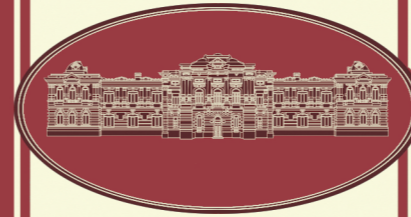


ISSN 2307-1826



Гуманитарный вектор

2014/2 (38)

Серия «Философия. Культурология»

ЗАБАЙКАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕКТОР

Серия «Философия. Культурология»

№ 2(38)
2014

ISSN 2307-1826

Гуманитарный ВЕКТОР

Серия
«Философия. Культурология»

Humanitarian Vector
Philosophy, Cultural Studies

Gumanitarnyi Vektor
Seriya Filosofiya, Kul'turologiya



Издаётся с 1997 г.
Выходит четыре раза в год

Founded in 1997
Quarterly

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
ученых 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: gumvector@zabspu.ru

Сайт журнала в Интернете

<http://www.zabvektor.com>

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

Электронная версия журнала
размещена на платформе Российской
универсальной научной электронной библиотеки
www.elibrary.ru

© Забайкальский государственный
университет, 2014

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 ar-
ticles; the views expressed by them do not neces-
sarily 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 Babushkina St.
Phone: 8 (3022) 35–24–79;
Fax: 8 (3022) 41–64–44
E-mail: gumvector@zabspu.ru

Journal web site

<http://www.zabvektor.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

© Transbaikal State University, 2014

Гуманитарный Вектор

Серия
«Философия. Культурология»



Humanitarian Vector Philosophy, Cultural Studies

Gumanitarnyi Vektor *Seriya Filosofiya, Kul'turologiya*

Редакционный совет:

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

Андре Буржо, доктор социологических 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 Шулу, доктор филологических наук, профессор (Харбин, КНР);

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

Редакционная коллегия

Выпускающий редактор:

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

Члены редколлегии:

Н. С. Розов, доктор философских наук, профессор (Новосибирск, Россия),

И. В. Черникова, доктор философских наук, профессор (Томск, Россия),

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

Д. В. Трубицин, кандидат философских наук, доцент (Чита, Россия),

Д. В. Сергеев, кандидат культурологии, доцент (Чита, Россия).

Главный редактор

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

Ответственный секретарь

Е. В. Седина, кандидат культурологии.

Журнал представляет собой сборник оригинальных и обзорных научных статей, посвященных исследованиям по проблемам истории философии, современным философским проблемам и проблемам философии науки. В журнале представлены культурологический анализ различных сфер человеческой деятельности, исследования по проблемам материальной и духовной культуры, 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 RAS, The Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB of the RAS (Ulan-Ude, Russia);

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

Den Tszun, professor, the 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 RAS, Institute of Petroleum-Gas Geology and Geophysics of the Siberian Branch of the RAS.

Editorial Board

Main Handling Editors:

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

Editorial board members:

N. S. Rozov, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia)

I. V. Chernikova, Doctor of Philosophy, Professor (Tomsk, Russia)

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

D. V. Trubitsin, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Chita, Russia)

D. V. Sergeev, Candidate of Culturology, Associate Professor (Chita, Russia).

Editor-in-Chief

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

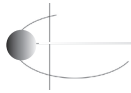
Executive Secretary

E. V. Sedina, Candidate of Culturology.

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

The journal presents cultural analysis of the various spheres of human activity, research on material and spiritual culture, 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

<i>Жуков А. В., Жукова А. А.</i> Рецепция идей и образов Китая номадами Забайкалья в период до российской колонизации	6
<i>Привалова М. В.</i> Диалектика абсолютного и относительного в эсхатологических воззрениях Е. Трубецкого	14
<i>Прокофьева Д. В.</i> Проблема системы ценностей в современной России	20
<i>Сергеев Д. В.</i> Профессионализация производства культурных текстов в контексте современных социокультурных трансформаций	26
<i>Сидоров В. А.</i> Социальные институты как медийная проекция	36
<i>Субботина Н. Д.</i> Методологические подходы к исследованию социальной эволюции	44
<i>Суслин Р. А.</i> Критический анализ классических концепций понимания термина «ценность» ..	50
<i>Сытых О. Л.</i> Российское общество в «полосе» глобальных перемен	58
<i>Трубицын Д. В.</i> Ресурсное изобилие и особенности российской модернизации	64
<i>Черникова И. В.</i> Трансформация представлений о реальности в науке и философии	79

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Ванчикова Ц. П., Цэдэндамба С.</i> Современные процессы в монгольском буддизме: 1990–2007 гг.	89
<i>Ван Пин.</i> Вклад художников-передвижников в становление реализма как новой системы мировоззрения в искусстве XIX века	97
<i>Даренский В. Ю.</i> Культурологические идеи В. И. Вернадского	102
<i>Дробная Е. В.</i> Иконографический канон и философское обоснование его репрезентации в творчестве современных православных художников	111
<i>Жамбалова С. Г.</i> Народный буддизм и сангарил у бурят	116
<i>Королева В. А.</i> Художественная культура корейцев на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX – первая треть XX вв.)	126
<i>Мяо Хуэй.</i> Особенность отражения китайской культуры в рассказах А. Хейдока	133
<i>Юргенсон Г. А., Мороз П. В.</i> Историко-философские и практические аспекты освоения камня в человеческой культуре	143

ГУМАНИТАРНАЯ ГЕОГРАФИЯ

<i>Бочарников В. Н.</i> Конструкт и гештальт – неинструментальные средства гуманитарной науки	150
<i>Гладкий Ю. Н.</i> Гуманитарная география: понятийный статус и институционализация	158
<i>Новиков А. Н.</i> Гуманитарно-географические формы проявления трансграничной дополнителности	165
<i>Романов М. Т.</i> Евразийские трансконтинентальные экономические оси и их «восточные плацдармы»	172

УГОЛ ЗРЕНИЯ

<i>Зимбули А. Е.</i> Этика как альтернатива рынку	184
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Арзуманов И. А.</i> Рецензия на монографию «Духовные смыслы русской словесной культуры» доктора культурологии, профессора Забайкальского государственного университета Л. В. Камединой	191
---	-----

HUMANITARIAN Vector



CONTENTS

PHILOSOPHY

Zhukov A. V., Zhukova A. A. The Reception of the Chinese Ideas and Images by the Nomads of Transbaikalie before the Russian Colonization	7
Privalova M. V. Dialectics of the Absolute and the Relative in the Eschatological Views of E. Trubetskoy	14
Prokofyeva D. V. The Problem of Value System in Modern Russia	20
Sergeyev D. V. Professionalization of the Cultural Text Production in the Context of Contemporary Social and Cultural Transformations.....	26
Sidorov V. A. Social Institute as a Media Projection	36
Subbotina N. D. Methodological Approaches to the Social Evolution Researching.....	44
Suslin R. A. Critical Analysis of Classical Concepts of Understanding of the Term «Value».....	50
Sytykh O. L. Russian Society in the “Period” of Global Changes.....	58
Trubitsyn D. V. Resource Abundance and Distinctive Features of Russian Modernization	64
Chernikova I. V. Transformation of Reality Interpretations in Science and Philosophy.....	79

CULTURAL STUDIES

Vanchikova T. P., Tsedendamba S. Modern Processes in the Mongolian Buddhism: 1990–2007.....	90
Van Pin. Artists-Itinerants’ Contribution to the Realism Formation as a New Outlook System in the Art of the 19th Century	97
Darensky V. Ju. V. I. Vernadsky’s Ideas on Cultural Studies	102
Drobnaya E. V. Iconographic Canon and Philosophic Grounding of its Representation in the Creativity by Modern Orthodox Artists	111
Zhambalova S. G. Popular Buddhism and Sangaril Ritual of Buryats	116
Korolyova V. A. The art of the Koreans in the Far East of Russia (the second half of the 19 th century – the first third of the 20 th century)	126
Miao Hui. Peculiarities of the Chinese Culture Reflection in A. Kheydok’s Stories.....	133
Yurgenson G. A. Moroz P. V. Historical-Philosophical and Practical Aspects of Stone Mastering in Human Culture.....	144

HUMANITARIAN GEOGRAPHY

Bocharnikov V. N. Construct and Gestalt as Modern Means of Human Science.....	150
Gladky Yu. N. Humanitarian Geography: Conceptual Status and Institutionalization	158
Novikov A. N. Humanitarian-Geographical Forms of Trans Border Additionality	165
Romanov M. T. The Eurasian Transcontinental Economic Axes and their «Eastern Bridgeheads»	173

PERSPECTIVE

Zimbuli A. Ye. Ethics as an Alternative to Market.....	184
---	-----

SCIENTIFIC LIFE

Arzumanov I. A. Review of the Monograph “Spiritual Meanings of the Russian Verbal Culture” by Doctor of Culturology, Professor L. V. Kamedina (Transbaikal State University)	191
---	-----

УДК 39(571.54/55)
ББК Т 5–3 (2р54)

Артём Вадимович Жуков,
доктор философских наук, профессор,
Забайкальский государственный университет
(672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: artem_jukov68@mail.ru

Алена Алексеевна Жукова,
кандидат философских наук, научный сотрудник,
Забайкальский государственный университет
(672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: kazarbina_a@mail.ru

Рецепция идей и образов Китая номадами Забайкалья в период до российской колонизации¹

В статье проводится исследование процессов идейного воздействия Китая на сознание населения Забайкалья в период до российской колонизации. Цель статьи заключается в анализе особенностей рецепции образов Китая населением кочевых сообществ Забайкалья. Авторы раскрывают проблему распространения феноменов культуры, импортируемых из Китая, который, не стремясь навязывать свою идеологию соседям, тем не менее, оказывал на них мифологизирующее воздействие. К проводимому анализу привлечены данные археологии, свидетельствующие о наличии культурных контактов с Китаем у ранних номад Забайкалья. Используются данные истории, раскрывающие тему идейного влияния Китая на тюрков, киданей, и средневековых монголов. Новизну работы определяет выявление содержательного состава китайских образов, рецепция которых была осуществлена в сознании кочевников Забайкалья, среди которых выделяются образы, связанные с поклонением Небу и обожествлённому правителю. Авторы акцентируют внимание на таких альтернативных способах распространения китайских идей, как поддержка маньчжурским правительством Китая некитайских явлений культуры. Результатом работы стало выявление основных алгоритмов распространения китайских образов и идей на территории Забайкалья, среди которых выделяется открытие для «некитайских народов» возможности пользоваться достижениями благ цивилизации Китая и практика поддержки «некитайской религии» тибетского буддизма. Практическое значение работы состоит в доказательстве положения о том, что при планировании стратегии взаимодействия с Китаем России необходимо учитывать длительный характер существования китайской цивилизации и значительное влияние традиционных аспектов китайской культуры на жизнь народов, окружающих Китай.

Ключевые слова: образы Китая, номады Забайкалья, народная религиозность, этнокультурное взаимодействие, китайское мифотворчество, рецепция китайских идей, межкультурный диалог.

¹ А. В. Жуков – основной автор, является организатором проекта, формулирует выводы и обобщает итоги реализации коллективного проекта.



Artem Vadimovich Zhukov,
 Doctor of Philosophy, Professor,
 Transbaikal State University
 (30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
 e-mail: artem_jukov68@mail.ru

Alyona Alekseyevna Zhukova,
 Candidate of Philosophy, Researcher,
 Transbaikal State University
 (30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
 e-mail: kazarbina_a@mail.ru

The Reception of the Chinese Ideas and Images by the Nomads of Transbaikalie before the Russian Colonization¹

In this article we study the processes of China's ideological influence on the population's minds of Transbaikalie before the Russian colonization. The purpose of the article is to analyze the peculiarities of the Chinese images reception by the population of nomadic communities of Transbaikalie. The authors reveal the spread of cultural phenomena imported from China, which does not seek to impose their ideology on their neighbors; however, it provided a mythologized impact on them. The archeological data, indicating the presence of cultural contacts of the early Nomads of Transbaikalie with China are drawn to the analyses. Historical data, revealing the theme of China ideological influence on the Turks, Khitan, and medieval Mongol are used. The novelty of the work is defined by the detection of the Chinese meaningful images, the reception of which was carried out in the minds of the Nomads of Transbaikalie, among which there are the images associated with the worship of Heaven and deified ruler. The authors emphasize the dissemination of such alternative methods of Chinese ideas as supporting China's Manchu government of non-Chinese cultural phenomena. The result of the work was to identify the main propagation algorithms of the Chinese images and ideas in the Transbaikal region, among which the opening for the «non-Chinese peoples» enjoyment of the benefits of civilization achievements of China and the practice of «non-Chinese religion» supporting of Tibetan Buddhism stands out. The practical significance of the work is to prove the position that when planning an interaction strategy with China, Russia should take into account the existence of long-term nature of Chinese civilization and a significant impact to the traditional aspects of Chinese culture on the lives of the peoples surrounding China.

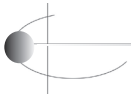
Keywords: images of China, Nomads of Transbaikalie, folk religion, ethno-cultural interaction, Chinese myth-making, reception of Chinese ideas, intercultural dialogue.

Начиная с последних десятилетий прошлого века китайское общество переживает период интенсивного развития, что приводит не только к появлению прогрессивных перемен во внутренней жизни этой страны, но и к активизации отношений с внешним миром, в частности с Россией [3, с. 25]. Растёт уровень мобильности китайцев и увеличивается их интерес к соседним территориям, одной из которых является Забайкалье, что подтверждается стремительным ростом китайских городов, расположенных на российско-китайских пограничных переходах [15, с. 168]. В истории Китай не раз претендовал на усиление своего влияния в Забайкалье и даже вводил сюда свои войска. Однако это не приносило результатов [9, с. 35]. Не оставалось у Китая шансов на аннексию и после присо-

единения Забайкалья к России. Тем не менее, распространение идей и образов Китая на пространствах, находящихся к северу от Великой Китайской стены, никогда не прекращалось. Всё более интенсифицируется оно и сегодня.

В связи с этим актуальность приобретают вопросы исследований механизмов идейного влияния Китая на население окружающих его территорий, используемые им в течение длительного времени. Необходимо указать, что актуальность данной темы подчёркивается большим количеством публикаций таких авторов, как А. В. Давыдова [7], П. Б. Коновалов [10], И. В. Филиппова [18] и др., в которых исследователи номадизма в регионах Центральной Азии отмечают наличие влияния цивилизации Китая на культуру кочевников. В

¹ А. В. Zhukov – is the main author, research organizer, formulates conclusions and generalizes results of the collective project implementation



то же время важно отметить, что целостный анализ процессов рецепции образов Китая кочевниками Забайкалья не проводился. В частности открытой остается проблема исследования факторов успеха, либо неуспеха культуртрегерской политики Китая по отношению к кочевникам, частичной реализации которой посвящено это исследование.

Методологическим основанием исследования являются выводы Л. С. Васильева, согласно которым в основе длительного воздействия Китая на северных соседей лежало два условия. Первым было то, что изоляция китайской культуры никогда не была абсолютной, и, несмотря на то, что сложившиеся в Китае образцы мировосприятия, ценностей, поведения в целом являлись результатом развития самодостаточной китайской культуры, она носила относительный характер. Вторым обстоятельством, влияющим на результаты культурных контактов, оказалась значительная по времени непрерывность существования мощной китайской цивилизации, создающей особый контекст, способствующий окитаиванию культурных феноменов, прибывающих в Китай извне или находящихся в зоне влияния Китая. Как пишет Л. С. Васильев, в истории Китай не раз подвергался завоеваниям и нашествиям и испытывал действие процессов разрушения и хаоса, но, несмотря на это, каждый раз он, преодолевая последствия указанных событий, сохранял специфические особенности идентификации, язык, этничность, культуру, государственность, а завоеватели, наоборот, как правило, воспринимали многочисленные китайские заимствования, которые приводили их к ассимиляции [2, с. 5].

На наш взгляд, отмеченные особенности в сфере межкультурного взаимодействия с участием Китая можно проследить на примере народов Забайкалья, которые находятся в состоянии регулярных контактов с китайской культурой уже с древнейших времен. На основании данных Д. Бертронга [1, с. 245], можно заключить, что основа мировоззренческой традиции Китая, которой китайцы придерживались во все времена, и элементы которой могли восприниматься сознанием народов, поддерживающих контакты с китайской цивилизацией, была представлена такими идеями и практиками, как почитание предков, предания о тотемистических связях героев и правителей, на основании которых строились генеалогии и проводились деификации новых божеств, духов и героев; государственный контроль за духовной жизнью народа; господ-

ствующее положение конфуцианской доктрины в идеологической жизни страны, согласно которой государственное значение отводилось мифу о происхождении императора от Неба и об особых взаимоотношениях между Небом, императором и китайским народом; практики геомантии и праздничного ритуала; рассказы о хозяйстве, ценных вещах, изобретениях.

Сравнивая содержательный состав мифологических представлений Китая со сведениями о мировоззрении жителей Забайкалья, приводимые В. Е. Ларичевым [13, с. 33] и П. Б. Коноваловым [10, с. 218], и относящиеся к первому тысячелетию до н. э., можно убедиться в наличии у них общих идей. Среди них авторы отмечают почитание божества неба, огня, культ предков и могущественных вождей, господство культа силы и власти. Как отмечает В. В. Малявин, влияние этих идей усиливалось в последующий период, когда китайская экспансия была направлена на государство ранних номадов [14, с. 176]. Важно обратить внимание на то, что большинство исследователей сходятся во мнении о том, что стремление к восприятию идей Китая, как правило, инициировалось самими кочевниками. Например, А. В. Давыдова отмечает, что они, сохраняя политическую самостоятельность, во многом зависели от экономики Китая и вынуждены были поддерживать с ним дипломатические, брачные и торговые контакты [7, с. 193].

Согласно мнению, которое защищает И. В. Филиппова, первыми на путь заимствования идей Китая встали племена хунну. Наиболее значимым итогом воздействия земледельческой цивилизации Китая на кочевников, по её мнению, было то, что они впервые создали собственное государство, существование которого напрямую зависело от Китая. И. В. Филиппова пишет, что это обстоятельство стало фактором того, что в номадической среде получили распространение китайские предметы быта и роскоши, конструирование и обустройство городов и поселений, а также погребальных сооружений по китайскому образцу [17, с. 18]. Стремление жить по китайским стандартам, как показывает Н. Н. Крадин, привело к сдвигам в сознании и последующему распространению китайских идей связанных с китайским способом мировосприятия [10, с. 112]. Среди них особое место заняли идеи, связанные происхождением с одной из древнейших китайских мифологических концепций, подразумевающей наличие веры в заботу Неба о благосостоя-



нии людей. Кроме этого распространились и общественные ценности, характерные и ценные в Китае, такие как почитание предков и вера в «тотемистические мифы» [6, с. 105]. При этом в государственной идеологии хунну по аналогии с китайской идеологией космос был объявлен божеством, покровительствующим народу, а хуннский шаньюй – сыном Неба [5, с. 35]. Вера в космическое божество (Небо) давала хунну ощущение избранности среди соседних племен, а также уравнивала права правителей хунну и китайских императоров. Таким образом, основным фактором влияния китайской идеологии на хунну была экономическая зависимость кочевников, которая усугублялась их политическим и военным противостоянием Китаю. Относительно короткий период существования государства хуннов в рамках китайского приграничья позволил им сформировать основы идеологии и государственного управления по китайскому образцу, но не привёл к их окончательной ассимиляции.

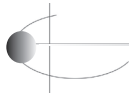
Впоследствии идеология хунну, уже как самостоятельный идеологический конструкт, прочно вошла в мировоззренческую систему почти всех кочевых сообществ региона Центральной Азии. Её влияние испытали многие кочевые племена Забайкалья. Наиболее яркий пример демонстрирует история ранних тюрков, у которых источники зафиксировали бытование культа Тэнгри (Неба). В их мифологии Кок-Тэнгри, являясь Небом, духовно, а не материально было противопоставлено видимому в обыденной жизни небу. В этой вере Л. Н. Гумилёв увидел влияние Китая, по аналогии с которым тюрки приравнивали собственное мировоззрение с принципами, лежащими в основе государства [5, с. 76]. Тем не менее, среди народов Забайкалья ранние тюрки в наименьшей степени испытали влияние процессов китаизации, причиной чего была постоянная смена каганатов, сопровождавшаяся изменением племенного состава этих государств. Отсюда можно предположить, что важнейшим фактором культуртрегерской политики Китая с древности является длительность «мягкого» воздействия этой цивилизации на кочевников.

Древнее монголоязычное население Забайкалья также переосмысляло и использовало идеи, имевшие происхождение в культуре Китая. Так, племена сяньби, пришедшие на смену хунну в нач. II в. полагали, что их правитель Таньшихуай является сыном Неба, который был рожден своей матерью, зачавшей от небесной градинки. На развитие таких

монгольских племён, как тоба-вэй (IV в.) и кидань (X в.), частично захватывавших территории, влияние Китая было столь значительным, что это привело к их частичной культурной ассимиляции. Полное поглощение тобасцев было обусловлено переселением этого племени на территорию Китая. Частичная культурная ассимиляция киданей имела в своем основании их тесное, но непродолжительное культурное взаимодействие с китайской культурой в рамках существовавшей на китайской территории киданьской империи Ляо. В течение почти ста лет идеология государства киданей испытывала влияние китайской мифологии, элементов даосизма, конфуцианства и китайского буддизма. В результате у них была сформирована синкретическая система киданьского тэнгризма, в которой наиболее представленной оказалась идея Неба. Император киданей считался воплощением Неба на земле, он исполнял обязанности первосвященника и приносил Небу ежегодные жертвы [16, с. 480].

Эпоха Чингисхана, сопровождавшаяся монгольским завоеванием Китая, продемонстрировала нарастающую идейную зависимость монголоязычного населения от китайского контекста. В качестве факторов, обусловивших китайское идейное влияние на монголов, исследователи признают наличие монголо-китайских связей и влияние, которое оказывала культура оседлых соседей на северных номадов. Первоначально Чингисхан сочетал в государственном строительстве древние традиции, сохранившиеся ещё от хунну, с законами аристократии и элементами республиканского народовластия. Человек повинует начальнику не как лицу, а как части божественно установленной иерархической лестницы, на вершине которой стоит хан, который правит народом по велению Неба [17, с. 10]. В этой мифологеме налицо религиозно-напоминательное восприятие, характерное для Китая. Божество не мыслится как бытийно-присутствующее в наличном мире, напротив, в мифе фиксируется отстранённость Земли от Небес, и всё внимание обращается на народоводителя, который становится самодержцем [18, с. 312]. В целом данные исследований дают основания для вывода о том, что государство, основанное Чингисханом, опиралось на религиозную мифологию, имеющую очевидные параллели с древнекитайской мудростью.

В последующие годы монгольские императоры династии Юань, перенесли столицу в Пекин, в ещё большей степени вынуждены



были примерять свою религиозность и обычаи к китайскому образцу. В частности, с 1267 г. по приказу Хубилая, монголы стали отмечать Новый год в феврале. Во время церемонии они поклонялись Небу и императору, как лицу его представляющему [8, с. 50]. Важно, что всё, что было связано с китайским влиянием на обычаи «северных соседей» Китая, у них сохранялось. Напротив, их попытки выбрать самостоятельный путь развития, находясь в области влияния культуры Китая, как, например, попытка юаньских императоров сделать тибетский буддизм религией монголов, на тот момент продолжения не имела.

Идущие вслед за этим столетия обозначили стремление монголов к возрождению национальной самостоятельности и духовной жизни. Однако в тот период идейное влияние китайской религиозно-мифологической системы на население севера Центральной Азии стало ещё более ощутимым, изощрённым и многообразным [12, с. 81]. Особенно это проявилось тогда, когда Китай оказался подчинён маньчжурам, которые, используя традиционные китайские технологии воздействия, и стремясь захватить территории Монголии, посчитали тибетский буддизм удобным средством политической и социальной регуляции свободлюбивых и мятежных племён. К. М. Герасимова полагает, что создаваемое маньчжурами управление было ориентировано на буддийскую иерархию, которая со своей стороны стремилась к сращиванию с государственной властью Китая. Герасимова описывает мифологему, которую распространяло маньчжурское правительство. Смысл её состоял в том, что маньчжурский двор якобы является творцом культурной традиции монгольских народов, имея отношение к распространению среди них тибетского буддизма. Однако очевидна и обратная сторона этого внешнего «попечения» о развитии монгол – это подавление национальной независимости и духовное закабаление с помощью ламаистской иерархии [4, с. 315].

Длительная поддержка тибетского буддизма маньчжурским государством и государства тибетским буддизмом, в конечном счёте, способствовала закреплению этой религии в среде монгол. Китайское влияние на содержание данной формы буддизма приводило к тому, что менялись обрядовые практики монгольского населения. В частности, в XVIII в. в рамках празднования общенационального летнего праздника Надом был реактуализован традиционный китайский миф о Небе, дополненный культом Богдыхана, ставше-

го живым богом – его представителем [9, с. 36]. Также стала широко распространяться практика деификации так называемых перерожденцев – тулку, людей, считавшихся воплощениями божеств, будд и бодхисатв. Надо сказать, что такие культы характерны для Китая и территорий, находящихся с ним в тесных культурных связях. В целом к XVIII в. культура монголоязычных народов, находившихся вне территорий российской колонизации, развивалась в рамках традиции тибетского буддизма, которому покровительствовали маньчжурские владыки и который распространял среди населения идеи и мифы китайского происхождения.

Таким образом, анализ материалов, свидетельствующих о значительном влиянии традиционных аспектов китайской культуры на жизнь народов, окружающих Китай, показывает, что алгоритм культурного воздействия Китая предполагал длительный и интенсивный характер отношений этих народов с китайской цивилизацией, что могло привести к их китаизации, как это произошло с частью хуннских, тобасских, киданьских и монгольских племен. В случае же прерывания контактов с Китаем, эти процессы прекращались. Такова была судьба тюркских племен, ушедших за пределы региона, а затем и монголоязычного населения, оказавшегося в пределах границ российского Забайкалья. Результатом процессов рецепции мифологических образов Китая у них было создание самостоятельных и самобытных синкретических систем мировоззрения, в которых элементы китайского происхождения переосмыслились, исходя из этнических стандартов и стереотипов.

По отношению к современной ситуации, в которой находятся народы Забайкалья, проведённый анализ доказывает, что, несмотря на невозможность осуществления прямого идеологического влияния на них со стороны КНР, они продолжают оставаться в зоне интересов Китая, очерченных понятием китайского культурного круга. В этих условиях Китай прибегает к осуществлению традиционных методов приобщения некитайских народов к достижениям культуры Китая, предлагая российской стороне и гражданам не только доступные товары, но также поддержку и помощь, как в экономических, так и в политических вопросах. Важным является то, что указанная стратегия ориентируется на инициативу, которую проявляют россияне, привлечённые возможностями, предлагаемыми китайской стороной. Не учитывать это с точки зрения управления государством, оз-



начает допустить запуск процессов, переключающих экономические, а затем культурные и политические связи Забайкалья с Москвы на Пекин. Безусловно, здесь необходимо учитывать и то, что традиционные культуртрегерские стратегии Китая сегодня, как и в предыдущие периоды, основываются на интересах, которые предполагают очень длительную перспективу. Поэтому в отношении временного отрезка, охватывающего ближайшие десятилетия, российская сторона может рассчитывать только на благожелательный и положительный культуротворческий контекст, сопровождающий приграничное взаимодействие с КНР.

Подведём итоги статьи:

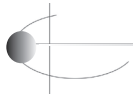
1. Геополитические, природные, и геологические условия Забайкалья способствовали тому, что начиная с периода первых цивилизаций, население региона поддерживало контакты с земледельческим Китаем, который оказывал прогрессивное воздействие на материальную культуру кочевых племён Забайкалья, стремившихся заимствовать и использовать достижения более развитого соседа. Алгоритм межкультурной коммуникации с Китаем на территориях Забайкалья в период до российской колонизации предполагал, что Китай, не стремясь навязывать свою идеологию соседям, неизменно оказывал на них мифологизирующее влияние. Это происходило потому, что неподконтрольные Китаю кочевники сами проявляли инициативу и стремились к обретению «благ цивилизации», имеющих в Китае. Стремясь скопировать особенности образа жизни и хозяйства китайцев, номады вслед за этим воспринимали идеи, касающиеся социального регулирования, государственного устройства и идеологии.

2. В результате устойчивых контактов в сфере материальной и духовной культуры с Китаем мифология и космология соседних регионов, сформировала общие черты и доминанты, демонстрирующие наличие влияния китайских идей. Наиболее известные среди них связаны с поклонением Небу и обожествлённому правителю. Так же, как и в Китае, религиозная культура его северных соседей с древности является в первую очередь искусством жить в обыденном, наличном мире, который понимался как одушевлённый Космос полноценной жизнью долговечно и счастливо. В центре внимания населения Китая и Центральной Азии всегда находился человек,

коллектив, общество, устройство правильной и упорядоченной жизни на этом свете, которое должно происходить сегодня, сейчас. Тесная взаимосвязь индивида и коллектива, микрокосма личности и макрокосма вселенной, простых смертных и божеств, равно как и основанный на этой связи идеал социальной и небесной гармонии, синтетического эклектизма, – вот характерные черты формирующегося под влиянием идей Китая типа восприятия мира, который можно охарактеризовать как оптимистический.

3. Альтернативным способом распространения китайских идей в этот период была практика поддержки маньчжурским Китаем так называемой «некитайской» ламаистской конфессии, которая принималась монголоязычным населением как в контексте поиска этнических идентификаций и попыток противостоять китайскому влиянию. Вместе с принятием ламаизма среди монголов был воспринят ряд идей, имеющих китайское происхождение. В первую очередь, идея поклонения Богдыхану как представителю Неба и практики деификации. Таким образом, в течение тысячелетий Китай имплицитно использовал тот механизм идейного влияния, который сегодня именуется политикой «мягкой силы». Вместе с этим необходимо отметить, что пытаясь взаимодействовать с Китаем на равных, кочевники, проживавшие на территории Забайкалья, не просто копировали образцы китайской мифологии. Напротив, в ряде случаев рецепции китайских идей, таких как культ поклонения Вечно Синему Небу (Тэнгрианство) и ламаизм, китайский образец был творчески использован для того, чтобы воспроизвести независимый от Китая духовный конструкт, призванный обеспечить собственную идеологическую легитимацию, которая бы уравнивала их правителей с императором Поднебесной.

4. Традиционные стратегии межкультурного взаимодействия Китая со своими соседями, входящими, по мнению китайцев, в зону «китайского культурного круга» предполагают ориентированные на длительный период времени программы действий, направленные на оказание поддержки и помощи культурным начинаниям, способствующие как развитию этих территорий, так и их постепенному, но очень «мягкому» приобщению к достижениям китайской культуры и цивилизации.



Список литературы

1. Бертронг Д. Мудрецы и бессмертные. Религии Китая // Религии мира: справочник религий. Минск: Белфакс, 1994. С. 245–247.
2. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Восточная литература, 2001. 488 с.
3. Гельбрас В. Г. Россия и Китай: вопросы собирания геоэкономических пространств // Полис, 1995. № 6. С. 18–25.
4. Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. 341 с.
5. Гумилёв Л. Н. Древние тюрки. М.: Клышников – Комаров и К, 1993. 524 с.
6. Гумилёв Л. Н. Хунны в Китае. М.: Айрис-пресс, 2003. 621 с.
7. Давыдова А. В., Шилов В. П. К вопросу о земледелии у гуннов // Вестник древней истории, 1953. № 2. С. 193–201.
8. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 196 с.
9. Кара Д. Культура народов Востока. Книги монгольских кочевников. М.: Наука, 1972. 229 с.
10. Коновалов П. Б. Хунну в Забайкалье: погребальные памятники. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. 248 с.
11. Крадин Н. Н. Империя хунну. Владивосток: Дальнаука, 2001. 312 с.
12. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова [и др.]. Новосибирск: Наука, 1983. 239 с.
13. Ларичев В. Е. Неолит Дунбэя и его связи с культурами Северо-Восточной Азии // Археологический сборник. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. №1. С. 33–62.
14. Малявин В. В. Китайская цивилизация. М.: Астрель, 2001. 632 с.
15. Морозова В. С. Региональная культура в социокультурном пространстве российского и китайского приграничья: дис. ... д-ра филос. наук. Чита, 2013. 378 с.
16. Пиков Г. Г. Религиозно-мифологические представления киданей // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск: Наука, 1998. Т. 1. С. 478–488.
17. Попова И. Ф. Танский Китай и Центральная Азия [официальный сайт]. URL: <http://www.kyrgyz.ru/?page=264> (дата обращения: 09.02.20014).
18. Филиппова И. В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханьским в скифское и гунно-сарматское время (по археологическим материалам): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2005. 25 с.
19. Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 221 с.
20. Юрченко А. Г. Историческая география политического мифа. Образ Чингисхана в мировой литературе XIII–XV вв. СПб.: Евразия, 2006. 640 с.

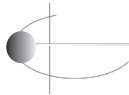
References

1. Bertrong D. Mudretsy i bessmertnye. Religii Kitaya // Religii mira: spravochnik religii. Minsk: Belfaks, 1994. S. 245–247.
2. Vasil'ev L. S. Kul'ty, religii, traditsii v Kitae. M.: Vostochnaya literatura, 2001. 488 s.
3. Gel'bras V. G. Rossiya i Kitai: voprosy sobiraniya geoeconomicheskikh prostranstv // Polis, 1995. № 6. S. 18–25.
4. Gerasimova K. M. Voprosy metodologii issledovaniya kul'tury Tsentral'noi Azii. Ulan-Ude: BNTs SO RAN, 2006. 341 s.
5. Gumilyov L. N. Drevnie tyurki. M.: Klyshnikov – Komarov i K, 1993. 524 s.
6. Gumilyov L. N. Khunny v Kitae. M.: Airis-press, 2003. 621 s.
7. Davydova A. V., Shilov V. P. K voprosu o zemledelii u gunnov // Vestnik drevnei istorii, 1953. № 2. S. 193–201.
8. Zhukovskaya N. L. Kategorii i simbolika traditsionnoi kul'tury mongolov. M.: Nauka, 1988. 196 s.
9. Kara D. Kul'tura narodov Vostoka. Knigi mongol'skikh kochevnikov. M.: Nauka, 1972. 229 s.



10. Konovalov P. B. Khunnu v Zabaikal'e: pogrebal'nye pamyatniki. Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1976. 248 s.
11. Kradin N. N. Imperiya khunnu. Vladivostok: Dal'nauka, 2001. 312 s.
12. Lamaizm v Buryatii XVIII–nachala XX v. Struktura i sotsial'naya rol' kul'tovoi sistemy / G. R. Galdanova [i dr.]. Novosibirsk: Nauka, 1983. 239 s.
13. Larichev V. E. Neolit Dunbeya i ego svyazi s kul'turami Severo-Vostochnoi Azii // Arkheologicheskii sbornik. Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1959. №1. S. 33–62.
14. Malyavin V. V. Kitaiskaya tsivilizatsiya. Moskva: Astrel', 2001. 632 s.
15. Morozova V. S. Regional'naya kul'tura v sotsiokul'turnom prostranstve rossiiskogo i kitaiskogo prigranich'ya: dis. ... d-ra filos. nauk. Chita, 2013. 378 s.
16. Pikov G. G. Religiozno-mifologicheskie predstavleniya kidanei // Sibir' v panorame tysyacheletii. Novosibirsk: Nauka, 1998. T. 1. S. 478–488.
17. Popova I. F. Tanskii Kitai i Tsentral'naya Aziya [ofits. sait]. URL: <http://www.kyrgyz.ru/?page=264> (data obrashcheniya: 09.02.20014).
18. Filippova I. V. Kul'turnye kontakty naseleniya Zapadnogo Zabaikal'ya, Yuzhnoi, Zapadnoi Sibiri i Severnoi Mongolii s khan'skim v skifskoe i gunno-sarmatskoe vremya (po arkheologicheskim materialam): avtoref. dis. ... kand. ist. nauk. Novosibirsk, 2005. 25 s.
19. Khara-Davan E. Chingis-khan kak polkovodets i ego nasledie. Elista: Kalm. kn. izd-vo, 1991. 221 s.
20. Yurchenko A. G. Istoricheskaya geografiya politicheskogo mifa. Obraz Chingis-khana v mirovoi literature XII–XV vv. SPb.: Evrazia, 2006. 640 s.

Статья поступила в редакцию 11.02.2014



УДК 130.1
ББК Ю 3(2)53–362

Мария Владимировна Привалова,
кандидат философских наук,
Забайкальский государственный университет
(672039, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30)
e-mail: MVPrivalova@yandex.ru

**Диалектика абсолютного и относительного
в эсхатологических воззрениях Е. Трубецкого**

Предметом исследования в данной статье является диалектическое соотношение относительного и абсолютного в жизни человека конца XIX – начала XX вв. в рамках русской эсхатологической традиции. Автор считает, что особенности русского национального характера, о которых так часто пишут и говорят, не врожденная психологическая данность, а результат истории. Русскому национальному самосознанию всегда было свойственно трагическое ощущение, вера в достижение лучшей жизни, мессианистическое убеждение в особой роли России в мировой истории. Автор уделяет особое внимание анализу апокалиптического подхода Е. Трубецкого к осмыслению социальных вопросов, как русского, так и мирового сообщества. В философии Трубецкого, Абсолют – это совершенный предмет (Бог), относительное – предпосылки, детерминанты абсолютного. Мысль о близости конца не обесценивает относительные ценности, а только заставляет думать об их подчинённом значении. Конец мира философ рассматривает как второе и окончательное пришествие Христа, т. е. не просто прекращение мирового процесса, а достижение его цели, осуществление имманентного ему смысла, превращение человечества в Богочеловечество. Создавая относительные ценности человек, не замечая этого, выстраивает внутри себя абсолютное, подготавливая основу для духовного преобразования.

Ключевые слова: Абсолют, абсолютные и относительные ценности, эсхатология, человек, социум, национальное самосознание, духовность.

Maria Vladimirovna Privalova,
Candidate of Philosophy,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: MVPrivalova@yandex.ru

**Dialectics of the Absolute and the Relative
in the Eschatological Views of E. Trubetskoy**

The subject of study in this article is the dialectical correlation of the relative and the absolute in human life of 19th–20th centuries within the Russian eschatological tradition. The author believes that the peculiar characteristics of the Russian national character, which are so often spoken and written about, are not innate psychological reality, but the result of historical development. Russian national identity has always been distinguished by the tragic belief in the achievement of a better life, the messianic belief in Russia's special role in the world history. The author pays special attention to the analysis of the apocalyptic approach of E. Trubetskoy to understanding social issues of Russians and the international communities. In Trubetskoy's philosophy the absolute spirit is the perfect thing (God), and the relative – the premises, determinants of the absolute. The idea of the end proximity does not fully depreciate relative values, but only makes think of their subordinate significance. The philosopher considers the End of the world as the second and final advent of Christ, i. e. not just the cessation of the world process but the achievement of the objectives, the transformation of humanity into Godlike humanity.

Keywords: Absolute, absolute and relative values, eschatology, man, society, national identity and spirituality.



*Путь спасения – вообще путь
катастрофический
Е. Трубецкой*

Русскую философскую мысль всегда отличало особое внимание к социальной философии и историософии. Как отмечал В. Зеньковский: «Русская мысль сплошь и рядом историософична, она постоянно обращена к вопросам о смысле истории, конце истории и т. п. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души»» [5, с. 41]

Вообще корни эсхатологического восприятия истории уходят далеко вглубь веков. На наш взгляд, человечество всегда проявляло огромный интерес к апокалиптике, особенно это заметно в периоды, связанные со сложными социальными проблемами – войны, революции, эпидемии и т. д. Многие русские философы (Н. Бердяев, С. Булгаков, К. Леонтьев, В. Розанов, В. Соловьёв, Н. Фёдоров и др.) считали эсхатологичность, наряду с утопичностью, особенностью русского самосознания. Так, Бердяев писал: «Самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически. В этом – отличие её от мысли Запада» [2, с. 4].

В философии Е. Трубецкого вся история человечества проходит между двумя полярными точками – зверочеловечество и Богочеловечество. Путь к Богочеловечеству, по мнению философа, «лествица, коей вершина – на небе, а основание на земле» [6, с. 290]. Человек на протяжении своей жизни неоднократно может срываться с верхних ступеней, но любое движение уже само по себе благо и каждая из ступеней должна быть пройдена, ни одну нельзя миновать, так как процесс не менее важен, чем сам результат [6, с. 294].

Согласно взглядам Трубецкого, человеческий мир двойствен. «Выражение *corpus permixtum* (смешанное тело), которым латинские отцы церкви характеризовали земную церковь, применимо ко всему земному, – пишет философ, – в том числе и к нашей человеческой культуре, ибо она представляет собою пёстрое смешение доброго и злого, бессмертного и смертного» [6, с. 273], абсолютного и относительного. С учётом этого смешанного состава не всё в нашей жизни подлежит увековечиванию. Процесс разделения начнётся чередой мировых катаклизмов, моментами обострения внутренних и

внешних противоположностей [6, с. 273]. Эти моменты нарастания мировых противоположностей, являющиеся признаками приближения Апокалипсиса, как раз и помогают человечеству провести границу, где «с одной стороны – сгустившаяся над миром тьма, а с другой стороны – усилившееся религиозное искание, в котором уже чувствуются зачатки положительного откровения. С одной стороны – массовое озверение, с другой стороны – духовный подъем» [6, с. 274].

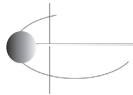
Одним из таких моментов является, по мнению философа, война. Трубецкой рассматривает несколько видов войн – это, во-первых, мировая; во-вторых, гражданская; и, в-третьих, самая страшная – межличностная или «война всех против всех». Начнём с последней: «распались все общественные связи, рухнул ... внутренний мир, – отмечает философ, – и словно самой родины нет больше – есть только враждующие между собою классы. А временами кажется, что нет больше и классов. Есть только хищные волки, которые рвут друг друга на части или собираются в стаи, чтобы вместе нападать на одиноких» [6, с. 259]. Война всех против всех является основой анархии, а это самое отрицательное из того что возможно в человеческом общении. Согласно взглядам Трубецкого, всё это «проявление крайнего практического безбожия» [6, с. 260], так как взаимоотношения в обществе базировались у нас всегда на религиозной основе. Когда же последние ослабели, вся система общественных отношений пришла в упадок.

Таким образом, анархия, разрушая социальные связи, основанные на религии, возвращает человека к образу зверочеловека, выстраивающего взаимоотношения на уровне инстинктов, в данном случае – борьбы за существование [6, с. 260].

Межличностная война не является проявлением апокалипсиса, так как философ воспринимает последний как некий экзамен, позволяющий отсеять всё не имеющее абсолютной ценности и дающий человеку возможность найти в себе самое лучшее.

Трубецкой, как и Гегель, который писал, что «Бог, правда, есть необходимость, или иначе, абсолютный предмет» [4, с. 329], синонимировал понятия «абсолютное» и «божественное».

Итак, Абсолют – это совершенный предмет (Бог), относительное – предпосылки, детерминанты абсолютного. Мысль о близости конца не обесценивает относительные ценности, а только заставляет думать об их



подчинённом значении, так как «признание относительных ценностей и положительное к ним отношение не только не противоречит этическому максимализму религии, но прямо им требуется. Ибо как смысл всего существующего Бог есть смысл и всего относительно-временного» [6, с. 290].

Конец мира, по Трубецкому, это второе и окончательное пришествие Христа, т. е. не просто прекращение мирового процесса, а достижение его цели, осуществление имманентного ему смысла, превращение человечества в Богочеловечество, поэтому «утверждение “близости конца вселенной” должно звучать не как призыв к неделанию, а, наоборот, как призыв к энергии в созидании непреходящего и существенного» [6, с. 293]. Эту же мысль мы встречаем в эсхатологических высказываниях Н. Бердяева: «Нельзя понимать Апокалипсис как фатум. Конец истории, конец мира не фатален. Поэтому я защищаю творчески-активный эсхатологизм. Переход от исторического христианства, которое отходит в прошлое, к христианству эсхатологическому, которому только и принадлежит будущее, должен означать не возрастание пассивности, а возрастание активности, не возрастание страха, а возрастание дерзновения» [3, с. 359].

Апокалипсис – процесс не одномоментный. По Трубецкому, человечество на протяжении всего исторического развития живёт в преддверии финального этапа. Серьёзные социальные и природные катаклизмы являются предвестниками последнего, постоянно напоминая человеку о бренности его существования и ярче высвечивая абсолютное в нашей жизни.

Как уже говорилось выше, межличностная война низводит нас до состояния зверочеловечества, а не помогает раскрыть в себе положительные стороны. Совсем другое дело, мировые войны. Философ не идеализирует последствия военных действий для социума, просто он считает, что во время социальных катаклизмов (государственного или мирового уровня) люди относятся к лишению материальных благ легче, чем при каких-либо других условиях [6, с. 274].

Таким образом, дело не ограничивается только отрешением от материального, происходит внутренний переворот в человеке, общие проблемы, страдания, несчастья объединяют людей, на поверхность выходят такие качества как милосердие, сострадание и т. д. Трубецкой подчёркивает, что, когда сердце человека, возвышаясь над борьбой за су-

ществование и начиная воспринимать чужое страдание как своё, чувствует «внутреннюю органическую связь, объединяющую человечество во единое существо, – оно тем самым осуществляет в себе закон другого мира. Это уже без сомнения – явление сверхбиологического начала в нашей действительности, притом явление, вызванное именно крайним и односторонним утверждением биологизма в человеческом обществе: это – прямой ответ человеческого духа на искушения зверочеловечества» [6, с. 275].

На этом этапе человек начинает чётко понимать относительные и абсолютные ценности своей жизни. Это сразу находит отражение в межличностных отношениях. Обостряется восприятие такого прекрасного чувства, как любовь. Не страсть, не половое влечение, а чистая любовь. Любовь к родному человеку, любовь к детям, патриотическая любовь и т. д.

В такие времена пускают в свои дома беженцев, принимают чужих детей, стариков, живут с ними под одной крышей, выстраивая межличностные отношения на чувстве милосердия и взаимопомощи.

Трубецкой считает, что именно поэтому в Евангелии второе пришествие Христа предваряют катастрофические события, ибо человеческий мир должен перестать быть «смешанным телом». Мечом, который рассечёт все двусмысленности и наполнит все предметы единым абсолютным смыслом, будет суд вечного Логоса (Абсолюта) [6, с. 278].

Войну философ рассматривает как начало всеобщего разделения, которое охватит все сферы общественных отношений. Трубецкой пишет: «Смута рождается из войны, потому что война расшатывает весь государственный механизм, голод – потому что война и смута повреждают всё народное хозяйство и, наконец, моры – потому что война всегда служит причиной возникновения жестоких эпидемий» [6, с. 278]. Победить это может только человек, так как именно он является носителем высших нравственных ценностей, которые освобождаются под воздействием невзгод и изнутри преобразовывают самого человека [6, с. 275].

Е. Трубецкой, описывая положительное значение войны для духовного возрождения человечества, делает следующую оговорку: во-первых, материальное неблагополучие, являющееся результатом войны, полезно для духовного преобразования тех, кто от него страдает, а вовсе не для тех, кто является источником этих невзгод. Помимо материаль-



ного неблагополучия, по мнению философа, для «закаливания» души полезны искушения и соблазны, но «горе тем, через кого соблазн приходит» [6, с. 294]. Во-вторых, как бы ни были недолговечны, создаваемые в период катастроф «относительные ценности жизни, самая деятельность человека, направленная к их созиданию, может заключать в себе нечто безотносительно ценное, в зависимости от того, какой дух в ней проявляется, какими намерениями и началами она вдохновляется» [6, с. 295].

Согласно взглядам Трубецкого, мировые катастрофы циклически повторяются в истории и при каждом последующем повторении расширяют и углубляют область поражения. Никому не дано предугадать, когда количество данных повторений перейдет в качество, т. е. наступит Царствие Божие. Философ отмечает, что ошибка закрадывается в наши расчёты с того момента, как мы начинаем пытаться высчитать близость Конца света, подходим к данной проблеме со своими человеческими мерками (днями, годами, конкретными датами). Человеку это не дано, так как «под близостью тут следует разумеать нечто другое – именно метафизическую близость цели. При таком толковании все изречения Евангелия относительно признаков второго пришествия Христа сразу приобретают глубокое конкретное применение ко всем катастрофическим эпохам истории вообще и к нашей эпохе в частности» [6, с. 281].

По Трубецкому, миру не стоит тратить время на пассивное ожидание Конца света, потому что необходимо всеми силами сдерживать зло хотя бы внешними материальными преградами [6, с. 289]. Сдерживающим фактором здесь является государство. Философ отмечает, что изначально государство несёт в себе отрицательный смысл, так как в своих международных отношениях не подчиняется нравственным законам – ни божественным, ни социальным. В основе своей все мировые государства компромиссные создания, потому что они служат целям добра путем насилия, обеспечивают мир во внешней и внутренней политике путём оружия и смерти. Это приводит ко внутреннему раздвоению граждан, против чего и выступает Трубецкой, т. е. в личной жизни человек признаёт религиозные заповеди, живёт, исповедуя любовь к Богу и ближнему, но как гражданин склонен к насилию и человеконенавистничеству [6, с. 261].

Тоненькая перегородка, разделяющая жизнь человека в частной сфере с его граж-

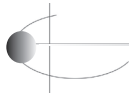
данской позицией, что испытывала на себе давление на протяжении многих веков, и вот на современном (Е. Трубецкому) этапе она рухнула, поэтому «теперь вся жизнь безбожна, – отмечает философ, – и частная, и государственная: во всех человеческих отношениях господствует один и тот же нравственный кодекс – кодекс последовательного и беспощадного каннибализма» [6, с. 261]. Понятия «смерть», «убийство», «насилие» прочно вошли в повседневную жизнь, перестав вызывать чувство ужаса. Вера в безусловную ценность человеческой жизни уступила место утилитарному подходу к оценке жизненных ценностей.

Это, по мнению Трубецкого, становится прекрасной базой для анархии в обществе, т. е., как уже говорилось «войны всех против всех», распространённой на все сферы общественных отношений. Анархическая этика подчиняется биологическому принципу – раз «одним нужно есть и пить, ... другие должны служить им пищу». И в результате этого последовательного осуществления биологизма в жизни вся общественность рассыпается в прах, рушится вся человеческая культура» [6, с. 265].

Таким образом, кажется, что государство несёт только негативное в наш мир, но Евангелие отмечает необходимость оно, конечно, не как части будущего Царствия Божьего, но как ступени ведущей к нему, ибо «кто хочет, чтобы жизнь человеческая когда-нибудь, хотя бы за пределами земного, претворилась в рай, тот должен благословлять ту силу, хотя бы внешнюю, которая до времени мешает миру превратиться в ад» [6, с. 290].

С этой точки зрения осуждению подвергается, как антигосударственное, так и просто равнодушное отношение к государству. Если уж оно признаётся ценностью, хоть и относительной, значит, каждый гражданин обязан за него бороться, потому что чем настойчивее попытки превратить его в «ад на земле», тем активнее граждане должны бороться, преумножая добро и преобразуя государство в оружие против зверочеловечества [6, с. 290].

Одним из важнейших средств формирования человека как активного субъекта исторического процесса, обладающего средствами и возможностью отстаивать свои социальную и гражданскую позиции, Трубецкой считал культуру. Она, как и всё, созданное человеком, имеет смешанный состав, т. е. в ней наличествуют «элементы, обречённые тлению, но есть и другие, подлежащие увековечиванию: есть в ней ценности отрицатель-



ные, но есть и положительные, причём эти последние, в свою очередь, подразделяются на ценности безусловные и относительные [6, с. 286].

Определяющим началом для распознавания тех и других должен служить Абсолют, так как он является субстанцией нашего мира, его началом и завершением.

Итак, в культуре есть составляющие, безусловно, положительные (религиозная культура) и отрицательные (антирелигиозная культура), с такими, по мнению философа, никаких проблем не возникает, но как определить качество и необходимость светской культуры. Совсем отрицать её ценность невозможно, ибо религиозная культура не может полностью восполнить потребности человека в духовной сфере. По мнению философа, познавательная деятельность человека (его знания о природе, обществе, внутреннем «Я») не может ограничиваться религией, это отбросит человечество назад на несколько веков. Значит, светская культура имеет ценность, пусть и относительную, но необходимую для человека.

Вообще решение вопроса: «Что в нашей жизни абсолютная, а что относительная ценность?», согласно взглядам Трубецкого, имеет огромную теоретическую и практическую важность, ибо это вопрос вообще о нашем отношении к жизни, к миру, к себе.

Помимо этого мы должны решить, оставаться ли нам активными участниками творческого жизненного процесса или предоставить его собственной участи. Пассивное отношение может показаться более соблазнительным, так как в России, по мнению философа, религиозность именно пассивная. Это отражается в нашем изобразительном искусстве, литературе (особенно сказках) и т. д. Русский человек вообще склонен к созерцательности, размышлениям, подвержен настроению «неделания». Отказ от борьбы часто обосновывается бесполезностью оной, потому что наш мир уже «ад» или «царство антихриста». Основой этих пассивных настроений, так или иначе связанных с эсхатологией, является, по Трубецкому, ложный максимализм, т. е. пренебрежительное отношение к относительным ценностям. Конечно, мирской порядок есть ценность относительная и временная, но было бы ошибкой отрицать его ценность или отказываться от него.

Жизнь человека состоит из бесчисленного количества будничных дел. Выполняя их, мы создаём относительные ценности. Необходимая для нас пища, одежда, вообще

материальная составляющая нашей жизни плюс здоровье – это всё ценности относительные, но если мы не будем заботиться о пище для своих детей и родных, откажем им в медицинской или иной помощи, мы понесём безотносительную утрату [6, с. 296]. Философ считает, что забота о близких, любовь к Родине, даже просто качественное выполнение своих должностных обязанностей являются ступеньками к Абсолюту.

Таким образом, создавая относительные ценности человек, не замечая этого, «выковыливает тот свой человеческий образ, который либо перейдет в вечную жизнь, либо станет добычей второй смерти. Создание собственного своего образа по образу и подобию Божью и есть то подлинное, субстанциональное и творческое дело, к которому призван человек. Относительные ценности служат лишь средством для этого творчества» [6, с. 295].

Хотя Царствие Божие зарождается внутри отдельного человека, растёт там, ожидая готовности человечества, но приходит в мир с катастрофой. Благодаря крушению земных благ, надежд происходит духовный сдвиг в душе каждого человека. Именно в катастрофические эпохи проявляются абсолютные ценности, ибо «когда сгорает человеческое благополучие, гибнут относительные ценности, рушатся утопии – это всегда бывает признаком, что Царствие Божие близко, при дверях, потому что именно через отрешение от утопического и относительного человек сердцем приближается к вечному и безусловному» [6, с. 281].

Наступил XXI век, а мы опять говорим, что в русском национальном самосознании активно продолжают существовать и апокалипсические, и утопические, и антиутопические идеи. Сто лет назад Н. Бердяев писал по этому поводу: «Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисийская и аскетически-монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; готовность, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядованность и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безликий коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие, смирение и наглость, рабство и бунт» [1]. Это высказывание является стимулом для любого исследовате-



ля. Кто мы? Почему именно такие? Возможны ли альтернативы? Как замечательно сказал Э. Соловьев: «Прошлое толкует нас» [7, с. 1], поэтому попытки таких величайших русских

мыслителей, как Е. Трубецкой, понять и объяснить природу человека до сих пор актуальны и являются интеллектуальным наследием человечества.

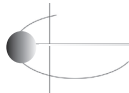
Список литературы

1. Бердяев Н. А. Русская идея. URL: <http://www.proza.ru/2014/01/29/633> (дата обращения: 10.03.2014).
2. Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 177 с.
3. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Мир книги, Литература, 2006. 416 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики / под ред. Е. П. Ситковского. М.: Мысль, 1975. 452 с.
5. Зеньковский В. В. История философии. Л.: Эго, 1991. В 2 т. 1027 с.
6. Трубецкой Е. Н. Избранное / сост., послесловие и комментарии В. В. Сапова. М.: Канон, 1995. 480 с.
7. Соловьёв Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.

References

1. Berdyaev N. A. Russkaya ideya URL: <http://www.proza.ru/2014/01/29/633> (data obrashcheniya 10.03.2014).
2. Berdyaev N. A. Smysl istorii. M.: Mysl', 1990. 177 s.
3. Berdyaev N. A. Samopoznanie (Opyt filosofskoi avtobiografii). M.: Mir knigi, Literatura, 2006. 416 s.
4. Gegel' G. V. F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. Nauka logiki / Pod red. E. P. Sitkovskogo. M.: Mysl', 1975. 452 s.
5. Zen'kovskii V. V. Istoriya filosofii. L.: Ego, 1991. V 2-kh t. 1027 s.
6. Trubetskoi E. N. Izbrannoe / Sost., posleslovie i kommentarii V. V. Sapova. M.: Kanon, 1995. 480 s.
7. Solov'ev E. Yu. Proshloe tolkuet nas: (Ocherki po istorii filosofii i kul'tury). M.: Politizdat, 1991. 432 s.

Статья поступила в редакцию 19.04.2014



УДК 165+11/12
ББК 87.22+ 87.21

Диана Владимировна Прокофьева,
кандидат философских наук,
Башкирский государственный университет
(450076, Россия, г. Уфа, ул. З. Валиди, 32)
e-mail: Janis-maverick@yandex.ru

Проблема системы ценностей в современной России

Данная статья посвящена проблеме системы ценностей в современной России. Характеризуя современное общество как «общество потребления», мы видим, как оно ущемляет человеческую личность и способствует упадку культуры и морали. Мы обращаемся к исследованиям Э. Кассирера и С. Л. Рубинштейна, уделявших большое внимание культурному отчуждению и нравственно отчуждённому человеку. Мы рассматриваем понятия и причины культурного, морального и нравственного отчуждения, применительно к современной российской действительности. В рамках этой проблемы выделяем ещё один важный аспект – отчуждение от ценностей образования и культуры. Здесь мы затрагиваем проблемы среднего и высшего образования, сегодняшнее несовершенство которых не снимает, а подчас и усиливает культурное и нравственное отчуждение человека и общества в целом. Также в статье мы анализируем, как менялась система ценностей в России в различные исторические периоды. Видя отсутствие адекватной системы ценностей в нашей стране в настоящее время, мы акцентируем внимание на тех ценностях и нормах, которые помогут объединению и сплочению российского общества, основываясь на идее надэтнической общности россиян.

Ключевые слова: ценности, системы ценностей, отчуждение, культурное отчуждение, нравственное отчуждение, отчуждение от ценностей образования

Diana Vladimirovna Prokofyeva,
Candidate of Philosophy,
Bashkir State University
(32 Z. Validi St., Ufa, Russia, 450076)
e-mail: Janis-maverick@yandex.ru

The Problem of Value System in Modern Russia

This article is devoted to the problem of values in modern Russia. Describing the modern society as a “consumer society”, we see how it infringes upon the human personality and promotes the decline of culture and morality. We appeal to research by E. Cassirer and S. L. Rubinstein, who paid more attention to people’s cultural estrangement and moral estrangement. We consider the concepts and reasons of cultural, moral and ethical estrangement in relation to contemporary Russian reality. Within this issue we underline another important aspect – the values of education and culture estrangement. Here we touch on the problem of secondary and higher education, their today’s imperfection does not solve, but sometimes reinforce the cultural and moral estrangement of people and society in general. In this article we analyze how the system of values changed in Russia in different historical periods. Seeing the lack of an adequate system of values in our country nowadays we focus on the values and norms which might help to fund and consolidate the Russian society.

Keywords: values, value system, estrangement, cultural estrangement, moral estrangement, the values of education estrangement.

Современное общество часто характеризуют как «общество потребления», в котором постоянное стремление к получению выгоды ведёт к полному обезличиванию человека и общества в целом. Впервые употребивший этот термин Э. Фромм пишет о нём так: «По-

требление было средством для достижения цели, т. е. счастья. Теперь оно превратилось в самоцель» [7, с. 181]. Такое общество насаждает свои стандарты и указывает человеку, что ему хотеть, какие потребности и каким образом удовлетворять. Оно постоянно до-



влечет над личностью, и это давление вызывает в человеке, по выражению голландского социолога и писателя Э. ван ден Хаага, «лихорадочную жажду деятельности» [1, с. 242]. Основным критерием ценности труда стало приобретение богатства, а не удовлетворение своей потребности в творчестве и самореализации, что привело к росту беспокойства, развитию ощущения тревоги. Вместе с тем, произошла подмена истинных потребностей человека в самореализации, в труде, в подлинно человеческом общении – ложными потребностями, проявлением животных устремлений. Кроме того, переход от традиционного к индустриальному обществу сопровождался ослаблением межличностных связей, возникал отрыв от корней и отчужденность от культуры, изолированность человека.

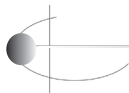
Своего расцвета общество потребления достигло в XX в. – веке стандартизации и повсеместной массовой культуры. Всё то, что создавалось для человека, удобства и облегчения его жизни, стало господствовать над ним, его сознанием и усилило жажду обладания. В этих условиях непрерывных изменений человеку необходимо постоянно осваивать мир и анализировать своё место в социальной реальности, осознавать своё понимание её, критически осмысливать ценностные ориентиры, предлагаемые ему социумом.

Немецкий философ и культуролог Э. Кассирер, размышляя о статье Г. Зиммеля «Понятие и трагедия культуры», писал о том, что «прогресс культуры приносит человечеству постоянно новые дары; но отдельная личность всё меньше и меньше в состоянии пользоваться ими» [3]. Действительно, «объём благ, которые производит наше культурное развитие, непрерывно возрастает; но именно в этом росте они перестают быть полезными для нас. Они становятся чем-то чисто объективным; некоторой предметной данностью, которую, однако, Я уже не может ни охватить, ни объять. Их многообразие и их непрерывно нарастающий вес удушают Я, так что из общения с культурой ему передается больше не сознание своей власти, а всего лишь сознание своего духовного бессилия» [3]. Здесь проходит тема культурного отчуждения, омассовления человеческой жизни, к которому приводит бездумное следование технологическому прогрессу, культ вещей и материальных благ. Напомним, что в рамках современного социально-философского дискурса «отчуждением» называют философскую категорию для обозначения обще-

ственного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их [2]. Культура, мораль и духовность, являющиеся результатом большой духовной работы человека и общества, призванные помогать и быть подспорьем человеку в тяжёлых кризисных ситуациях, сами находятся в современном обществе в состоянии нестабильном. Многие исследователи говорят об упадке культуры, ценностей, утрате духовных ориентиров в обществе и это отражается, в первую очередь, на личности. Мы характеризуем эту ситуацию как моральное, нравственное и культурное отчуждение.

Нравственно отчуждённый человек перестаёт производить ценности, поскольку они кажутся ему обременительными, устаревшими, ограничивающими его свободу, волю и индивидуальность. Кроме того, человек перестаёт реализовывать уже имеющиеся ценности. Он отчуждается от своей собственной морально-нравственной сущности, внутри него возникает конфликт между его отчуждённой сущностью и тем, каким он должен быть, по своим собственным представлениям, или же, по мнению общества. Всё это ведёт к усилению нравственного отчуждения от общественных норм. Нравственное отчуждение разделяет человека и окружающих, делает их чужими и непонятными друг другу, разводит по разные стороны баррикад. Зачастую, вместо помощи, поддержки и попытки понимания, человек встречает неодобрение, осуждение, что только усиливает этот разрыв.

Утрата связи человека с окружающим его миром, людьми, самим собой может быть результатом сложившихся обстоятельств, неподвластных индивиду. Но она может быть и сознательным выбором человека, своеобразным надломом, о чём и говорил отечественный психолог С. Л. Рубинштейн: «Это решающий, поворотный момент... Здесь начинается либо путь к душевной опустошённости, к нигилизму, к нравственному скептицизму, к цинизму, к моральному разложению... или другой путь – к построению нравственной человеческой жизни на новой, сознательной основе» [5, с. 366]. Причина такого выбора – не только деструктивный отказ от существующих моральных норм, но и поиск моделей новых, более совершенных человеческих отношений. Процесс этот бесконечен, поскольку и сегодня можно, уподобляясь Диогену Синопскому, «искать человека». Безусловно,



такой путь более сложен, потому его выбирают только рефлексирующие, ищущие люди.

Проблема отчуждения от моральных, нравственных и культурных ценностей – одна из самых актуальных для современного российского общества. Безусловно, ценности и нормы складываются не в течение нескольких лет, их становление – это долгий процесс. Формируются они под воздействием определённого жизненного уклада, идеологии, в течение долгих исторических периодов, процесс этот идёт одновременно и «сверху» и «снизу», т. е. как на уровне государства, так и самого общества. На индивидуальном уровне ценности закладываются в самом детстве и «отшлифовываются» в юношеский период.

В эпоху царской власти патриархальный уклад, сильная роль религии в менталитете и сознании русского народа дала основание для создания так называемой теории официальной народности, базировавшейся на тезисах «Православие, Самодержавие, Народность», которые предлагались как три столпа, фундировавших и объединявших страну и людей. С приходом советской власти был разрушен старый уклад, потребовалась и новая система ценностей. Ею стала ориентация на идеалы социализма, сплочённость, веру в светлое будущее. Безусловно, они вдохновляли и объединяли людей, спровоцировали подъём в обществе, однако в конечном итоге не смогли уберечь страну от распада. «Перестройка» в 80-х годах XX в. началась под лозунгами реформ, которые сохранили бы накопленный позитивный потенциал и динамизировали общественное развитие на основе новых, «человекообразных» стимулов. В итоге советские ценности были разрушены и объявлены несостоятельными и дискредитировавшими себя, однако, на их место не была предложена сколько-нибудь адекватная новая система ценностей. Современная Россия, вступив в 90-е годы прошлого столетия на путь политических и социальных реформ, с одной стороны, стремится включиться в современный мир, отказывающийся от одномерных представлений об индустриальном, экономическом, техническом и научном развитии человечества. С другой стороны, она не может опереться на твердую почву социальных и культурных форм, воспроизводящих общественную систему, на элементарную согласуемость действий и помыслов людей в их повседневной жизни.

На наш взгляд, отчуждение от ценностей, которому необходима серьёзная альтернатива, является одной из основных проблем со-

временного российского общества. И один из её важных аспектов, дебатированных отечественными обществоведами, – отчуждение от ценностей образования и культуры.

Существует точка зрения, что в современной России затруднительно получение высшего образования при росте спроса на него, чему способствует возрастание количества платных и элитных школ, платных вузов, факультетов, низкие стипендии у студентов и зарплаты у преподавателей. Это становится причиной того, что молодые люди либо идут работать сразу после окончания школы, либо продолжают обучение не в том вузе, в котором хотели бы. Это ведёт к ущемлению существенных характеристик индивида, опять-таки к его отчуждению. Мы можем согласиться с тем, что перечисленные факторы влияют на качество образования. Также, безусловно, мы соглашаемся, что выбирая не ту специальность, на которой хотелось бы учиться, молодой человек ущемляет себя, не даёт развиваться своей внутренней сущности, тем своим сторонам и талантам, которые хотел бы развить. Но причина, по нашему мнению, кроется в несовершенстве системы образования. Во-первых, оканчивая школу в 17–18 лет, молодой человек редко может твёрдо сказать чего он хочет от жизни, какой сфере деятельности посвятить свою жизнь. Сильно сказывается недостаток профориентационной работы в школе и, конечно же, моральная незрелость самих подростков. Известно, что европейские и американские дети оканчивают школу позже, в этот временной период развития человека два-три года могут изменить его взгляд на какие-то вещи и мир в целом, переориентировать его.

Второй фактор, на наш взгляд, культ высшего образования, который захватил страну. В наше время сформировалось представление, что человек без высшего образования имеет статус человека «низшей касты». Этот культ навязывается детям родителями и обществом и преподносится как необходимая ступень в социальной лестнице. При этом довольно редко обосновывается истинное назначение высшего образования – развитие человека, получение им специальных навыков, самореализация, дальнейший рост и обретение гармонии с самим собой. Молодые люди получают высшее образование «для галочки» и обретения нового статуса работающего человека. Зачастую вуз и специальность для подростка выбирают его родители, мотивируя это престижностью будущей профессии, размером зарплаты или же возмож-



ностью пристроиться «по благу», обладая данным дипломом. Здесь мы соглашаемся с точкой зрения, что молодой человек может попросту не развить в себе определённые задатки, что травмирует его личность. Общественное мнение и погоня за определённым социальным статусом способствуют отчуждению личности от своей истинной природы [4]. Отношение к высшему образованию и диплому о его наличии, безусловно, должно быть пересмотрено в обществе.

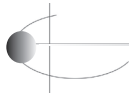
Процесс правильного воспитания детей должен начинаться с раннего возраста. Конечно же, это – задача и родителей, и высококвалифицированных, подготовленных кадров, которые должны быть заинтересованы в процессе и результате своего труда. Здесь дискуссионным моментом является введение системы единого государственного экзамена, построенного по принципу тестов. В идеале ЕГЭ должны учить рассуждать логически в поисках правильного ответа, однако зачастую эта логическая цепочка опускается и выбор верной «буквы» в ответе становится самоцелью. Образовательный процесс утрачивает свою творческую составляющую. Для получения оценки нужно лишь знать определённый набор фактов и уметь решать задания по выученному заранее механизму. Учащихся не интересует творческий поиск, их не увлекает процесс, поскольку они обучены лишь несложным стандартным процедурам выбора верного ответа из предложенных вариантов. Хочется верить, что далеко не все педагоги ограничиваются подобной схемой преподавания, ведь истинная высокая духовная организация педагога-наставника, стоящая на ступень выше материальных приоритетов, является образцом для воспитуемых.

Обращаясь к вопросу культурного отчуждения нельзя не отметить, что в нашей стране господствует культурный конформизм, поскольку точка зрения большинства, сценарий, выстроенный по формуле «американской мечты» главенствует в обществе и задаёт жизненные ориентиры. Культурная составляющая, которая призвана развивать личность, помочь ей найти и раскрыть себя, постепенно отходит на второй и план и интересует меньшинство. Жажда обладания и культ материального благополучия, который вызван отсутствием оно, навязывается нам извне – по телевизору, во всевозможной рекламе и так далее. Чтобы соответствовать определённому статусу, нужно иметь конкретную марку машины, часов, определённый уровень зарплаты. Привычка «соответствовать статусу»

идёт как раз из детства, когда нас учат как правильно себя вести, одеваться, как выражать себя, чтобы соответствовать статусу мальчика или девочки, ребёнка из хорошей семьи, приличного человека и т. п. С детства мы следуем немотивированным, в большинстве своём, стереотипам, которые диктуют нам сверху, и мы продолжаем идти по этому пути по инерции, часто не задумываясь о логическом объяснении своих действий, о выяснении собственных желаний и мотивировок, руководствуясь стандартным «так принято». Заглушение своей сущности становится вполне естественным состоянием человека, в котором он вполне комфортно себя чувствует. Однако реализация необходима. И в этом случае помощь опять-таки приходит извне, из масс-медиа, которые навязывают нам новый культ – культ потребления. Он захватил Америку и Европу уже с 60–70-х годов XX века и со стандартным запаздыванием добрался и до России. Со всех сторон нам твердят, что просто необходимо купить ту или иную вещь, чтобы почувствовать себя счастливым, избавиться от проблем, приобрести больше свободного времени. Парадокс состоит в том, что человек тратит это же свободное время на просмотр телевизора или очередного рекламного ролика про столь необходимый ему продукт или вещь...

По аналогии с западным обществом, всё большей популярностью в нашей стране стали пользоваться телешоу, выставляющие напоказ чужую жизнь с её болью, слезами, грязью, – это вершина пошлости и цинизма. Однако люди с удовольствием поглощают эту продукцию, делая рейтинги телеканалов и подобным передачам, что говорит о смещении системы ценностей, о нравственной деградации общества.

Поборники нравственности бьют тревогу, говоря о моральном разложении общества, которое начинается уже в школе. Они категорически против введения в школах программы по половому воспитанию детей. В этом есть определённое здоровое зерно, ведь реализуя подобные программы, мы не прививаем детям такие ценности как семья, взаимоуважение полов. Понятно, что внедрением таких программ правительство пытается идти в ногу со временем и приспособиться к изменяющимся условиям и нормам жизни, но, на наш взгляд, это односторонний подход. Он будет способствовать лишь усилению отчуждения, ориентации общества на потребление, где объектом потребления будет выступать уже человек. Меры должны



предприниматься синхронно – и воспитание в детях вечных ценностей, но и соотнесение их с современными жизненными реалиями. По мнению духовенства, такое отчуждение от нравственных и религиозных норм приведёт к тому, что наше общество опустится на духовное дно. Курс на либерализацию общества зачастую оборачивается вседозволенностью и распущенностью. Семья для человека – это небольшой оплот для него, «тихая гавань», где он может быть собой и найти поддержку, и, видя, как этот оплот пытаются разрушить, нельзя не бить тревогу.

Преодоление культурного и ценностного отчуждения выражается и в поддержке государством религиозных праздников, которые спланивают людей, обращают их к своим истокам, заставляют задуматься об истории, духовности, стимулируют переоценку ценностей. Религиозные праздники способствуют сближению людей, независимо от их статуса, возраста, материального положения. Однако это лишь одна попытка решения данной проблемы, которая, к тому же, не всегда воспринимается позитивно.

Любое действие, оказывающее давление, рождает противодействие. Не исключение и сфера морали и нравственности. Отчаянные попытки представителей Думы создать новую систему ценностей и призывы к возвращению «исконно русского» уклада жизни выглядят всё более абсурдными. Очевидно, что даже, если ценности патриархальной России XVIII века будут закреплены на законодательном уровне, они не найдут под-

держки в обществе, которое шагнуло из тех времён далеко вперёд, это может вызвать новую волну недовольства и протестов.

По мнению И. В. Фроловой, «базовыми ценностями и принципами в полиэтничной России, способствующими подлинному вовлечению людей в жизнь своего Отечества, могут быть только общегражданские ценности, разделяемые людьми разных социальных групп, национальностей и конфессий. Стремление отдавать предпочтение в государственной политике ценностям какой-либо одной социальной или национальной группы может привести к нарушению гражданского мира, расколу общества» [6]. Сама идея надэтнической общности россиян, которая должна заменить собой существовавшую некогда общность «советский народ», дольно часто в последнее время высказывается различными исследователями.

Мы исходим из того, что российская надэтническая идентичность должна поддерживать идею этнокультурного многообразия России через развитие не только общегражданской культуры, но и поликультурности, так как только в многообразии этнических и религиозных традиций, социального и культурного опыта, мировоззрений заключена конструктивная сила российского общества. Это поможет преодолению культурного, морального, нравственного отчуждения, даст возможность сплотить российский народ, и продолжит формирование крепкого единого общества и государства.

Список литературы

1. Ван ден Хааг Э. И нет меры счастью и отчаянью нашему / пер. Р. Облонской // Иностранная литература, 1966. №1. С. 240–242.
2. Всемирная энциклопедия: Философия / гл. научн. ред. А. А. Грицанов. М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. 753 с.
3. Кассирер Э. Логика наук о культуре. URL: <http://filosof.historic.ru/books/> (дата обращения: 10.04.2014).
4. Немировский Д. А. Проблема культурного отчуждения молодежи в контексте современного российского общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Новосибирск, 1998. 24 с.
5. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. 512 с.
6. Фролова И. В. Ценности современного российского общества: на пути к новой парадигме // Экономика и управление: научно-практический журнал. 2010. № 1. С. 53–58.
7. Фромм Э. Здоровое общество / пер. с англ. Т. Банкетовоной. М.: АСТ; Хранитель, 2006. 539 с.

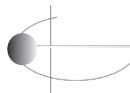
References

1. Van den Khaag E. I net mery schast'yu i otchayan'yu nashemu. Per. R. Oblonskoi. // Inostrannaya literatura, 1966. №1. S. 240–242.
2. Vsemirnaya entsiklopediya: Filosofiya. / Gl. nauchn. red. A. A. Gritsanov. M.: AST, Mn.: Kharvest, Sovremenniy literator, 2001. 753 s.



3. Kassirer, E. Logika nauk o kul'ture. URL: <http://filosof.historic.ru/books/> (data obrashcheniya: 10.04.2014).
4. Nemirovskii D. A. Problema kul'turnogo otchuzhdeniya molodezhi v kontekste sovremennogo rossiiskogo obshchestva: fvtoref. Dis. ... kand. filos. Nauk. Novosibirsk, 1998. 24 s.
5. Rubinshtein S. L. Bytie i soznanie. Chelovek i mir. SPb.: Piter, 2003. 512 s.
6. Frolova I. V. Tsennosti sovremennogo rossiiskogo obshchestva: na puti k novoi paradigme // Ekonomika i upravlenie: nauchno-prakticheskii zhurnal. 2010. № 1. S.53–58.
7. Fromm E. Zdorovoe obshchestvo / Erikh Fromm; per. s angl. T. Banketovoi. M.: AST; Khranitel', 2006. 539, [5] s.

Статья поступила в редакцию 15.04.2014

УДК 008
ББК 71

Дмитрий Валентинович Сергеев,
кандидат культурологии, доцент,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул.Александро-Заводская, 30)
e-mail: dvsergeev@inbox.ru

Профессионализация производства культурных текстов в контексте современных социокультурных трансформаций¹

Сегодня трансформация культурно-семантической сферы совпала с изменениями индустриального общества: становление техноструктуры, бурное развитие техники, модификации рынка труда, изменение социально-возрастной структуры общества, глобализация и интенсификация межкультурного взаимодействия и ряд других. Эти процессы обусловили профессионализацию культурно-семантической сферы. Современное общество нуждается в специалистах, чья профессиональная деятельность связана с созданием культурных текстов, культурных языков и кодов, с семантическим сопровождением и оказанием интерпретативной помощи разным группам населения. В то же время происходит деэлитаризация профессий культурно-семантической сферы. В условиях интенсификации информационных потоков, межкультурного взаимодействия человеку каждодневно приходится сталкиваться с возникающими культурно-семантическими проблемами. По этой причине компетенции, связанные с прочтением культурных текстов, востребованы представителями различных социокультурных сегментов общества в повседневных практиках. Анализ образовательных программ ведущих университетов мира подтверждает всё возрастающую роль и востребованность культурно-семантических профессий, которые предполагают оказание интерпретативных и коммуникативных услуг разным категориям людей. Особенно востребовано семантическое посредничество в условиях тесного сближения культуры и нарастающих процессах глобализации.

Ключевые слова: культурный текст, культурная семантика, социокультурные проблемы производства культурных текстов, информационное общество, образовательные программы, рынок труда.

Dmitry Valentinovich Sergeyev,
Candidate of Culturology, Associate Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: dvsergeev@inbox.ru

Professionalization of the Cultural Text Production in the Context of Contemporary Social and Cultural Transformations²

Now the transformation of the cultural and semantic sphere coincided with changes in industrial society: emergence of the techno-structure, rapid development of technology, labor market modifications, changes in the social and age structure, globalization and the intensification of cross-cultural interaction and several others. These transformations determined the professionalization of cultural semantic sphere. Modern society requires experts whose professional activities are related to the creation of cultural texts, semiotic and cultural codes, to semantic help and interpretive assistance of some social groups. At the same time the professions of cultural semantic sphere are democratized. The intensification of information flows and intercultural communication makes a person face daily emerging cultural and semantic problems. For this reason the competences related to reading cultural texts play very important role in various segments of society in everyday practices. The analysis of educational programs in world's leading universities confirms growing role and relevance of cultural semantic professions which suppose to provide

¹ Работа выполнена в рамках Государственного задания вузу Минобрнауки №2014/255 «Фундаментальные проблемы современного социального знания: культурные смыслы в экологических дискурсах».

² Work is performed within the State task to higher education institution of the Ministry of Education and Science No. 2014/255 "Fundamental problems of modern social knowledge: cultural meanings in ecological discourses".



different social groups with interpretive and communicational services. Semantic helper is especially needed in the context of insensitive cultural interaction and a increasing process of globalization.

Keywords: cultural text, cultural semantics, social and cultural problems of cultural text production, information society, educational program, labor-market.

Цель данной работы – показать, что профессионализация сферы семантического производства связана с общими тенденциями становления нового типа социальных отношений, трансформацией экономической сферы и рынка труда. Ранее языки культуры и правила их использования определялись двумя важнейшими характеристиками: конвенциональность и стихийность. Первая характеристика указывает на социальную договоренность и наличие разделяемого всеми членами коллектива, зачастую молчаливого, согласия по поводу используемых знаковых систем. Это важно, поскольку смыслы знаков должны быть понятны всем членам социального коллектива. Вторая характеристика указывает на качество этой договоренности, которая складывалась в течение нескольких поколений, отобравших наиболее эффективные и удобные на тот момент истории формы обозначения. Языки культуры порождались всем коллективом, и в его ведении находились процедуры надзора за правильностью их использования. Сейчас эта деятельность сосредоточена в руках профессионально подготовленных специалистов.

Социокультурные трансформация конца XX и начала XXI вв. осуществляются в особых условиях. Они практически незамедлительно оказываются в поле научной рефлексии и становятся объектами анализа со стороны многочисленных специалистов из разных научных направлений. Интенсификация социокультурных изменений оказалась практически полностью синхронизирована с интенсификацией их научного осмысления. Изучая процессы, происходящие в обществе и культуре в этот период времени, исследователь имеет возможность использовать как факты, непосредственно взятые из самой социокультурной реальности, так и уже готовые результаты научного анализа. Таким образом, мы обратимся к работам учёных, в которых уже выделены наиболее существенные изменения общества и дана им оценка.

Теоретики и практики сходятся во мнении, что социокультурные процессы, особенно во вторую половину XX в., отличаются особой интенсивностью протекания и фундаментальностью последствий. Разные авторы связывают характер этих перемен с разными причинами. Д. Гэлбрейт, указывая на самую

заметную и очевидную причину перемен («применение всё более сложной и совершенной техники в сфере материального производства»), тем не менее отмечает взаимобусловленность и взаимосвязанность выявляемых изменений, что и является целью его работы, а в качестве первопричины перемен в других сферах общества он называет «экономические изменения» [2, с. 15–16, 19, 23, 24].

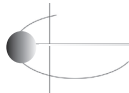
Перечислим основные перемены в социокультурной системе:

– становление постиндустриального общества на основе формирования сервисной экономики (Д. Белл) [1, с. 18];

– «огромное и все возрастающее материальное могущество самого человека» [3, с. 64], демографический взрыв, нарушения экологического равновесия, превращение техники в главный фактор изменений на Земле, «стремительный характер этого лавинообразного человеческого прогресса» [3, с. 71] (А. Печчеи);

– бурное развитие техники и технологий, «специализация рабочей силы и производственного процесса» [2, с. 62], перемещение источника экономической и политической власти «от капитала к организованным знаниям» [2, с. 97], система образования как средство эмансипации, скептицизма и плюрализма (Д. Гэлбрейт);

– зарождение цивилизации Третьей волны, глубокие трансформации бюрократического аппарата и политического устройства государств, становление новых картин мира и разнообразных образов жизни, экологический кризис, угроза терроризма, введение энергосберегающих технологий и переход от эксплуатации невозобновляемых источников энергии к эксплуатации возобновляемых, внедрение информатизации практически во все сферы жизнедеятельности, уравнивание в правах женщин и выделенных по различным критериям меньшинств, «демассификация» сфер массового общества (масс-медиа, промышленного производства, профессий, культурных ценностей, моральных установок и пр.), «возрастание абстрактности производства» [5, с. 301], децентрализация управления и производства, становление новых форм семейных отношений помимо существующей ядерной семьи [5], ускорение темпов пе-



ремен и изменений, ведущих к ощущению «столкновения с будущим» [4] (Э. Тоффлер); системы богатства на основе услуг, мышления, знаний и профессионализма; преобладание в обществе горизонтальных организаций, сетевых и альтернативных структур; сменяющие друг друга волны глобализации, деглобализации и реглобализации, старение населения [6] (Э. Тоффлер, Х. Тоффлер);

– и т. д.

Можно продолжить перечень происходящих трансформаций и список авторов, занимающихся их анализом. Однако количество и характеристики перемен, выделяемые разными исследователями, будут повторяться. Разнятся причины, называемые в качестве побуждающих к изменению факторов, и оценки событий. Иногда мнения исследователей по одному и тому же событию отличаются диаметральной противоположностью, что даёт нам абсолютно противоречивые выводы относительно конкретного изменения.

Однако нас интересуют суждения учёных, относящиеся непосредственно к предмету нашего исследования. Д. Гэлбрейт, доказывая, что власть переместилась от капитала к организованному знанию, демонстрирует механизм управления этими специализированными знаниями и потоками информации на крупных предприятиях. Одним из промежуточных выводов, к которым приходит Д. Гэлбрейт, является утверждение, что в условиях функционирования современных корпораций выработка решений и управление потоком информации носит групповой характер. Для обеспечения координации деятельности работников, носителей специализированных знаний и узконаправленной информации, возникает потребность в специалистах. Учёный вводит термин «техноструктура», чтобы обозначить многочисленную группу специалистов, «кто обладает специальными знаниями, способностями или опытом группового принятия решений», кто реально (в отличие от администрации) «направляет деятельность предприятия, является его мозгом», в конечном счёте всех тех, «кто участвует в процессе принятия решений группой или в организации, которую они составляют» [2, с. 105–110, 117]. Становление и развитие техноструктуры побудили к росту числа педагогов и учёных, которые готовят кадры для неё или сами являются членами этой системы [2, с. 402]. Тем самым техноструктура как ядро современной корпорации напрямую смыкается с главными и непосредственными производителями культурных текстов в современном обществе. Из

утверждения о том, что «поскольку цели техноструктуры охватывают все области жизни» [2, с. 522], сделаем предположение, что профессионализация неизбежно охватывает все сферы человеческого бытия, включая досуг, праздничную культуру и т. п.

Э. Тоффлер представляет процесс порождения текстов в обществах Третьей волны как лавинообразный: «Чем меньше рабочих в богатых странах занято в материальном производстве, тем больше людей нужно для того, чтобы создавать идеи, патенты, научные формулы, документы, счета-фактуры, планы реорганизации, картотеки, дела, производить исследования рынка, торговые презентации, письма, графики, юридические обоснования, инженерные спецификации, компьютерные программы и сотни других видов данных или знаковой продукции» [5, с. 301]. Однако, как считает футуролог, этот процесс начался на исходе индустриализма и является характерным для конца эпохи Второй волны. Прежде всего, учёный критикует увеличение бумажной коммуникации, которая, по его мнению, является признаком неэффективности индустриальной экономики и в ближайшем будущем должна радикально трансформироваться.

Таким образом, увеличение числа специалистов, занятых в производстве культурных текстов, совпадает с общей тенденцией расширения непромышленного сектора экономики. Бурное развитие новейшей техники позволило повысить продуктивность при одновременном сокращении занятых людей. Министерство труда, занятости и здоровья Французской республики опубликовало в 2011 г. анализ изменений, произошедших в сфере занятости с 1980 по 2009 г. во Франции [18]. Причиной глобального сдвига в структуре профессий является продолжающееся сокращение занятости в области промышленного производства и расширение непромышленного сектора. При том, что уже в начале 1980-х гг. на третий сектор приходилось 65 % от общего количества работающих людей, в 2009 г. эта цифра составила 76 %. Технологизация производства коснулась не только сельского хозяйства, где за 25 анализируемых лет сократилось свыше миллиона рабочих мест, но и сферу производства культурных текстов, например, полиграфическую промышленность, где менее масштабное сокращение (42 000 рабочих мест) произошло из-за бурного развития цифровых технологий. Она же определила реструктуризацию секторов промышленности, отвечающих за тех-



ническое сопровождение электронной и информационной продукции. Так, сократилось количество операторов (11 000 человек), но увеличилось число инженерно-технических работников (295 000 человек). Значительным преобразованиям подверглись другие сферы культурно-семантического производства, где наблюдается рост числа специалистов: коммуникация, информация и визуальные искусства (265 000 человек), образование (240 000 человек), научные исследования (221 000 человек).

Влияние технического прогресса на культурно-семантическую сферу может быть опосредованным. Успехи в естественных и медицинских науках дают возможность увеличить продолжительность жизни населения и обеспечить относительно высокую социальную активность людей пожилого и старческого возраста. Согласно прогнозу Министерства труда США [15], в ближайшем будущем увеличится количество рабочих мест в сферах, связанных с социальной помощью на дому (Personal Care Aides), с обеспечением медицинского сопровождения на дому (Home Health Aides). Они занимают второе и третье место в списке самых востребованных профессий в наступившем десятилетии, что увеличит к 2022 г. количество занятых в этих сферах на 49 % и 48 % соответственно.

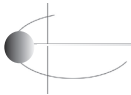
На первом месте, по оценкам американского министерства, стоит профессия психолога в сфере промышленного производства. Количество таких специалистов должно возрасти к 2022 г. на 53 %. Эта тенденция – сбывающееся пророчество Э. Тоффлера, предсказывавшего снижение взаимозаменяемости занятий в обществах Третьей волны, когда профессионалы «приходят на свои рабочие места с острым осознанием своих этнических, религиозных, профессиональных, сексуальных, субкультурных и индивидуальных различий» [5, с. 367].

Замыкает пятёрку профессий, потребность в которых будет только расти, переводчик. Количество специалистов в области устного, письменного и сурдопереводов к 2022 г. должно увеличиться на 46 %. Отметим особо, что профессия переводчика сильно эволюционировала за последнее время. Переводчик не просто осуществляет синхронный или литературный перевод с одного языка на другой. Теперь это культурный медиатор, значимый посредник между культурами. Во многом он занимается сближением культурных смыслов, выраженных в разных культурных знаковых системах. Глобализация и интенсификация межкультурных контактов приводят к все более осязаемому наличию инокультурного элемента в ранее считавшихся гомогенными и моноэтническими обществах. Это определяет востребованность специалистов по адаптации и инкультурации иммигрантов в общество, побуждает к профессиональному занятию культурно-семантическим посредничеством.

Готовность к коммуникации является одной из важнейших черт современного типа общества. Социум стал профессионально готовить семантических медиаторов, «текстовых» адаптеров, осуществляющих консультирование для сопряжения семантик разной социокультурной природы. С одной стороны, это следствие роста профессионализации всех сегментов общества и развития понятной узкому кругу профессионалов лексики. С другой стороны, существует необходимость профессиональной помощи и компетентной поддержки людей, плохо ориентирующихся в условиях широкого выбора собственных жизненных стратегий. Этим профессионалом Э. Тоффлер предложил назвать «организаторами жизни» [5, с. 578].

Семантический посредник востребован в разных социокультурных сферах. Приведём примеры на основе анализа актуального перечня профессий и рабочих мест (*Le Répertoire opérationnel des métiers et des emplois*), составленного Службой занятости Франции [17]. Так, в сфере страхования выделены две особые профессиональные области: консультирование клиентов в области страхования (*Conseil clientèle en assurances*) и управлении в области страхования (*Rédaction et gestion en assurances*). Первая область направлена на информирование и консультирование клиентов, продвижение банковских продуктов и услуг, составление документов, вторая – на подготовку официальных документов в сфере страхования и информирования клиентов. Услуги семантического медиатора обнаруживаются в любом виде профессиональной деятельности. Например, выделена профессиональная область – консультирование в сфере похоронных услуг (*Conseil en services funéraires*), что предполагает надзор за организацией похорон и погребальной церемонии усопшего согласно пожеланиям семьи, особым протоколам и требованиям санитарных и иных надзорных служб, погребальным ритуалам культуры умершего [16].

Другим фактором профессионализации производства культурных текстов выступает развитие средств массовой информации.



На предыдущих стадиях развития человек получал «самодельные» сообщения. Члены современного общества практически всегда сталкиваются с заранее обработанной, «спроектированной» информацией [4, с. 188]. На разных уровнях она отбирается и систематизируется редакторами в специально разработанной для этого форме. Возникает ощущение, что нас лишают возможности прикоснуться непосредственно к источнику информации, который мы воспринимаем как непосредственный генератор смыслообразования. Однако в современной ситуации мы не способны охватить всё многообразие этих источников. Как следствие, возникают профессии, связанные с изданием печатной, визуальной, аудио и другой текстуальной продукции. Количество этих профессий растёт по нескольким причинам. Во-первых, внедряется новая техника, и совершенствуются средства коммуникации. Во-вторых, происходит процесс «локализации» культурных семантик, обусловленный возрастающей потребностью в микронарративах, что, в свою очередь, сказывается на разнообразии и узкой профессионализации разных видов деятельности. Согласно перечню профессий Министерства труда, занятости и здоровья Франции сфера издательства и коммуникации насчитывает восемь профессиональных групп: организация деятельности мультимедиа сайтов; написание произведений и книг; коммуникация; разработка содержания мультимедиа; управление издательской деятельностью; журналистика и медиаинформация; организация мероприятий; перевод и переводческая деятельность. В свою очередь эти группы подразделяются на ряд профессий. В частности, деятельность по написанию произведений и книг предполагает следующие профессии: киносценарист-переводчик, автор заметок, автор комиксов, автор драматических произведений, автор юмористических произведений, автор литературных произведений, автор-писатель, автор-писатель в мультимедийных средах, автор-киносценарист, биограф, литературный биограф, автор диалогов, главный сценарист, писатель, писатель на общественные темы, эссеист, либреттист, поэт-песенник, поэт, писатель-романист, сценарист, сетевой автор (копирайтер) [14]. Подобное разнообразие и кажущаяся избыточность связаны с определением конкретных семантических компетенций для каждой деятельности.

Отдельные профессии связаны с созданием особого культурного кода, своего рода

параллельного культурного языка. У. Эко приводит пример из практики психоаналитика. Он утверждает, что установление на уровне референта метонимических связей, не существующих изначально в культурном багаже пациента и специалиста, представляет собой «сотворение кода» [9, с. 141].

Однако профессионализация инфосферы современного общества вовсе не предполагает элитаризацию производства культурных текстов и интерпретативных практик. Наоборот, речь идёт о формировании культурно-семантических компетенций у широкого круга людей из разных социальных групп. По сути, происходит деэлитаризация профессиональной деятельности в культурно-семантической сфере, появление которой относится к становлению индустриального общества. В тот период владение знаниями в области инфосферы наделяла профессионалов особой институциональной властью [См.: 7; 8]. Теперь они становятся не идеологами и «серыми кардиналами» вершителей человеческих судеб, но помощниками и консультантами. Супруги Тоффлер утверждают, что в условиях свободной циркуляции и социальной доступности информации человек чаще способен находить ответы на вопросы без обращения к специалистам [6]. При наличии Интернета, популярной литературы, справочников и руководств (то, что обычно называется «литература для чайников») человек способен справиться с вызовами и проблемами без специально подготовленных консультантов. Однако для этого необходимо обладать семантическими компетенциями. Не будучи специалистом во всём, человек должен формировать навыки ориентации в потоке неизвестной ему ранее информации. Анализ образовательных программ ведущих университетов мира показывает направленность образовательных программ на формирование культурно-семантических компетенций у широкого ряда специалистов социогуманитарного профиля.

В образовательную программу по философии Гарвардского университета на 2013–2014 учебный год введена новая дисциплина «Моральные проблемы» (Moral Dilemmas), содержание которой заключено в освещении широкого круга злободневных вопросов: «Введение в вопросы моральной философии, относящиеся к осмыслению повседневной жизни. Также включены вопросы, затрагивающие проблемы смерти, самоубийств, эвтаназии, абортов, войны, терроризма, эксплуатации, бедности, ограниченности ресур-



сов, будущих поколений, неразумных животных, секса и расы» [20]. С одной стороны, поднимаемые проблемы всегда находились в центре философских размышлений. С другой стороны, заметен перенос внимания именно на проблемы современности в их каждодневной актуализации, с возможностью участия подготовленных специалистов в осмыслении, объяснении, разработке решений этих проблем. Очевидна цель дисциплины: подготовка профессионала, готового производить тексты, метанарративы по перечисленным проблемам, которые отражают результат их рефлексии со стороны субъектов общества.

Другой новый вводный семинар «Этическая теория» обращается к проблемам повседневности и прикладным вопросам современной культуры: «Изучение основных направлений в этической теории. Часть тем касается природы добра, добродетели (например, справедливость, щедрость, смелость), долга, удовольствия, счастья и практической рациональности. Рационально ли быть справедливым? Могут ли несправедливые люди быть счастливыми? Достаточно ли для счастья быть добродетельным? <...>» [21].

Существуют курсы, напрямую связанные с подготовкой специалистов для осуществления межкультурных контактов. Новый вводный семинар «Философия без границ: Индия и Европа» рассматривает единство буддистской и европейской философий в решении схожих проблем, в частности: «... Что есть Я? Что Я могу знать? Что действительно существует? Есть ли Бог (или боги)? Что означает праведная жизнь?...» [22].

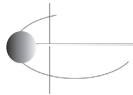
Практико ориентированные профессии насыщены дисциплинами, формирующими культурно-семантические компетенции. В частности, программа подготовки социологов Гарвардского университета предполагает изучение дисциплины «Внешние эффекты экономической деятельности и социальная организация города» [23]. Курс рассказывает о социальной организации современного города, гендерных, культурных, расовых и символических аспектах социального ландшафта города. Очевиден образовательный результат – способность интерпретировать социокультурную организацию города в качестве культурного текста, носителя культурных смыслов и значений. Дисциплина в целом позволяет формировать навыки анализа любого социокультурного явления в качестве культурного текста.

Похожие навыки необходимы для раскрытия социокультурных проблем здоровья,

что отражено в содержании дисциплины «Неравенство в системе здравоохранения» [24]. Отдельное внимание уделяется проблемам преодоления культурной, расовой и гендерной дистанции. Культурная интеграция мигрантов и их адаптация в принимаемом обществе, различные программы и средства культурной ассимиляции (что предполагает использование практик семантической медиации) раскрываются в рамках дисциплины «Социология миграции» [25], «Расовые и этнические отношения» [26]. Подробно изучаются афроамериканские сообщества, социокультурные проблемы афроамериканских семей, качество образования в афро-американских сообществах, особенности расовой структуры современного американского общества и средства преодоления разнообразных расово-культурных дистанций в США [11].

В целом современные образовательные программы нацелены на формирование компетенций проектирования различных семантических-семантических систем для вспомогательных и реабилитационных мероприятий. В этом отношении интересен семинар «Культурные факторы», изначально включённый в образовательную программу «Эстетическое и интерпретативное понимание» [10]. Но авторы курса мыслят его как полезный для разных специальностей. В аннотации перечисляются другие направления: медицина, юриспруденция, инженерные специальности, бизнес, управление и т. д. Содержание формирует представления об искусстве как особой знаково-семантической системе, обладающей социальным ресурсом для профессионального роста.

Образовательная программа по искусству Калифорнийского университета в Беркли на 2013–2014 учебный год целенаправленно формирует представления об искусстве как знаково-когнитивной системе: «Введение в визуальное мышление» (Introduction to Visual Thinking), «Язык рисунка» (The Language of Drawing), «Язык рисования» (The Language of Painting), «Смешанные среды / Керамика» (Mixed Media/Ceramics), «Временные структуры: видео и исполнение» (Temporal Structures: Video and Performance) [12]. В отдельную группу могут быть отнесены предметы, раскрывающие проектирующую и развивающую природу отдельных направлений искусства: «Спецсеминар: медиа в социальных изменениях» (Special Topics: Media for Social Change), «Искусство, медицина и инвалидность» (Art, Medicine and Disability), «Продвинутый курс цифровой фотографии»



(Advanced Digital Photography) и пр. В целом образовательная программа закладывает представление о прикладном характере семантических практик, о потенциале знаковых систем в решении социокультурных проблем.

Образовательная программа по политологии также предполагает подготовку специалистов, способных реализовывать на определённом уровне культурно-семантический анализ. Спецсеминар по политической теории «Демократия и разнообразие» (Special Topics in Political Theory: Democracy and Diversity), согласно заявленной аннотации, предполагает овладение «глубоко междисциплинарным подходом», опирающимся на методы из различных наук «от философии, истории и литературы до социальной антропологии и этнографии» [27]. Другой аспект культурно-семантической подготовки будущих политологов заключается в изучении влияния массмедиа на политическую культуру страны, формирования политической культуры различными коммуникационными средами, что отражено в содержании дисциплины «Массмедиа и американская политика» (Mass Media and American Politics) [19]. По сути, речь идет о способности специалиста-политолога рассматривать явления политики в качестве культурного текста.

Профессионализация сферы производства культурных текстов опирается на финансовую поддержку со стороны государства и других институтов гражданского общества. Во Франции 11 октября 1946 г. был создан Национальный фонд литературы, призванный оказывать финансовое содействие французским деятелям в области литературы. В 1973 г. он переименован в Национальный центр литературы, а в 1993 г. в Национальный центр книги, что показывает последовательное

расширение направлений его деятельности и смещение фокуса внимания. Институт, изначально отвечающий за распределение стипендий и финансирование деятельности писателей Франции, постепенно эволюционирует в учреждение, ставящее в центр своего внимания поддержание высокой книжной культуры нации. Это расширило круг мероприятий центра, в который входит распространение культуры чтения, развитие библиотек для обеспечения всех слоёв общества разнообразием в выборе и доступностью литературы [13, с. 293–294].

Таким образом, во второй половине XX и начале XXI вв. появляются профессионалы, которых готовят в университетах с целью разработки и обеспечения общества специально сконструированными знаковыми системами, адаптивными к новым социокультурным условиям и необходимыми в условиях отсутствия общепризнанного метанарратива. Профессионализация производства культурных текстов определяется качественными изменениями в экономике, в возрастной структуре социума, в социокультурной, религиозной и профессиональной сферах общества. В современных условиях семантическая деятельность охватывает все сферы общества и связана с разными видами интерпретации, редактирования и обработки текстового материала, призвана помогать ориентироваться людям в нарастающих потоках информации и узкопрофессиональной лексики. Это ведёт к деэлитаризации владения культурно-семантическими компетенциями и формированию интерпретативных способностей у широкого круга специалистов, что отражается в содержании курсов и дисциплин образовательных программ по социальным и гуманитарным направлениям ведущих университетов мира.

Список литературы

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 1999. 956 с.
2. Гэлбрейт Д. Новое индустриальное общество. М.: АСТ: Транзиткнига; СПб.: Terra Fantastica, 2004. 602 с.
3. Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1985. 312 с.
4. Тоффлер Э. Шок будущего. М.: АСТ, 2002. 557 с.
5. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. 795 с.
6. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь. М.: АСТ; ПРОФИЗДАТ, 2008. 569 с.
7. Фуко М. Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005. 432 с.
8. Фуко М. Рождение клиники. М.: Академический Проект, 2010. 252 с.
9. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: Симпозиум, 2005. 502 с.
10. Aesthetic and Interpretive Understanding 13. Cultural Agents. Catalog Number: 0460. Doris Sommer (Romance Languages and Literatures; African and African American



Studies) and Francesco Erspamer (Romance Languages and Literatures). Primarily for Undergraduates. Half course (fall term). M., 3 – 5, and weekly section to be arranged. Exam Group: 8, 9. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/aesthetic-and-interpretive-understanding-13-cultural-agents> (дата обращения: 30.01.2014).

11. African and African American Studies 16. Sociology of the Black Community. Catalog Number: 73035. Lawrence D. Bobo. Primarily for Undergraduates. Half course (fall term). M., 3 – 5 pm Exam Group: 8,9. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/african-and-african-american-studies-16-sociology-black-community> (дата обращения: 30.01.2014).

12. Art practice. Current semester. Lower Division Courses. URL: <http://art.berkeley.edu/courses-category/current-semester/> (дата обращения: 04.02.2014).

13. Diu I., Parinet E. Histoire des auteurs. Paris: Perrin, 2013. 536 p.

14. E 1102 – Ecriture d'ouvrage, de livre. URL: http://www2.pole-emploi.fr/rome/pdf/FEM_E1102.pdf (дата обращения: 06.02.2014).

15. Fastest Growing Occupations // Occupational Outlook Handbook. Bureau of Labor Statistics. URL: <http://www.bls.gov/ooch/fastest-growing.htm> (дата обращения: 03.02.2014).

16. K 2602 – Conseil en service funéraires. URL: http://www2.pole-emploi.fr/rome/pdf/FEM_K2602.pdf (дата обращения: 03.02.2014).

17. Le code ROME et les fichiers métiers. URL: <http://www.pole-emploi.fr/candidat/le-code-rome-et-les-fiches-metiers-@/suarticle.jspz?id=15734> (дата обращения: 03.02.2014).

18. L'évolution des métiers en France depuis vingt-cinq ans // Dares Analyses: publication de la direction de l'animation de la recherche, des études et des statistiques / Sous la direction d'Antoine Magnier. Septembre, 2011. № 66. 20 p.

19. Mass Media and American Politics. URL: <http://polisci.berkeley.edu/course/mass-media-and-american-politics> (дата обращения: 04.02.2014).

20. Philosophy 15. Moral Dilemmas – (New Course). Catalog Number: 20728. Douglas Lavin. Half course (spring term). Tu., Th., at 10. EXAM GROUP: 12. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/courses-instruction/philosophy> (дата обращения: 10.01.2014).

21. Philosophy 175. Ethical Theory: Proseminar – (New Course). Catalog Number: 73169. Douglas Lavin. Half course (fall term). Th., 2 – 4. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/courses-instruction/philosophy> (дата обращения: 10.01.2014).

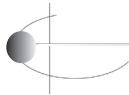
22. Philosophy 191. Philosophy without Border: India and Europe: Proseminar – (New Course). Catalog Number: 44625. Alison Simmons and Parimal G. Patil. Half course (spring term). Th., 2 – 4. EXAM GROUP: 16, 17. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/courses-instruction/philosophy> (дата обращения: 10.01.2014).

23. Sociology 150. Neighborhood Effects and the Social Order of the City. Catalog Number: 31834. Robert J. Simpson. For Undergraduates and Graduates. Half course (fall term). M., 4 – 6 pm; Tu., at 10. Exam Group: 9. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/sociology-150-neighborhood-effects-and-social-order-city> (дата обращения: 30.01.2014).

24. Sociology 165. Inequalities in Health Care. Catalog Number: 8272. Mary Ruggie (Kennedy School). For Undergraduates and Graduates. Half course (fall term). M., W., at 1 Exam Group: 6. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/sociology-165-inequalities-health-care> (дата обращения: 30.01.2014).

25. Sociology 175. Sociology of Immigration. Catalog Number: 76736. Justin Gest. For Undergraduates and Graduates. Half course (fall term). Tu., Th., 3 – 4:30. And a weekly section to be arranged. Exam Group: 17, 18. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/sociology-175-sociology-immigration> (дата обращения: 30.01.2014).

26. Sociology 183. Race and Ethnic Relations. Catalog Number: 70535 Lawrence D. Bobo. For Undergraduates and Graduates. Half course (fall term). W., 1 – 3 pm Exam



Group: 6, 7. URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/sociology-183-race-and-ethnic-relations> (дата обращения: 30.01.2014).

27. Special Topics in Political Theory: Democracy and Diversity. URL: <http://polisci.berkeley.edu/course/special-topics-political-theory-democracy-and-diversity> (дата обращения: 04.02.2014).

References

1. Bell D. Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo. Opyt sotsial'nogo prognozirovaniya. M.: Academia, 1999. 956 с.

2. Gelbreit D. Novoe industrial'noe obshchestvo. M.: AST; Tranzitkniga; SPb.: Terra Fantastica, 2004. 602 s.

3. Pechchei A. Chelovecheskie kachestva. M.: Progress, 1985. 312 s.

4. Toffler E. Shok budushchego. M.: ACT, 2002. 557 s.

5. Toffler E. Tre'tya volna. M.: AST, 2010. 795 s.

6. Toffler E., Toffler Kh. Revolyutsionnoe bogatstvo. Kak ono budet sozdano i kak ono izmenit nashu zhizn'. M.: AST, PROFIZDAT, 2008. 569 s.

7. Fuko M. Nenormal'nye: kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1974–1975 uchebnom godu. SPb.: Nauka, 2005. 432 s.

8. Fuko M. Rozhdenie kliniki. M.: Akademicheskii Proekt, 2010. 252 s.

9. Eko U. Rol' chitatel'ya. Issledovaniya po semiotike teksta. SPb.: Simpozium, 2005. 502 s.

10. Aesthetic and Interpretive Understanding 13. Cultural Agents. Catalog Number: 0460. Doris Sommer (Romance Languages and Literatures; African and African American Studies) and Francesco Erspamer (Romance Languages and Literatures). Primarily for Undergraduates. Half course (fall term). M., 3 – 5, and weekly section to be arranged. Exam Group: 8, 9 // <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/aesthetic-and-interpretive-understanding-13-cultural-agents> (data obrashcheniya dostupa: 30.01.2014).

11. African and African American Studies 16. Sociology of the Black Community. Catalog Number: 73035. Lawrence D. Bobo. Primarily for Undergraduates. Half course (fall term). M., 3 – 5 pm Exam Group: 8,9 // <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/african-and-african-american-studies-16-sociology-black-community> (data obrashcheniya: 30.01.2014).

12. Art practice. Current semester. Lower Division Courses // URL: <http://art.berkeley.edu/courses-category/current-semester/> (data obrashcheniya: 04.02.2014).

13. Diu I., Parinet E. Histoire des auteurs. Paris: Perrin, 2013. 536 p.

14. E 1102 – Ecriture d'ouvrage, de livre // URL: http://www2.pole-emploi.fr/rome/pdf/FEM_E1102.pdf (data obrashcheniya: 06.02.2014).

15. Fastest Growing Occupations // Occupational Outlook Handbook. Bureau of Labor Statistics. URL: <http://www.bls.gov/ooh/fastest-growing.htm> (data obrashcheniya: 03.02.2014).

16. K 2602 – Conseil en service funéraires // URL: http://www2.pole-emploi.fr/rome/pdf/FEM_K2602.pdf (data obrashcheniya: 03.02.2014).

17. Le code ROME et les fichiers métiers // URL: <http://www.pole-emploi.fr/candidat/le-code-rome-et-les-fiches-metiers-@/suarticle.jspz?id=15734> (data obrashcheniya: 03.02.2014).

18. L'évolution des métiers en France depuis vingt-cinq ans // Dares Analyses: publication de la direction de l'animation de la recherche, des études et des statistiques / Sous la direction d'Antoine Magnier. Septembre, 2011. № 66. 20 p.

19. Mass Media and American Politics // URL: <http://polisci.berkeley.edu/course/mass-media-and-american-politics> (data obrashcheniya: 04.02.2014).

20. Philosophy 15. Moral Dilemmas – (New Course). Catalog Number: 20728. Douglas Lavin. Half course (spring term). Tu., Th., at 10. EXAM GROUP: 12. // URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/courses-instruction/philosophy> (data obrashcheniya: 10.01.2014).

21. Philosophy 175. Ethical Theory: Proseminar – (New Course). Catalog Number: 73169. Douglas Lavin. Half course (fall term). Th., 2 – 4. // URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/philosophy-175-ethical-theory>



fas.harvard.edu/courses-exams/courses-instruction/philosophy (data obrashcheniya: 10.01.2014).

22. Philosophy 191. Philosophy without Border: India and Europe: Proseminar – (New Course). Catalog Number: 44625. Alison Simmons and Parimal G. Patil. Half course (spring term). Th., 2 – 4. EXAM GROUP: 16, 17. // URL: <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/courses-instruction/philosophy> (data obrashcheniya: 10.01.2014).

23. Sociology 150. Neighborhood Effects and the Social Order of the City. Catalog Number: 31834. Robert J. Simpson. For Undergraduates and Graduates. Half course (fall term). M., 4 – 6 pm; Tu., at 10. Exam Group: 9 // <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/sociology-150-neighborhood-effects-and-social-order-city> (data obrashcheniya: 30.01.2014).

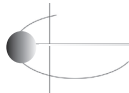
24. Sociology 165. Inequalities in Health Care. Catalog Number: 8272. Mary Ruggie (Kennedy School). For Undergraduates and Graduates. Half course (fall term). M., W., at 1 Exam Group: 6 // <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/sociology-165-inequalities-health-care> (data obrashcheniya: 30.01.2014).

25. Sociology 175. Sociology of Immigration. Catalog Number: 76736. Justin Gest. For Undergraduates and Graduates. Half course (fall term). Tu., Th., 3 – 4:30. And a weekly section to be arranged. Exam Group: 17, 18 // <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/sociology-175-sociology-immigration> (data obrashcheniya: 30.01.2014).

26. Sociology 183. Race and Ethnic Relations. Catalog Number: 70535 Lawrence D. Bobo. For Undergraduates and Graduates. Half course (fall term). W., 1 – 3 pm Exam Group: 6, 7 // <http://www.registrar.fas.harvard.edu/courses-exams/course-catalog/sociology-183-race-and-ethnic-relations> (data obrashcheniya: 30.01.2014).

27. Special Topics in Political Theory: Democracy and Diversity. URL: <http://polisci.berkeley.edu/course/special-topics-political-theory-democracy-and-diversity> (data obrashcheniya: 04.02.2014).

Статья поступила в редакцию 17.03. 2014



УДК 316.334
ББК С56

Виктор Александрович Сидоров,
*доктор философских наук, профессор,
Высшая школа журналистики и массовых коммуникаций
Санкт-Петербургского государственного университета
(199004, Россия, Санкт-Петербург, Васильевский остров, 1-я линия, 26)
e-mail: vsidorov47@gmail.com*

Социальные институты как медийная проекция

Биполярностью обладают институты религии и информационных отношений в обществе. Их биполярность явственна в медиасфере, где формируются потоки интерпретации. В сетевом пространстве признаками подлинности стали обладать медийные проекции любых институтов общества, в том числе религии и церкви. Ставятся вопросы, как интерпретировать проецируемые в медиа факты социального противостояния по поводу расширения социального влияния церкви; опровергают или утверждают они теорию постсекулярного общества.

Статья опирается на результаты ценностного анализа медиадискурса по поводу акции PussyRiot (21.02.2012) – неконформистского панк-молебна группы девушек в московском храме Христа Спасителя. Ценности, обнаруженные в выступлениях СМИ по поводу этой акции, рассматривались в трёх измерениях – политическом, религиозном и культурологическом. При этом авторы исследования исходили из недопустимости игнорирования контекста публикаций – вопросов веры и церкви. Однако практика СМИ показала, что ответы на них в основном давались во внерелигиозной системе координат. В результате медийная проекция института церкви оказалась неадекватной реально функционирующему институту общества за счёт ценностного прочтения артефакта, возникшего в процессе медийного межличностного общения. Медийные проекции не подменяют реально работающие социальные институты, но потенциально влияют на действительные отношения людей, потому что сегодня проекции духовности человека, самоидентификации обществ носят медийный характер и размещены в медиасфере.

Среди факторов, которые могут стать решающими в определении облика грядущего дня, особое место занимают массмедиа, с помощью которых происходит ретрансляция социальных смыслов. В настоящее время институт массмедиа – органичная часть духовной сферы общества, его культуры, являясь активным субъектом социума, он структурирует культурное пространство в понятиях медийной реальности, с чем уже не могут не считаться прочие социальные институты.

Ключевые слова: социальные институты, медиасфера, журналистика, медийные проекции, ценностный анализ.

Victor Aleksandrovich Sidorov,
*Doctor of Philosophy, Professor,
Higher School of Journalism and Mass Communications,
St. Petersburg State University.
(26, 1st line, Vasilyevsky Island, St. Petersburg, Russia, 199004)
e-mail: vsidorov47@gmail.com*

Social Institute as a Media Projection

Bipolarity is a feature of the social institutes of religion and the information relations. Their bipolarity is evident in the media sphere where interpretation streams are formed. In network space signs of authenticity are the characteristics of media projections of society institutes, including religion and church. The following questions are set: how to interpret the projected in media facts of social opposition concerning expansion of social influence of church: they either refute or approve the theory of post-secular society.

The paper is based on outcomes of media discourse value analysis concerning the event of Pussy Riot (21.02.2012) – a nonconformist punk public prayer of a girl group in Moscow Cathedral of Christ the Savior. The values, found within the coverage of mass media, were researched through three measurements – political, religious and cultural. Authors of the research proceeded from inadmissibility of ignoring of publication context –



religion and church questions. However, the practice of mass media showed that answers were generally out of the religious frames. As a result, the media projection of the church institute was inadequate to real functioning of this society institute. Media projections don't substitute really working social institutes, but potentially influence on the people's relations because today projections of person's spirituality, self-identifications of societies have media character, they are placed in the media sphere.

The factors which can become decisive in definition of the future shape include mass media which convey the social meanings.

Now the institute of mass media is an organic part of the spiritual sphere of society, its culture, it is the active subject of society, and it structures cultural space in the concepts of media reality which other social institutes don't take into account.

Keywords: social institutes, media sphere, journalism, media projections, value analysis.

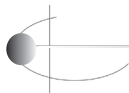
Часть социальных институтов обладает примечательной способностью «парности» или биполярности: политика и власть (отношения между социальными классами и государствами и политическое управление ими); религия и церковь (убеждения веры и религиозная организация); информационные отношения в обществе и массмедиа (обмен актуальными смыслами и сообщениями и организация их массового распространения). Нельзя говорить о религии, не затрагивая вопрос о церкви; немисливо рассуждать об информационных отношениях в обществе в отрыве от массмедиа, и т. д.

Пара институтов как два полюса: нет корректного анализа одного без изучения другого. В особенности, если обратиться к практике институтов религии и информационных отношений в обществе. Именно в их жизнедеятельности присутствуют едва ли поддающиеся строгому учету творческие проявления человеческого духа – всё, что связано с убеждениями и верованиями индивида. Анализ функционирования этих институтов ко всему прочему немислим без учёта их погружения в пространство культуры, что вносит дополнительные сложности в исследовательский процесс: это не только ещё один ингредиент моделирования связанной с такими институтами изучаемой проблемы, это важнейший фактор многомерности проблематики – один институт не только органично связан с другим, но и вложен в третий, может быть, и в четвёртый. В общем, исследовательская ситуация «матрёшки».

Однако биполярность в жизнедеятельности социальных институтов открывает перед исследователем простор для модельных сопоставлений, в результате которых на фоне ожидаемых совпадений обязательно находится критерий размежевания сущностей изучаемых институтов и других социальных структур. Как это было, скажем, при сопоставлении журналистики и СМИ. Напомним,

что ещё сравнительно недавно даже авторы наиболее известных работ в области медиа «по умолчанию» соглашались, и соглашались, если обратиться к недавнему переводу труда известного британского исследователя массовой коммуникации [1, с. 27–33], воспринимать их в качестве синонимов, хотя объективные различия очевидны и, прежде всего, по фактору *собственности*. СМИ имеют владельцев, среди которых государство, частный капитал, общественные организации и т. п. Журналистика же – и это принципиально! – владельца не имеет, поскольку выступает как исторически устоявшийся, многообразный способ публичного социального общения и самопознания общества. Журналистика – не собственность, а *общественное достояние*, поскольку принадлежит как индивиду, взявшемуся за перо, так и обществу в целом [2, с. 20–21]. Однако надо понимать, что любая интерпретация журналистики predetermined, прежде всего, национальными в своей основе социокультурными факторами. В отечественной трактовке мы исходим из идеи «Поэт в России больше, чем поэт». Метафорически сказанное позволяет увидеть в журналистике всем принадлежащее средство самопознания общества. Британский исследователь определяет иначе: «Журналистика – это та основная деятельность, которая формирует прессу» [1, с. 10]. В определении Д. Мак-Куэйла на первый план вышла *профессионализация журналистики*.

Даже простое сопоставление социальных ролей СМИ и журналистики позволило выделить неотъемлемую для средств массовой информации бизнес-функцию, которой в принципе не могло оказаться у института журналистики. За журналистикой наши представления о личности, её правах и демократии – нерасторжимо связанные между собой и проявленные в информационных отношениях социальных субъектов. Тогда как бизнес-функция СМИ автономна по отношению



к этим представлениям, она может быть реализована и в недемократическом обществе; стеснённая в свободах медиасфера влияет только на содержание и вид медийного продукта, позволяющего собственникам СМИ извлекать прибыль.

И ещё одно, важное в настоящем контексте замечание: биполярность институтов журналистики и СМИ наиболее явственна в медиасфере, в ней протекает бесконечная хроника исторической динамики. По всей видимости, это правило действительно для медиасферы и в других случаях институциональных сопоставлений.

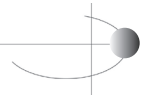
В своем построении мы затрагиваем «культурное основание исторической динамики общества как результат *личных интерпретаций*, создающих в своих совокупностях определённые социокультурные общности, формирующие *потоки интерпретации*. Эти потоки интерпретаций по самой своей сути не статичны, но заключают в себе циклическую динамику, возможность выхода за свои пределы. Такая динамика может нести в себе потенциально опасные точки, угрожающие расколом, социокультурными катастрофами. Фокусы, несущие эти потенциальные угрозы, существуют в разной форме и степени в любой культуре» [3, с. 379]. Одна из форм – медийная.

На характер процесса интерпретаций решающее воздействие оказывает медийная реальность XXI века, возникающая в процессе коммуникации. Реальность социума разворачивается в социальном пространстве, а это некий упорядоченный континуум социальных классов и групп, институтов и организаций, в котором происходят проецируемые в медиасферу драмы экономического, политического и культурного взаимодействия людских общностей. При этом медийная картина взаимодействия выступает как некоторая реальность, изменчивая и динамичная, это медийное (письменное, аудиовизуальное, документальное, художественное, рациональное, иррациональное – разное) отражение происходящих в обществе больших и малых перемен, новых и старых идей. И тогда понятно, почему «входить в медиасферу значит разрушать, тревожить мысль... только при написании, то есть в ходе типизации мысли в слово, во внешнем образе, может произойти коммуникация» [4, с. 61], которая сопровождает все преобразования глобального культурного пространства. С глобализацией борьба за интерпретацию ценностей вошла в новую, более ожесточённую, чем прежде, фазу непосредственно на

личностном уровне. Таково следствие неискоренимой потребности человека изменчивого мира остаться адекватным самому себе. Вот одно из объяснений активизации социальной функции церкви и ренессанса религиозного сознания в совокупности с верой в существование Бога. Веру от религии отделяет академик Виталий Гинзбург [5, с. 7].

Попробуем высказать догадку, почему в наши дни столь привлекательным и широко захватывающим для человечества оказалось сетевое пространство, о котором ещё некоторое время назад ничего не было слышно, почему стали обладать признаками подлинности медийные проекции любых институтов общества. Обратимся в качестве примера к отражению в Интернете институтов религии и церкви. В их функционировании изначально закладывалось обращение человека к идеальным образам, перенесению в горние сферы происходящего на земле. Подобная обращённость к миру идеального инициировалась всем строем культуры общества и сознания индивида. Формировался в сущности парадоксальный канал коммуникации – между бытием и небытием, между действительным и воображаемым. И этот канал успешно проецировал представления человека в только ему видимое информационное пространство.

В сущности, и сетевое пространство, как некогда церковь, поддерживается теми же культурными механизмами и личностными мотивациями. Отличия, конечно, есть. В минувшие века человек автономно, на основе личных религиозных переживаний и собственных представлений о церкви формировал для себя идеальное пространство высших сфер; сегодня в сотворении идеального мира человек, как ему думается, уже не одинок. Его усилия умножились за счет включения в сетевое пространство тысяч и миллионов субъектов информационных отношений – они вместе, но каждый на свой лад конструируют объекты поклонения и осуждения. И потому кажется, будто сформированное в электронном мире отображение реальности превратилось в подлинность, с которой возможно вступать в личные и групповые отношения, которые фактом кажущейся подлинности воздействуют на индивида, отчего медийные проекции социальных институтов не менее подлинны, чем их реальные прототипы. Таковы сегодня факты Интернета, которые на самом деле начинают обладать свойствами реального объекта, – электронные банки и электронные правительства. Так что ценностные противоречия в российской медиасфере тем более



следует воспринимать как элемент подлинности, нуждающийся в серьёзном научном анализе.

Итак, зададимся вопросом, как в обозначенной парадигме представлений интерпретировать проецируемые в медиа факты социального противостояния по поводу расширения социального влияния церкви, превращения религии и веры в Бога в общественно значимый фактор. Можно ли всё это расценить в качестве проявлений жизнедеятельности *постсекулярного общества* [6, с. 129], тем самым отмечая общественный прогресс, или же понимать как отражение регресса социума – в досекулярные времена? Прежде чем дать ответ, отметим, что следует решительно воспротивиться излишне резкому противопоставлению гипотезы о постсекулярном мире и секулярной идеи. В секулярной идее, если не трактовать её односторонне, были свои замечательные черты. Их тонко подметил в своем дневнике философ Георгий Гачев: «Большая секулярная идея не вторгалась в прерогативы идей национальных и религиозных, но приглушала их односторонности, давала поверх них новую идеологию и смыслы бытия – в гражданском обществе, в культуре» [7, с. 6]. Таким образом, ответ в плоскости дихотомии «прогресс – регресс», избыточное противопоставление постсекуляризации и секулярности представляются неуместными. Оценке подлежат процессы, не раз проанализированные в науке. Правда, это не значит, что тем самым игнорируется всё ещё дискуссионное представление о постсекулярном обществе.

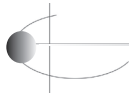
В современной России ренессанс церкви не тождествен возрождению того уровня религиозного сознания масс, который наблюдался 100 лет назад, то есть до революции – сказалась последовавшая за ней радикальная секуляризация всех пластов общественной жизни. В этом плане неслучайно утверждение специалиста, что постсекулярное общество – общество, где «возрождается религия» – это, конечно, общество расколотое. И расколото оно не только на верующих и неверующих, но и на приверженцев разных религий и верований, на приверженцев религиозных традиций и религиозных инноваций <...>, стандарт «свободы совести и вероисповедания» в нём уже не может надёжно работать. Вступая в общественное – то есть *общее* – пространство, разные религиозные универсумы смыслов и практик неизбежно сталкиваются друг с другом. По-новому встает вопрос о том, как обеспечить сосуществование в одном месте и времени людей и целых сообществ

с разными, до противоположности, верами и убеждениями, с разным пониманием мира и разными жизненными укладами <...>, это общество живое, изменчивое и принципиально проблемное. Оно ставит Церковь в ситуацию многообещающего, но непростого диалога, затрагивающего множество разных общественно значимых проблем. Для Церкви это – позитивная ситуация. Но одновременно это ситуация, которая является новейшим вызовом для Церкви [8].

С утверждением А. И. Кырлежева согласуются и некоторые результаты ценностного анализа годового цикла медиадискурса по поводу получившей общественный резонанс акции PussyRiot (21.02.2012) – эпатирующего и нарушающего каноны поведения в пределах РПЦ неконформистского панк-молебна группы девушек в московском храме Христа Спасителя¹. Постановка проблемы ценностного освоения действительности – наряду ли, в совокупности или в некотором соотношении с рациональным – предполагает рассмотрение ценностного отношения к миру. Обычно под этим понимается отношение на основе некоторых ценностей, связь между предметом и субъектом деятельности с точки зрения значения предмета; это может быть также отношение внутри ценностной сферы, отношение к самому миру ценностей и, наконец, оценочное отношение. <...> Для ценностного отношения к миру особое значение приобретают «диалогические», «понимающие», образно-метафорические способы и формы его освоения [9, с. 56].

В программе анализа значился перечень важнейших ценностей, обнаруженных в выступлениях СМИ по поводу акции PussyRiot. Ценности рассматривались в трех измерениях – политическом, религиозном и культурологическом. При этом учитывалось, что «в основе ценностей – общение» [10, с. 26] и что ценности не являются природным свойством объекта: их нет и не может быть в объекте, оттого что человек, вступающий во взаимодействие с себе подобными, своим сознанием наделяет любой объект ценностной значимостью. «Ценность есть элемент смысловой структуры любого артефакта, но не элемент его материальной структуры. Материальной ценности не существует, но материальные объекты могут иметь ценность. <...> Ценность существует в культуре, но не в природе» [11, с. 81, 88]. Ценностные качества объектов в нашей информационно насыщенной

¹ В исследовании приняли участие: В. А. Сидоров (рук.), Н. Л. Иванов, О. В. Корженева, К. Р. Нигматуллина.



эпохе не остаются закованными внутри личности, они в виде ценностных суждений переносятся / проецируются в медиасферу.

Подробности такого проецирования, которые опрокинули традиционные ожидания, содержатся в результатах исследования медиадискурса по поводу акции PussyRiot. Лидирующей ожидалась поляризация мнений о поступке PussyRiot по религиозным мотивам или по отношению к РПЦ. Однако итог анализа, проведённого в сетевом сегменте медиасферы Ольгой Корженевой, свидетельствовал об ином. Для исследования ею были выбраны сетевые издания консервативно-православной и либеральной ориентаций (pravmir.ru, narodsobor.ru и colta.ru, openspace.ru соответственно), для которых в целом религиозная часть ценностных суждений о поступке PussyRiot оказалась *минимальной* – 16,5 %, тогда как на его политическую интерпретацию пришлось 57,1 %, а на ценностные суждения, опирающиеся на культурологическое толкование события, – 73,6 %. Общая тенденция прослеживается и по фракциям. Вот данные анализа консервативно-православных сайтов (порядок значений сохраняется): 25,8 %; 40,8 %; 33,4 %. Либеральные сайты принесли следующие результаты: 5,0 %; 77,3 %; 17,7 %. Исследование также показало, что сегодня в медиасфере совершенно явственно некогда единый религиозный дискурс разделился на дискурсы о религии и вере. Автор этого раздела коллективной монографии обратила внимание на заметную динамику в сетевом сегменте медиасферы феномена неоязычества. Примечательно, что неоязычество в виде медийной проекции более значительно, чем в виде реального социального образования/института. Неоязычество в этом прочтении, конечно, скорее обозначает не столько вопрос религии, сколько вопрос веры. Так что предложенное разделение академика Гинзбурга находит свое подтверждение в современной медиасфере [См.: 12, с. 83–114].

Подчеркнем, что авторы проведённого исследования исходили из недопустимости какого бы то ни было игнорирования контекста публикаций – вопросов веры и церкви. Однако практика СМИ показала, что ответы на них главным образом давались во внерелигиозной системе координат, и получилось, что медийная проекция социального института церкви оказалась неадекватной реально функционирующему институту общества за счёт какого-то иного ценностного прочтения артефакта, возникшего в процессе медийного межличностного общения, – сказывается тра-

диционное в российской журналистике желание автора выступления выразить, прежде всего, свою нравственную и политическую позицию. В этом усматривается преждевременность разного рода гипотез насчёт принципиальных перемен в назначении и смысле журналистики для общества, когда так называемая «журналистика мнений» начинает рассматриваться как отклонение от нормы, а норма – это новости. Впрочем, те или иные изменения в новом столетии неизбежны.

Когда-то возникновение медиа радикально подействовало на церковь. Уже первые шаги газетно-журнальной периодики способствовали секуляризации социума, а ближе к нашим дням ввели в общественный оборот представление о церкви как культурной институции, тем самым значительно понизив градус былого общественного трепета перед её сакральным величием. Религия превратилась, по словам литературного критика, в милую винтажную вещицу, *ностальгическую ценность для некоторой части общества* [13]. Иными словами, стала частью традиционного культурного наследия.

Но вот парадокс – убавление в одной части социального пространства сопровождалось прибавлением в другой. Церковь словно в обмен на допущение её критического восприятия в социуме получила возникшую уже в современных реалиях медийную проекцию, которая вошла в новый, расположенный в медиасфере слой социальных институций, отразивший существенные аспекты их функционирования. Медийные проекции не подменяют реально работающие социальные институты, но информационно насыщенные действиями акторов медиасферы, они несут в себе потенциальную способность серьёзно влиять на действительные отношения людей. И влияют, формируя альтернативное общественное мнение, потому что в настоящее время почти все проекции духовности, миропонимания человека, самоидентификации обществ носят медийный характер и размещены в медиасфере. С одной стороны, это новации XXI века, с другой, в особенности для вопросов культуры – продолжение давно известного.

Церковь на протяжении столетий несла на себе обязанности коммуникатора между эпохами, говоря метафорически, наводила между ними мосты, она ретранслировала культурные ценности, а до эры Гуттенберга буквально сберегала запечатлённую в рукописях память человечества, пусть даже не во всей её целостности, а фрагментарно. Надо



признать, что церкви никогда бы не удалось подобное, не будь у неё опоры на религиозное сознание масс. Так было столетия назад, и сегодня, возможно, тем же самым объясним феномен её социокультурного преобразования, в результате чего Русская православная церковь теперь среди заметных центров внимания в медиасфере. Однако только повышением уровня религиозности части российского общества объяснение нельзя считать исчерпанным. Так, результаты всероссийского опроса общественного мнения (Левада-центр, 2013, 22–25 марта), которые показали, что 43 % граждан страны посчитали «не слишком важной роль религии в жизни общества» [14]. Не менее впечатляющие данные у Брайана Тернера, на основании которых он утверждает, что нынешнее влияние церкви в России по большей части основывается на культурном национализме, а не на духовном авторитете: если «православными» называют себя 80 % россиян, то «верующими» – лишь около 40 % [15, с. 29]. По данным Д. Фурмана и К. Каариайнена, в 2002 г. 80 % россиян называли себя православными, 52 % заявляли, что относятся к православию «очень хорошо», 44 % – просто «хорошо» и только 1 % – «плохо». Поэтому А. Красиков, комментируя эти результаты, хоть и называет РПЦ колоссом, но считает, что ноги, на которых он стоит, все же очень непрочны. Согласно тем же данным, не реже раза в месяц церковь посетили всего 7 % опрошенных, несколько раз в год – 19 %, один раз или реже – 31 %, никогда не ходили в храм 42 % россиян. По данным МВД (08.01.2004), касающимся посещения рождественских богослужений, при населении страны в 145 млн человек на них побывало только 3 млн россиян, то есть менее 2 % жителей «православного государства». При этом в Москве их оказалось и того меньше [16, с. 85–87].

Идея от противного, поддержала сомнения Т. Панфилова, полагающая, что сегодня религия оказалась самым подходящим инструментом усиления политического влияния. Превратить религиозный фактор в средство достижения земных целей помогает простой демагогический прием: достаточно приравнять духовность к религиозности без каких бы то ни было объяснений и обоснований. Тогда культура автоматически признается прояв-

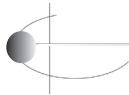
лением религиозности, и любое несогласие с какими-то религиозными положениями или принятыми в данной религии обрядами воспринимается как поползновение на культуру данного народа [17, с. 29]. В этой политической реальности пути религиозного сознания и институционального авторитета церкви всё более расходятся.

Конечно, социокультурная метаморфоза не завершена, вектор её развития всё ещё спорен. «По ходу мирового времени возрастает напряжённость антинормы добро/зло. Физических сроков и конкретных завершающих форм внутри исторического апокалипсиса людям знать не дано, но, по-видимому, основные события метафизического плана развернутся в наступившем XXI столетии» [18, с. 4]. В целом не соглашаясь с позицией автора этой статьи, увидевшего спасение христианского мира в православии и Русской православной церкви, заметим, что относительно сроков кульминации событий он, вероятно, прав. В XXI веке мир может оказаться заколдованным новым Средневековьем, которое, уверяет известный ученый, уже началось [19, с. 258]. Когда более точно, в каком обличье, на этот счёт среди аналитиков согласия нет. Поэтому допустимо рассуждать лишь о социокультурных предтечах такого поворота истории.

Среди факторов, которые могут стать решающими в определении облика грядущего дня, особое место занимают массмедиа, с помощью которых происходит ретрансляция социальных смыслов. Ими обмениваются между собой (убеждают, навязывают, воспринимают, отвергают) индивиды и целые общности. В то же время массмедиа и сами стали продуцентом новых социальных смыслов. Упрочение социокультурной роли массмедиа в серьёзной степени оказывает преобразующее воздействие на жизнедеятельность других институтов. Канал информационного воздействия – индивиды, а также их совокупности – аудитории. В настоящее время институт массмедиа – органичная часть духовной сферы общества, его культуры. Одновременно, являясь активным субъектом социума, он начинает структурировать культурное пространство в понятиях медийной реальности, с чем уже не могут не считаться прочие институты культуры.

Список литературы

1. Мак-Куэйл Д. Журналистика и общество / пер. с англ. М.: МедиаМир; факультет журналистики МГУ им. М. В. Ломоносова, 2013. 364 с.



2. Сидоров В. А. 10 рассуждений о социологии журналистики: учеб. пособие. СПб.:Петрополис, 2012. 312 с.
3. Ахиезер А. С. Социокультурный субъект – перелом на рубеже тысячелетий: презумпция преодоления сложности // Субъект во времени социального бытия: Историческое выполнение пространственно-временного континуума социальной эволюции / отв. ред. Э. В. Сайко. М.: Наука, 2006. 598 с.
4. Менеgetti А. Система и личность / пер. с ит. М.: ННБФ «Онтопсихология», 2002. 378 с.
5. Гинзбург В. Л. О сказках, религии и вере в существование Бога // Независимая газета. НГ-религия. 2008. 21 мая.
6. Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. 144 с.
7. Георгий Гачев: опыты жизненышления [публикация Анастасии Гачевой] // Лит. газета. 2014. № 17.
8. Кырлежев А. И. Секуляризация и постсекулярное общество // Богослов.ру. Научный богословский портал [сайт]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1314267.html> (дата обращения: 29.03.14).
9. Барышков В. П. Аксиология личностного бытия / под ред. В. Б. Устьянцева. М.: Логос, 2005. 192 с.
10. Старостин Б. Н. Ценности и ценностный мир: учеб. пособие. М.: Компания Спутник+, 2002. 154 с.
11. Докучаев И. И. Ценность и экзистенция. Основоположения истории аксиологии культуры. СПб.: Наука, 2009. 595 с.
12. Корженева О. В. Религиозный и церковный медиадискурсы: противоречия и подмена ценностей // Медиа накануне постсекулярного мира: кол. монография / под ред. В. А. Сидорова. СПб.: ИД «Петрополис», 2014. С. 45–61.
13. Юзефович Галина. Враг пророка // OpenSpace. 2012. 5 окт. URL: <http://www.openspace.ru> (дата обращения: 27.03.2014).
14. Религия и церковь в общественной жизни // Левада-центр. Аналитический центр Юрия Левады. 2013. 22–25 марта. URL: <http://www.levada.ru/18-04-2013/religiya-i-tserkov-v-obshchestvennoi-zhizni-0> (дата обращения: 29.03.2014).
15. Тернер Брайан. Религия в постсекулярном обществе: пер. с англ. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: ИД «Дело», 2012. № 2.
16. Красиков А. А. Ватикан: сенсации «Года веры» // Современная Европа. 2013. № 3.
17. Панфилова Т. В. Межкультурное взаимодействие: тенденции и перспективы // Мировая политика: взгляд из будущего: материалы V Конвента РАМИ / под общ. ред. академика А. В. Торкунова. М.: МГИМО – Университет, 2009. С. 27–32.
18. Казин А. Грядет ли новое Средневековье? // Санкт-Петербургские ведомости. СПб., 2013, 11 янв.
19. Эко У. Средние века уже начались / пер. с ит. // Иностранная литература. 1994. № 4. С. 258–267.

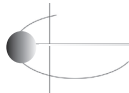
References

1. Mak-Kueil D. Zhurnalistika i obshchestvo / per. s angl. М.: MediaMir; fakul'tet zhurnalistiki MGU im. M. V. Lomonosova, 2013. 364 s.
2. Sidorov V. A. 10 rassuzhdenii o sotsiologii zhurnalistiki: ucheb. posobie. SPb.: Petropolis, 2012. 312 s.
3. Akhiezer A. S. Sotsiokul'turnyi sub»ekt – perelom na rubezhe tysyacheletii: prezumptsiya preodoleniya slozhnosti // Sub»ekt vo vremeni sotsial'nogo bytiya: Istoricheskoe vypolnenie prostranstvenno-vremennogo kontinuumu sotsial'noi evolyutsii / jtv. red. E. V. Saiko. М.: Nauka, 2006. 596 s.
4. Menegetti A. Sistema i lichnost' / per. s it. М.: NNBF «Ontopsikhologiya», 2002. 378 s.
5. Ginzburg V. L. O skazkakh, religii i vere v sushchestvovanie Boga // Nezavisimaya gazeta. NG-religiya. 2008. 21 maya.



6. Khabermas Yu. Vera i znanie // Khabermas Yu. Budushchee chelovecheskoi prirody. M.: Ves' mir, 2002.
7. Georgii Gachev: opyty zhiznemyshleniya [publikatsiya Anastasii Gachevoi] // Lit. gazeta. 2014. № 17. 144 s.
7. Georgii Gachev: opyty zhiznemyshleniya [publikatsiya Anastasii Gachevoi] // Lit. gazeta. 2014. № 17.
8. Kyrlezhev A. I. Sekulyarizatsiya i postsekulyarnoe obshchestvo // Bogoslov.ru. Nauchnyi bogoslovskii portal [sait]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1314267.html> (data obrashcheniya: 29.03.14).
9. Baryshkov V. P. Aksiologiya lichnostnogo bytiya / pod red. V. B. Ust'yantseva. M.: Logos, 2005. 192 s.
10. Starostin B. N. Tsennosti i tsennostnyi mir: ucheb. posobie. M.: Kompaniya Sputnik+, 2002. 154 s.
11. Dokuchaev I. I. Tsennost' i ekzistentsiya. Osnovopolozheniya istorii aksiologii kul'tury. SPb.: Nauka, 2009. 595 s.
12. Korzheneva O. V. Religiozni i tserkovnyi mediadiskursy: protivorechiya i podmena tsennosti // Media nakanune postsekulyarnogo mira: kol. monografiya / pod red. V. A. Sidorova. SPb.: ID «Petropolis», 2014. S. 45–61.
13. Yuzefovich Galina. Vrag proroka // OpenSpace. 2012. 5 okt. URL: <http://www.openspace.ru> (data obrashcheniya: 29.03.14).
14. Religiya i tserkov' v obshchestvennoi zhizni // Levada-tsent. Analiticheskii tsentr Yuriya Levady. 2013. 22–25 marta. URL: <http://www.levada.ru/18-04-2013/religiya-i-tserkov-v-obshchestvennoi-zhizni-0> (data obrashcheniya: 29.03.14).
15. Terner Braian. Religiya v postsekulyarnom obshchestve: per. s angl. // Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom. M.: ID «Delo», 2012. № 2.
16. Krasikov A. A. Vatikan: sensatsii «Goda very» // Sovremennaya Evropa. 2013. № 3.
17. Panfilova T. V. Mezhkul'turnoe vzaimodeistvie: tendentsii i perspektivy // Mirovaya politika: vzglyad iz budushchego: materialy V Konventa RAMI / pod obshch. red. akademika A. V. Torkunova. M.: MGIMO – Universitet, 2009. S. 27–32.
18. Kazin A. Gryadet li novoe Srednevekov'e? // Sankt-Peterburgskie vedomosti. SPb., 2013, 11 yanv.
19. Eko U. Srednie veka uzhe nachalis' / per. s it. // Inostrannaya literatura. 1994. № 4. S. 258–267.

Статья поступила в редакцию 19.04.2014

УДК 101
ББК Ю 8

Надежда Дмитриевна Субботина,
доктор философских наук, профессор,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул.Александро-Заводская, 30)
e-mail: dialectica@yandex.ru

Методологические подходы к исследованию социальной эволюции

В статье рассматривается ряд методологических подходов исследования естественной и социальной эволюции. Концепция двух типов развития (развития на основе внешних и развития на основе собственных предпосылок) позволяет рассматривать эволюцию биосферы на Земле как этап эволюции, основанный на внешних, естественных предпосылках, а социальную эволюцию как этап глобальной эволюции, развивающейся преимущественно на собственной основе. Диалектика тождества и различия является ключом для анализа диалектики сохранения и изменения в естественной и социальной эволюциях. При этом обнаруживается, что в эволюции биосферы главенствует сохранение, а в социальной эволюции, благодаря появлению у человека таких качеств, как логическое мышление, самосознание, способность к творческой деятельности и потребность в свободе, на первое место выходит изменение. Всё это в совокупности составляет собственные внутренние предпосылки социальной эволюции и является причиной ускорения развития общества. В то же время скорость естественной эволюции остаётся медленной. Возникающие «ножницы» создают противоречие между естественной и социальной сторонами человека. Естественная эволюция требует от человека выполнения функции сохранения, а социальная – функции изменения. Однако не все изменения имеют благоприятные для общества последствия, многие из них представляют собой угрозу существования для человека.

Ключевые слова: Гегель, естественная эволюция, социальная эволюция, тождество, различие, сохранение, изменение, ускорение общественного развития, качества человека.

Nadezhda Dmitriyevna Subbotina,
Doctor of Philosophy, Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: dialectica@yandex.ru

Methodological Approaches to the Social Evolution Researching

This article discusses a number of methodological approaches of researching the natural and social evolutions. The concept of two types of development: development based on external premises and development based the own premises. This concept allows us to consider the evolution of the biosphere in the world as a stage of evolution, based on the external, natural assumptions, and social evolution as a global stage of evolution, growing mainly on its own basis. Dialectic of identity and difference is the key to the analysis of the dialectic of conservation and change in the natural and social evolution. In this case, it is found that in the biosphere evolution the preservation predominates, and in social evolution, thanks to the development of human qualities such as logical thinking, self-awareness, the ability to creative activity and the need for freedom, change comes to the first place. All together it is their own internal conditions of social evolution, and is the cause of accelerating the society development. At the same time, the speed of natural evolution is slow. Emerging “scissors” creates tension between the natural and social sides of human. Natural evolution requires a person to perform the functions of conservation, and social – is a change function. However, not all changes have favorable consequences for society; many of them are a threat to human existence.

Keywords: Hegel, natural evolution, social evolution, identity, difference, preservation, amendment, acceleration of social development, human qualities.



Исследование процессов социальной эволюции становится всё более актуальным в связи с всё возрастающим её ускорением. Определённую роль в обнаружении специфики социальной эволюции и её соотношения с естественной эволюцией может играть предложенная мною ранее концепция двух типов развития: развития на основе внешних предпосылок и развития на основе внутренних, собственных предпосылок [5]. При этом я опираюсь на диалектическое учение о развитии Г. В. Ф. Гегеля, который в работе «Энциклопедия философских наук» показал, что всякое новое возникает в недрах старого («нечто имеет своё бытие в некоем другом»), содержащего в себе условия (предпосылки, как он их называет) для возникновения нового («непосредственная действительность содержит в себе зародыш чего-то совершенно другого»). В процессе диалектического снятия эти предпосылки, по словам Гегеля, уходят в основание («условия, которые жертвуют собой, идут к основанию и поглощаются, сливаются в другой действительности лишь с самими собой»), и новое обретает собственную основу развития [2, с. 280, 320].

На основании этого можно утверждать, что процесс развития состоит из двух этапов: развитие на основе внешних предпосылок (развитие как становление) и развитие на основе внутренних предпосылок (развитие как совершенствование). Каждый из этих этапов обладает качественной определённой, поэтому их можно обозначать как самостоятельные типы развития.

Тип развития на основе внешних предпосылок не способен предоставить развивающемуся объекту или явлению достаточную самостоятельность и устойчивость, поэтому данное развитие характеризуется преимущественно внешней детерминацией, зависимостью от внешних условий. Влияние внешних предпосылок сказывается на форме, а порой и на содержании объекта развития. Однако специфику развивающейся системы внешние предпосылки обусловить не в состоянии, так как она сама регулирует обмен веществ и информации с внешней средой, встраивая её элементы в собственную структуру. Происходит это потому, что в качестве системообразующего элемента любой становящейся системы выступает система, уже завершившая этап становления. Речь, разумеется, идёт о саморазвивающихся открытых нелинейных системах.

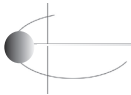
Когда же система сформировалась настолько, что уже способна обеспечить раз-

витие созданными ею самой предпосылками, вступает в действие второй тип развития. *Тип развития на основе собственных предпосылок* проявляется как дальнейшее совершенствование сформировавшейся системы. Этап совершенствования отличается большей устойчивостью, система более самостоятельна, меньше зависит от внешних условий и приобретает качество ускорения развития.

Данные типы развития присущи и материальным и духовным системам, а поскольку любая система включает в себя множество подсистем, то в ней, как правило, одновременно присутствуют оба типа развития. В качестве примера можно привести человеческую цивилизацию. В длительный доцивилизированный период преобладал тип развития на основе внешних (естественных) предпосылок, хотя системообразующие элементы – человеческая речь и осознанная деятельность уже прошли этап становления в процессе антропосоциогенеза и развивались по второму, социальному типу. Постепенно система доцивилизированного общества сформировала такие феномены, как государство, города, письменность и такие виды деятельности, как зерновое земледелие и обработка металлов. Всё это в качестве собственных внутренних предпосылок обеспечило развитию общества резкое ускорение.

Любая эволюция, как и любое иное развитие, невозможна без сохранения достигнутых результатов. Следовательно, механизмы развития должны иметь как составную часть механизм сохранения полезных результатов развития. Однако *сохранение* и *развитие* – это не простые противоположности. Для уточнения их взаимоотношений необходимо вспомнить ещё две парные диалектические категории, исследованные Гегелем – категории тождества и различия. Анализируя понятие «тождество» в своей «Науке логики», Гегель противопоставлял собственное понимание данной категории абстрактно метафизическому, которое полностью отрывает тождество от различия. Согласно диалектике Гегеля, тождество включает в самом себе различие, и различие включает в себе тождество. Тождество есть «определение тождества в противоположность нетождеству» и одновременно оно «в себе самом абсолютное нетождество» [1, с. 484].

Если рассматривать эти категории в материалистическом смысле, то очевидно, что они связаны с функциями сохранения и изменения. На первой ступени развития предметов и явлений (развитие на основе внешних



предпосылок или развитие как становление) формируется различие предмета с самим собой, поэтому преобладает изменение. Здесь происходит процесс снятия внешних предпосылок, построение собственного основания. На второй ступени (развитие на основе внутренних предпосылок, подлинное саморазвитие) система стремится к тождеству, самосохранению. Однако абсолютное тождество невозможно. Гегель подчёркивал: «Очень важно должным образом понять истинное значение тождества, а для этого, прежде всего, нужно, чтобы оно понималось не только как абстрактное тождество, т. е. не как тождество, исключаящее различие» [2, с. 270]. Поэтому, в системе с преобладанием тождества, выполняющего функцию сохранения, присутствует и различие в виде всевозможных флуктуаций.

Таким образом, в любой системе тождество проявляется в стремлении системы к самосохранению, а различие – во всевозможных изменениях системы. Большинство изменений никак не сказываются на судьбе системы в целом, но ряд из них, порождая флуктуации, приводит к кардинальным последствиям: удачные изменения способствуют развитию, совершенствованию системы, неудачные могут привести её к деградации и даже к гибели.

Система стремится к устойчивости и сохранению своих «удачных» изменений. Механизмы её сохранения формируются в процессе становления, она постоянно «закрепляет» свои приобретения. Например, в биологической эволюции накапливается память об удачных адаптациях, развивается механизм преадаптации.

И в естественной, и в социальной эволюции диалектика сохранения и изменения присутствует, однако в социальной эволюции их соотношение изменяется. В ней начинают главенствовать изменения.

Естественная эволюция биосферы в целом завершилась, поэтому в ней преобладают механизмы самосохранения. Если говорить о человеческой цивилизации, то она тоже развивается на собственной основе, однако этап её совершенствования никак не завершается. Люди постоянно испытывают неудовлетворённость своим *status quo*, жажда творчества регулярно приводит к разрушению уже выстроенного. «Пассионарии» перманентно испытывают потребность разрушить имеющийся мир «до основания» и построить «наш, новый» мир. Поэтому в системе человечества в каждый момент воз-

никает множество новых подсистем, которые находятся в стадии становления и «раскачивают лодку». И это сказывается на человеке, формирует противоречивость его поведения. *Естественная эволюция требует от человека выполнения функции сохранения, а социальная – функции изменения.*

Исследователи выявили довольно много особенностей проявления эволюционных механизмов, появившихся в социальной эволюции. Обзор работ, посвящённых данной проблеме и собственный взгляд на неё хорошо дан в коллективной монографии Л. Е. Гринина, А. В. Маркова и А. В. Коротаева «Макроэволюция в живой природе и в обществе» [3]. Это тема обширная, перечислить все выделенные особенности в данной статье нет возможностей. Поэтому всех интересующихся отправляю к данной книге; остановлюсь лишь на одной особенности, которая вызывает сомнения. В качестве одного из отличий социальной эволюции авторы называют следующее: «...Хотя между биологическим и социальным организмами есть существенное (фактически “системное”) сходство, но в отношении возможности эволюционировать они принципиально различаются. Сам по себе биологический организм не эволюционирует, биологическая эволюция может идти только на более высоком уровне (популяции, вида). Социальная же эволюция вполне прослеживается и на уровне отдельного общественного организма, а внутри него также можно проследить эволюцию отдельных институтов или подсистем» [3, с. 150].

По поводу данного утверждения хочется сделать следующее замечание. На мой взгляд, хотя, благодаря Г. Спенсеру, принято называть социальные системы «социальными организмами», их надо сравнивать не с биологическими организмами, а с группами биологических организмов – различными таксонами. Здесь сходства гораздо больше, чем у общества и биологического организма. И эволюцию общества надо сравнивать не с эволюцией биологических организмов, которой, как верно говорят авторы, в самостоятельном виде нет, а с эволюцией таксонов. И, если элементами популяции являются биологические особи, то элементами социальных систем – люди, и те и другие не эволюционируют самостоятельно, поэтому в данном пункте проявляется не различие двух эволюций, а их сходство.

Возникает вопрос о причине множества отличий механизмов социальной эволюции. Если говорить кратко, то, по моему мнению,



основные отличия социальной эволюции от естественной, являющиеся причиной множества других отличий, проявляются в том, что:

- на неё всё возрастающее воздействие оказывает субъективный фактор, являющийся внутренней предпосылкой развития;

- на этапе цивилизации она приобретает качество осознанности;

- уже как следствие осознанности, ускорение в социальной эволюции всё более увеличивается, создавая тенденцию вхождения в режим обострения и сингулярности;

- изменяются «цели» эволюции. Для естественной эволюции жизни на Земле преобладающей, но не осознанной «целью» является сохранение, развитие является лишь «побочным» следствием адаптации. В социальной эволюции развитие присутствует с самого начала: собственно, она сама – результат развития механизмов естественной эволюции, а её субъект – общество (человек) – результат развития естественной природы.

Итак, естественная эволюция двигалась в сторону нарастания сохранения. Можно сказать, что количественные накопления способствовали сохранению привели к противоположному качественному результату. Возникло человеческое общество, которое, благодаря возникновению сознания (первоначально – лишь средства адаптации), получило такой запас прочности в условиях окружающей среды (по крайней мере, в непосредственных условиях), почувствовало себя настолько уверенным, что стало развиваться не только в сторону адаптации к внешним условиям, но и самосовершенствоваться так, как считало нужным само.

Одновременно с социальной эволюцией осуществляется и эволюция человека. Однако этот процесс гораздо сложнее и противоречивее. Первичным элементом естественной эволюции, как было сказано, является не особь, а популяция. Роль первичных элементов социальной эволюции также выполняют общественные группы, а не человек. И здесь возникают два противоречия. Во-первых, человек, наделённый сознанием и самосознанием, способностью к самоидентификации, всё менее согласен быть пассивным элементом, объектом эволюции. И, во-вторых, возникло и всё более обостряется противоречие между социальной и естественной эволюциями, приводящее к противоречивой сущности человека.

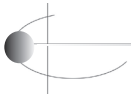
Учёные по-разному решают проблему периодизации эволюции, но чаще всего они выделяют три стадии: формирование не-

живой материи, формирование биосферы и происхождение человека и общества. Например, эти три стадии эволюции признают авторы альманаха «Эволюция: космическая, биологическая, и социальная» [6], что ясно из названия работы. Но чаще называется больше этапов. Современный универсальный эволюционизм называет пять генетически и структурно преемственных этапов: космический, химический, геологический, биологический и социальный [3, с. 8]. Эти этапы эволюции можно разбить на два более крупных качественно различных этапа: эволюцию неорганического мира (космическую, химическую, геологическую) и эволюцию живого мира (биологическую и социальную).

Исследователи совершенно справедливо указывают на единство эволюции биосферы и общества: «Можно говорить об эволюции биосферы в обобщенном смысле, рассматривая эволюцию собственно биосферы и затем эволюцию человечества как единый непрерывный процесс» [4, с. 25–26].

Вместе с тем, возможен ещё один вариант выделения двух качественных этапов эволюции – естественный и социальный, если мы будем учитывать общее в эволюции биосферы с предыдущими этапами макроэволюции и её качественное отличие от эволюции социальной – то, что все «досоциальные» эволюции протекали и в большинстве своём протекают и сейчас медленно, стихийно, без влияния субъективного фактора. Этот этап является естественной эволюцией. Социальную эволюцию можно рассматривать как высший эволюционный этап не только планетарной системы, но эволюции нашей Вселенной в целом.

Однако возникновение социальной эволюции не означает прекращения эволюции естественной. Начало антропосоциогенеза привело к тому, что вектор развития наших предков получил направление «под углом» к продолжающейся естественной эволюции. Поэтому можно говорить, что социальная эволюция – этап глобальной эволюции, а можно рассматривать её как особую ветвь в рамках эволюции планетарной системы. Следовательно, естественные, внешние предпосылки развития имеет не только само общество, но и механизмы его эволюционирования. Постепенно социальная эволюция «захватывает лидерство» и уже естественная биологическая эволюция становится её «боковой ветвью», судьба которой полностью зависит от того, как поведёт себя по отношению к ней продукт социальной эволюции



– человек. Большого воздействия на космос человек не может оказать, но на живой мир планеты (биосферу) – может.

Причина всё большего ускорения («ускорения с обострением») социальной эволюции, на мой взгляд, состоит в том, что, благодаря сознанию сохраняющая часть функционирования (деятельности) любой социальной системы уменьшается, а изменяющаяся (в сторону развития или в сторону деградации) увеличивается, «ломающая» тем самым естественные законы эволюции.

Чем дальше уходит общество от первобытности, тем чаще сменяют друг друга периоды преимущественного развития и преимущественного сохранения, что является следствием ускорения эволюции и неустойчивости общества. Ускорения уже не отменить. Оно имманентно человеку как виду и само подчинено законам эволюции.

А. Д. Панов, анализируя сингулярность, делает вывод, что «речь идёт о процессе, ускоряющемся в режиме с обострением, когда некоторые параметры системы стремятся к бесконечности за конечное время... <...> В данном случае к бесконечности стремится количество фазовых переходов в единицу времени» [4, с. 36]. Математический подсчёт, сделанный А. Д. Пановым, показал, что точкой сингулярности, значение которой стремится к бесконечности, является первая половина XXI века. Странник технологической сингулярности Вернор Виндж утверждает, что в самое ближайшее будущее (приблизительно к 2030 году), современные свёрхтехнологии приведут к возникновению качественно нового разума (*superhuman intellect*) и поэтому предсказать будущее человечества на уровне современного интеллекта невозможно. Причиной этого Виндж называет то, что: «мы, люди, имеем возможность усвоить мир... мы можем решить многие проблемы в тысячи раз быстрее, чем в результате естественного отбора. Теперь, создав средства для выполнения моделирования при гораздо более высоких скоростях, мы вступаем в режим, который настолько радикально отличается от нашего человеческого прошлого, как мы, люди, отличаемся от низших животных» [7].

Результатом длительного развития общества, попыткой разрешения противоречий между естественной и социальной эволюциями, и ответом на один из извечных вопросов: *общество для человека, или человек для общества* является идея гуманизма. Ответить на этот вопрос невозможно без учёта специфики социальной системы и места в ней че-

ловека. Человек как элемент системы общества, благодаря сознанию, качественно отличается от элементов всех других систем. Он обладает значительно большими степенями свободы, поэтому способен «случайно» уничтожить систему, которая является условием его существования. Поэтому гуманизм не может сводиться к формуле «общество для человека», он необходимо признаёт другую часть формулы: «человек для общества».

Итак, причиной возникновения и обострения противоречия между естественной и социальной эволюциями является разность их скорости. Для биологической эволюции умеренное увеличение скорости – благо. Когда же скорость социальной эволюции превышает адаптационные возможности тела человека, нарушается граница меры. Нарушается мера единства сохранения и изменения. Нарастающее преобладание изменения приводит к качественному скачку. В какой форме произойдёт скачок, мы не знаем. Возможно, это будет сингулярность, последствия которой непредсказуемы. Пока остаётся неясным вопрос: прошли ли мы уже точку невозврата?

Судьба самого человека, «царя природы», трагична, потому что разновекторность естественной и социальной эволюции создаёт своеобразные «ножницы» и постепенно «разрывает» его, потому что угол, образуемый векторами двух эволюций, постоянно расширяется. Возникло и постепенно обостряется противоречие между естественной и социальной сторонами человека. Естественная эволюция сформировала в нём качества с преобладанием функции сохранения, а социальная вырабатывает всё более новые качества (абстрактное мышление и творчество), которые приводят к общественным изменениям. Это даёт толчок к дальнейшему ускорению социальной эволюции, но, в то же время, создаёт множество рисков для общества.

В социальной эволюции так же, как и в естественной, присутствует диалектика сохранения и развития, но, с тех пор как люди осознали свои возможности оказывать влияние на эволюцию, на первое место они ставят развитие (совершенствование, как они его понимают). И это делает их существование неустойчивым, возникает угроза сохранению. То есть, если в биологической эволюции изменения (полезные или вредные) – результат случайных мутаций, то в социальной – результат свободных (в разной степени осознанных) действий людей. И эти изменения также могут быть полезными или вредными.



Поскольку мы, люди – элементы общества, постольку его сохранение – это наше самосохранение. Судьба человечества теперь зависит от того, к чему приведёт изменение: к разрушению или к развитию. Конечно,

согласно синергетике, хаос – основа для возникновения нового порядка, если он охватит не конкретный регион, а весь человеческий мир, то возникший новый порядок будет уже не нашим, не человеческим.

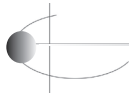
Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Ч. 1. / Сочинения. Т. V. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 814 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с. (Филос. наследие). Т. 63.
3. Гринин Л. Е., Марков А. В., Коротаев А. В. Макроэволюция в живой природе и в обществе / отв. ред. Н. Н. Крадин. Изд. 2-е. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 248 с.
4. Панов А. Д. Единство социально-биологической эволюции и предел её ускорения // Историческая психология и социология истории. 2008. № 2. С. 25–48.
5. Субботина Н. Д. Развитие общества на основе естественно возникших средств производства и форм собственности: автореф. ... дис. канд. филос. наук. Л.: ЛГПИ им. А. И. Герцена, 1982. 22 с.
6. Эволюция: космическая, биологическая, социальная. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 368 с.
7. Vinge V. The Coming Technological Singularity, 1993. URL: <http://www.accelerating.org/articles/comingtechsingularity.html> (дата обращения: 21.08.2013).

References

1. Gegel' G. V. F. Nauka logiki. Ch. 1. / Sochineniya, t. V, M.: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1937. 814 s.
2. Gegel' G. V. F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki. M.: Mysl', 1974. 452 s. (Filos. nasledie). T. 63.
3. Grinin L. E., Markov A. V., Korotaev A. V. Makroevolyutsiya v zhivoi prirode i v obshchestve / отв. red. N. N. Kradin. Izd. 2-e. M.: LIBROKOM, 2009. 248 s.
4. Panov A. D. Edinstvo sotsial'no-biologicheskoi evolyutsii i predel ee uskoreniya // Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii. 2008. № 2. S. 25–48.
5. Subbotina N. D. Razvitie obshchestva na osnove estestvenno vznikshikh sredstv proizvodstva i form sobstvennosti: avtoref. ... diss. kand. filos. nauk. L.: LGPI im. A. I. Gertsena, 1982. 22 s.
6. Evolyutsiya: kosmicheskaya, biologicheskaya, sotsial'naya. M.: LIBROKOM, 2009. 368 s.
7. Vinge V. The Coming Technological Singularity, 1993. URL: <http://www.accelerating.org/articles/comingtechsingularity.html> (data obrashcheniya: 21.08.2013).

Статья поступила в редакцию 20.03.2014



УДК 17
ББК Ю 7

Роман Алексеевич Суслин,
аспирант,

*Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, Чита, ул.Александро-Заводская,30),
e-mail: s100000@bk.ru*

Критический анализ классических концепций понимания термина «ценность»

Статья посвящена поиску альтернативных определений понятия «ценность». На основе критического анализа основных дефиниций ценностного, сделана попытка разрешить давнюю проблему «аморфности» (неопределенности, размытости) понятия «ценность» без ущерба её трансцендентальной сущности. Решение этой проблемы предложено путем реализации синергии натуралистического и антинатуралистического направлений фундаментальной аксиологии, с точки зрения персонализированного подхода, наделяющего конкретного субъекта (носителя) ценностного – своим набором ценностей. Связующим звеном между натуралистической и антинатуралистической парадигмами выступает основная категория кантовской системы ценностей – «долг», соотносенный в работе с бескорыстностью.

В статье представлены основные дефиниции понятия «ценность» классических и постклассических аксиологов, представителей утилитарного, прогмастического, гедонистического, трансцендентального, бихевиористского, гедонистическо-психоаналитического и других направлений аксиологии. Проведена структуризация определений по формальному (явные и неявные дефиниции) и содержательному (эксплицитные и предельные определения) критериям, даны их характеристики. Отдельными категориями выделены определения через различные аспекты ценностного, так называемые «внутренние» дефиниции и дефиниции «логического круга».

В результате анализа выявлены основные недостатки, ставшие причиной «кризиса» классической аксиологии, устранение которых легло в основу подготовки альтернативного определения понятия «ценность».

Ключевые слова: ценность, понятие, дефиниция, определение, натурализм, антинатурализм, персонализм, универсализм, бескорыстность, значимость.

Roman Alexeyevich Suslin,
Postgraduate Student,

*Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039),
e-mail:s100000@bk.ru*

Critical Analysis of Classical Concepts of Understanding of the Term «Value»

The article is devoted to the search of the alternative determination of the concept «value». An attempt is made to solve an age-old problem concerned with the so-called «amorphousness» (indefiniteness, uncertainty) of the concept «value» in a way that does not negatively impact on its empirical nature. This attempt is made on the basis of the critical analysis of fundamental definitions of values. Implementation of synergy of natural and phenomenological directions of the fundamental axiology according to the personified approach is suggested as a solution of this problem. According to this approach a holder of values is provided with a definite set of values. The main category of Kant value system «duty» related to unselfishness in this work is seen as a connecting link between natural and phenomenological paradigms.

The article suggests the main definitions of the concept «value» given by classical and post-classical axiologists, representatives of utilitarian, hedonistic, transcendental, behavioral, hedonistic-psychoanalytical and some other branches of axiology. The structuring of definitions was made upon formal (explicit and implicit definitions) and content-related (explicit and maximum or supreme definitions) criteria. Their characteristic features are given. Definitions described by means of different aspects of value, the so-called «internal» definitions and definitions of «vicious circle» are singled out as separate categories.



As a result of the analysis general drawbacks are defined which can be considered as the reason of «crisis» of classic axiology, and their correction formed the basis for the development of the alternative determination of the concept «value».

Keywords: value, concept, definition, naturalism, phenomenologism, personalism, universalism, unselfishness, significance.

Термин «ценность» в современном мире является чуть ли не самым распространенным понятием, используемым как в философии, так и на уровне обыденной жизни, в отношении материальных и идеальных объектов. Такие выражения как: «общечеловеческие ценности», «ценности демократии», «экономические ценности», «ценности семьи», «культурные ценности», «либеральные и традиционные ценности» и даже «корпоративные ценности» не перестают слетать с уст политиков, экономистов, общественных, культурных и религиозных деятелей, а за ними журналистов и простых людей. Здесь уместно вспомнить слова доктора философских наук Розова Н. С.: «Политики всех рангов, включая президентов великих держав, дружно заговорили о ценностях. Этот термин плавно переключался из философских кабинетов в залы заседаний парламентов и на газетные полосы» [9].

Всё это приводит к «размытости» термина «ценность», как на уровне обыденной жизни, так и в теории. По словам английского историка аксиологии XX века А. Эдель, «влияние общей теории ценностей рассеялось... тогда, когда употребление термина «ценность» стало настолько обыденным, что потеряло всякое определенное значение» [12, с. 1269]. Известный американский психолог А. Маслоу так же утверждал, что «само понятие "ценность" скоро устареет – оно включает в себя слишком много значений, в результате возникает путаница» [6, с. 98]. Аналогичной точки зрения придерживаются и российские исследователи аксиологии. Так, доктор философских наук В. К. Шохин полагает, что «... интересующее нас слово претерпевает явную деградацию, превращаясь из термина теоретической рефлексии в "знаковое" слово обыденного языка» [11, с. 7].

Удивительно, но со времён возникновения философской теории ценностей как научного знания (примерно с 90-х годов XIX в.) [4, с. 13] и до настоящего времени понятие термина «ценность» в науке однозначно не определено! И это несмотря на высокую степень разработанности этой тематики в работах целой плеяды известных философов (Кант, Фриз, Шиллер, Лотце, Лапи, Brentan, Ритчль, Ницше, Липпс, Деринг, Перри, Виндельбанд,

Шелер, Риккерт, Моррис, Льюис, Дьюи, Паркер, Маслоу, Поппер и многие другие). Так, по подсчетам российского ученого-философа М. С. Кагана, только в одной книге американского психолога М. Рокича «Природа человеческих ценностей» (1973) библиография насчитывает более 250 названий книг и статей, посвященных проблемам социологического анализа ценностей, причем в ней приводятся только работы на английском языке [4, с. 27]. Спектр этих разработок весьма широк: от попыток определить сущность ценности – до её влияния на формирование предмета других наук.

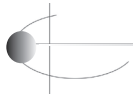
Кроме того, с середины XX века проведены десятки международных конференций, посвященных динамике изменения ценностей, сотни дискуссий и семинаров по проблемам аксиологии, в которых приняли участие философы из многих стран мира. Выходят специальные периодические издания. Ведущие университеты мира отдельной научной дисциплиной выделяют аксиологию, мало того, образуются специальные институты (к примеру, Институт прикладной этики Халского университета Великобритании или Институт ценностей при Гарвардском университете США) [13, с. 5].

Не однозначная определенность самого предмета аксиологии – «ценности» говорит об актуальности обозначенного вопроса в философской проблематике. По словам английского исследователя аксиологии С. Пепера: «Когда процесс познания в гуманитарных науках заходит в тупик, они обращаются к ценностному» [16, с. 82].

Исходя из этого, определена и цель исследования – на основе критического анализа основных трактовок ценностного сформулировать альтернативную дефиницию понятия «ценность».

Итак, что же такое ценность?

В классической аксиологии имеется множество разносторонних определений ценностного, которые образуют различные оппозиции и подходы, дифференцируемые по определенному критерию. Так, к примеру, Н. С. Розов основываясь на трудах европейского философа Ф. фон Кучеры, выделяет натурализм и ненатурализм, субъективизм и объективизм, когнитивизм и некогнитивизм,



интенционализм и неинтенционализм, монизм и плюрализм, десизионизм и конвенционализм, рационализм, альтруизм, теорию социальных предпочтений, гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм, ригоризм, прагматизм, позитивизм, априоризм, эмпиризм [9]. Все эти направления, соответственно, не несут собой чистого выражения (обособленного от других подходов) в дефинициях ценностного. То есть одно определение, как правило, всегда отражает положения нескольких из перечисленных подходов.

В своем исследовании мы рассмотрим основные трактовки ценностного, включающие в себя положения различных подходов, через призму натуралистической и антинатуралистической (ненатуралистической) парадигм – важнейшей оппозиции классической аксиологии [11, с. 16–17, 164, 408]. По нашему мнению, такое разделение наиболее полно отражает онтологическую сущность ценностей, а также позволяет приблизиться к рассмотрению проблем, поднятых в начале статьи. Кроме того, учитывая многозначность термина «ценность», проведём исследование в контексте одной из её онтологических сфер – в психике индивида.

Натуралистические (от лат. *naturalis* – «природный, естественный») определения, наиболее распространены и пытаются объяснить ценностное чисто природными способностями, побуждениями, инстинктами, борьбой интересов, и поэтому рассматривают ценности как эмпирически реальные факты, обусловленные физиологическими и психологическими потребностями человека.

Антинатуралистическая парадигма выступает против сведения всего ценностного к причинно обусловленному, указывая на акты свободы воли и творческую активность человека. Впервые достаточно детально обосновал это положение знаменитый кёнигсбергский философ И. Кант. До него «природная» сущность ценностей считалась самоочевидным. Кант же счёл, что всё природное (будь оно хоть самое альтруистическое и возвышенное) вследствие самой своей «природности» ценностью обладать не может; её может иметь только действующая из одного «уважения» к нравственному закону добрая воля человека, которая призвана реализовать требования этого закона скорее вопреки любой «природности», чем вследствие неё [5, с. 409].

Другими словами, «согласно натуралистским (редукционистским) теориям, мораль может быть сведена в анализе к дру-

гим явлениям, а согласно ненатуралистским (интуитивистским) теориям мораль можно рассматривать только как самостоятельный феномен» [9].

Одно из самых распространённых и старейших натуралистических дефиниций понятие «ценность» отождествляет с пользой и благом (Юм, Бенеке, Гартли, Гольбах, Тард, Кирхнер). Кирхнер утверждал: «Ценностью называется действенная способность вещей становиться для людей благами, достойными стремления» [14, с. 375–376]. Такой подход к пониманию ценностей носит название аксиологического утилитаризма.

Другая популярная трактовка натуралистической аксиологии – гедонистическая, определяющая ценность как эквивалент того (вещи, действия, качества), что доставляет удовольствие (Щуппе, Деринг, Липпс, Корнелиус, Крайбиг, Керлер). Деринг писал: «Конечной ценностью для индивида является удовольствие, и потому квантификация ценностей объектов определяется интенсивностью и длительностью соответствующих удовольствий или неудовольствий» [17, с. 2–3]. В его определении ценностного, как мы видим, удовольствие носит темпоральный (зависящий от времени) характер.

Не менее известным в классической аксиологии является прагматический подход (Визер, Шелдон, Дьюи, Перри). Его сторонники соотносили ценность с интересом. «Ценность – есть человеческий интерес» [18, с. 79], – так прямо и утверждает австрийский философ Визер. Причём под интересом некоторые ученые (Перри) понимали довольно широкий спектр бытия субъекта (чувства, интуиция, желание, инстинкт, воля).

Достаточно распространённой точки зрения в рамках прагматического подхода придерживались учёные, определяющие ценность как «желательность» (Сантаяна, Эренфельс, Рибо, Фуйе). К примеру, Рибо утверждает, что «ценность вещи заключается в их способности вызывать желания, и ценность пропорциональна силе желаний» [7, с. 33]. Желательность в этой трактовке необходимо отличать от полезности.

Многие философы того времени детерминантом ценности объекта считали удовлетворение потребностей субъекта (Кюльпе, Геффдинг, Эйслер). «Ценностью мы называем способность вещи или непосредственно удовлетворять какую-либо потребность, или доставить средство такого удовлетворения» [2, с. 15–16], – писал Геффдинг.



Кроме того, ценность соотносили с чувствованием (Майнонг), должествованием (Урбан), предпочтением (Тюрго), квалифицировали как цель (Ринтелен) и даже как «просто задачу» (Баух).

К антинатуралистическому направлению фундаментальной аксиологии, относят принципиально иной подход к определению ценности, который выразили основатели баденской школы неокантианства (Виндельбанд, Риккерт) и их сторонники (Лотце, Шелер, Гартман, Рассел). Эта плеяда выдающихся учёных считала ценность предельным (неразложимым) понятием и поэтому неопишмым (неопределяемым, невербализуемым) по причине своей трансцендентальности (потусторонности). Ценности, по мнению Риккерта, представляют собой «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» [8, с. 22–23]. Гартман же идёт дальше и трансцендирует ценности не только по ту сторону действительности субъекта, но и за грань самого сознания этого субъекта. Виндельбанд наделяет ценности такими качествами как априорность (внепытность) и общезначимость. Тем не менее, представители антинатуралистического подхода не могут уйти от определения сущности ценностей косвенно, через противопоставление понятий «значимости» и «фактичности». К примеру, у Риккерта: «Сущность ценностей ... – в их значимости, а не в их фактичности» [8, с. 28]. Фактически понятие «значимость» они определяют как наиболее близкое к трансцендентальной «ценности».

Интересный вывод сделали философы-эмпирики (Лэйрд, Мур, Карнап), которые считали, что ценность вообще не нуждается в определении, поскольку её сущность обладает неэмпирической природой, не наблюдаема и поэтому все попытки вербализовать ценность являются не состоятельными. Реально существует только сам факт оценки, который может в качестве психологического акта изучаться психологией, социальным – социологией и т. д. Оценочные понятия и суждения лишь выражают определенные эмоции. К примеру, Лэйрд утверждает, что «человеческие характер и расположения имеют ценность или достоинство, которые присущи им в том же смысле, как вишне – красный цвет» [15, с. 129].

Таким образом, мы видим, что, классические дефиниции понятия «ценность» носят «аморфный» (не определённый, не конкретный) характер. Формат рассмотрения ценностного сужен до универсалистского подхо-

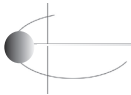
да, трактующего ценности как общие для всех людей. «Всеобщность и общезначимость» ценностей даже не подвергается критике, а персонифицированный подход, утверждающий индивидуальность ценностей для каждого субъекта, не обсуждается по причине инерционности аксиологического мышления (считалось, что «всеобщность и общезначимость» ценностей «само собой разумеющееся» явление).

Поэтому, в классической аксиологии намечился «кризис», отголоском которого стала критика «ценностного» немецким философом-экзистенциалистом Хайдеггером, установившим, что ценность, как правило, определяется через благо, значимость, интересы, цель, которые, в свою очередь, определяются через ценность. То есть, сделал вывод Хайдеггер, основополагающие понятия аксиологии часто определяются друг через друга. Здесь мы видим, что предмет аксиологии обращается в логических кругах. Поэтому само понятие ценности Хайдеггер считал псевдопонятием [См.: 1, с. 48].

Постклассические определения ценностей дополняются уравнениями: ценность – это производное от нужды (Моррис), ценность – долговременное чувство удовлетворенности (Льюис), ценности – это желания, выраженные в побуждении и интересе (Дьюи) [2].

В более поздней трактовке ценностного также преобладает натуралистический подход уже с физиологическим оттенком. Среди основных определений можно выделить: гедонистическо-психоаналитическую, соотносящую ценность с удовольствием, детерминируемым подсознанием (Паркер) и биохевиористскую, согласно которой ценности обусловлены условными рефлексам и создаются путём формирования динамического стереотипа (привычки) (Пеппер). Американский психолог Маслоу вообще утверждал, что ценностями обладают все живые существа (в том числе животные). Ценность он соотносил с потребностями, а «склонность задаваться многими из тех вопросов, которые мы по привычке относим к разряду моральных, этических или ценностных», считал «психопатологической» [6, с. 105].

Таким образом, мы видим что «кризис» классической аксиологии не только не разрешился учёными постклассического периода, а вероятнее всего даже усугубился. Судя по этому можно заключить, что в настоящее время понятие ценностного ещё более «скапилось в потребительскую яму» и «канаву неопределённости». Очередным подтвержд-



дением этого факта является распространённость понятия «ценность» в современном мире и «бытовой» характер его применения.

Итак, перейдем к анализу представленных определений. Для этого разложим описанные выше понятия «ценности» по двум критериям: формальному и содержательному.

Предметом разделения по формальному критерию является соответствие формы дефиниции законом логики. По этому принципу определения делятся на явные (имеют форму равенства: А это Б, к примеру: «Ценность – есть человеческий интерес» Визера) и не явные (не имеют форму равенства – понятие определяется по косвенным признакам, характеристикам и нуждается в реконструкции). Не явные определения в свою очередь можно поделить на описательные (дефинируется не само понятие, а его качества, свойства, например у Рибо) и контекстные (определение дается в рамках дефиниций других понятий, к примеру, у Деринга).

С точки зрения содержательного критерия определения делятся на «эксплицитные» (явно, открыто выраженные через другое понятие) и предельные (не приводимое к делению понятие). Среди эксплицитных понятий преобладают такие трактовки ценностного как «польза», «потребность», «интерес», «удовольствие», «предпочтение», «желательность», «благо», «цель», «долженствование». Предельные определения, как правило, выражены через калибрование «ценнее – менее ценно» (Шелер) или через характеристики ценностного (Риккерт, Гартман).

Отдельные категории составляют: определения через аспекты ценностного (чувства, стремление, переживание, оценивание (Эйслер, Липпс); «внутренние» дефиниции (понятие определяется через само себя, например: ценность – это ценностное осмысление); а также так называемые, определения «логического круга», когда, к примеру, ценность объясняется через цель, а цель через ценность (Кюльпе) или аналогичные взаимопределяемости: благо и цель (Кирхнер), их и критиковал Хайдеггер.

Естественно, что в терминологии ценностного мы должны стремиться к ясным логически правильно выстроенным определениям, поскольку другие дефиниции, по нашему мнению, составляют лишь уход от проблемы и не соответствуют самой задаче определения – разложение понятия до неделимых частей, в то время как жизнь требует ясных формулировок. Поэтому рассмотрим состоятельность основных «эксплицитных»

определений ценностного: они более чем ясны, хотя они и не всегда логически правильно выстроены.

К примеру, при отождествлении ценности с «пользой» мы видим нарушение логического закона инверсии, где более широкое понятие «ценность» трактуется через включаемое в него более узкое понятие «польза». Действительно, если всё ценное имеет одновременно ещё какие-то свойства, то из этого ещё не следует, что они являются его определением. Кроме того, к примеру, если речь идёт о безусловной пользе пищи для человека, будет ли он испытывать ценностные переживания, употребляя её? Конечно, нет. А если скажем ритуальное употребление пищи или преподнесение гостю хлеба-соли? Будет. А для всех ли людей ритуальное употребление пищи – ценность. Нет, только для религиозного человека. Поэтому, судя по всему, объекту придаёт ценность соотношение его с человеком как субъектом религиозной, общественной, эстетической и иной деятельности. И соотношение это носит индивидуальный (персонифицированный) характер.

Используя применённый здесь метод логико-эмпирического соотнесения, придём к выводу, что другие определения этого ряда также представляются нам не состоятельными: «ценность – это потребность» (такие важнейшие потребности человека как сон или посещение туалета, вряд ли будут вызывать у нас трепет); «ценность – интерес» (не раз нам приходилось проявлять неподдельный интерес к обыденным вещам, например к маркам автомашин, но вряд ли мы испытывали ценностную мотивировку в тот момент); «ценность – удовольствие» (мы можем испытать удовольствие от просмотра художественного фильма, боя боксёров, фигурного катания, но вряд ли мы будем долго переживать, если просмотр не состоится); «ценность – предпочтение» (что из того, что некоторые предпочитают писать черной пастой, а другие синей); «ценность – желательность» (надеть на деловую встречу деловой костюм желательнее, чем спортивный) и так далее. Ошибкой во всех подобных определениях является отнесение ценностного к миру обыденных вещей, психофизиологических потребностей, тогда как, по нашему мнению, ценности должны относиться к иному уровню субъективного бытия. Кроме того, все классические дефиниции рассматривают ценности как общечеловеческие, то есть универсалистские. Вместе с тем, как мы можем судить из опыта (см. выше) у каждого индивида свой персональный на-



бор ценностей. Как утверждает современный американский учёный-практик, изобретатель Жак Фреско: «Все люди рождаются «хорошими». Разница между преступником и праведником заключается лишь в разных системах ценностей, привитых им социальной средой, в которой они росли» [10].

Таким образом, возвращаясь к основным направлениям фундаментальной аксиологии: натуралистическому и антинатуралистическому, можно утверждать, что натуралистические определения отличаются ясностью формулировок, но содержат в себе так называемую «натуралистическую ошибку», описанную выше. Антинатуралистические определения, напротив, освобождены от этой погрешности, ценность в них отнесена за грань бытия субъектов, а в некоторых случаях – и за грань сознания субъекта (Гартман), вместе с тем эти дефиниции лишены ясности и трактовать их можно достаточно широко. А универсалистская ошибка, декларирующая «всеобщность и всезначимость» ценностей, присуща обоим типам определений.

Поэтому для формулирования альтернативного определения ценности, удовлетворяющего описанным критериям, возьмём лучшие качества натуралистических и антинатуралистических дефиниций и проведём их в свете персонифицированного подхода.

В этой связи нам интересно мнение современных российских учёных-аксиологов Н. С. Розова, В. К. Шохина и М. С. Кагана.

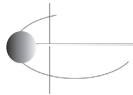
Так, Н. С. Розов, интерпретирует ценность следующим образом: «Новая форма мировоззрения должна иметь в качестве главных, исходных смысловых ядер дискретные, независимые друг от друга, рациональные, открытые для критики и коррекции, разнообразные по своим источникам нормативные основания. Такими основаниями по определению являются ценности... Под ценностями здесь понимаются предельные рациональные нормативные основания актов сознания и поведения людей» [5]. Здесь нам наиболее важны соотнесение ценностей с «основаниями для актов сознания и поведения человека» и такая характеристика ценностного как «предельность». Определяя ценность как «...нормативное основание... поведения», Н. С. Розов задается вопросом: «...чему, в свою очередь, соответствует данное основание поведения?», и тут же отвечает: «Там, где даётся ответ: "Ничему больше, это уже само по себе основание", мы и фиксируем предельное основание, то есть ценность» [9].

В. К. Шохин, продолжая следовать традиции антинатуралистов, предлагает «вывести ценности за сферу потребностей (будь то низшие – физиологические, средние – социальные, или высшие – духовные), поскольку даже высшие ярусы потребностей заложены в общечеловеческой природе и имеют общечеловеческий характер, а ценности, суть различительные выражения существования каждого уникального субъективного бытия». Кроме того, считает В. К. Шохин «необходимо отграничить ценности от царства целеполаганий и отнести к царству личностных значимостей. Ценности здесь необходимо понимать как значимости для кого-то, а не значимости сами-по-себе» [11, с. 75]. В этом определении нам важен персонифицированный ракурс рассмотрения ценностного.

М. С. Каган дал максимально короткое, но ёмкое натуралистическое определение: «Ценность – есть значение данного предмета для субъекта» [4, с. 76]. отождествление понятия «ценности» с понятием «значимости» (где последняя – есть мера жизненной необходимости, степень важности), делает важный отрыв этого понятия от потребительской сферы «обыденной» жизни.

По нашему мнению, эти определения ценностного в совокупности близки к устранению ошибок дефиниций, выявленных выше.

Но каким же образом соединить в одно определение две разные, исторически сложившиеся традиции фундаментальной аксиологии? Как практическую ясность натуралистической концепции наделить возвышенным трансцендентализмом антинатурализма? И здесь, по нашему мнению, соединяющим звеном должно стать достижение И. Канта: величайший и единственный критерий «абсолютной ценности» – бескорытность, выраженная в трудах Канта в понятии «долга». Чтобы увидеть, какой смысл философ вкладывал в это понятие (и какое значение мы будем вкладывать в понятие «бескорытность»), приведём выдержку из его работ: «Абсолютная ценность», свойственна лишь тем поступкам, которые совершаются даже не сообразно долгу, но из одного только долга: деяния, совершаемые из чувства страха или надежды, даже если они приносят пользу, не должны признаваться нравственными» [5, с. 147]. Более того, по мнению Канта человек, живущий в соответствии с моральным законом, должен способствовать даже собственному благу (например, здоровью) также из чувства долга.



Утверждение «бескорыстности» в качестве важнейшего критерия ценности требует пояснения. Здесь прослеживается кантовское противопоставление интереса (как эгоистического начала) и долга (соответствующего нравственному закону): то, что мы должны делать, определяется ценностями, а то, что мы хотим делать, определяется интересами [9].

К примеру, зададимся вопросом: «Является ли благотворительность ценностью для конкретного человека, в совокупности с получением им налоговых льгот за её осуществление?» (как это часто декларируется). Узнать это мы сможем, только лишив человека указанных льгот. Если он продолжит заниматься благотворительностью (при отсутствии у него других мотивов, например стремления сохранить репутацию) – мы можем утверждать, что действительно благотворительность для человека представляет ценность. Если же он перестанет заниматься благотворительностью, то она являлась лишь интересом человека. То есть только с введением в эту задачу категории «бескорыстность» становится ясным её решение – благотворительность это ценность или просто интерес.

Доказательством существования бескорыстности в реальной жизни являются подвиги советских солдат во время Великой Оте-

чественной войны. Какой, к примеру, интерес (корысть) был у Александра Матросова, закрывшего своим телом амбразуру немецкой огневой точки, тем самым пожертвовав жизнью для спасения других? Ведь впереди, после этого, его ничего не ожидало. Возможно, скептики скажут, что этот подвиг стал результатом советской пропаганды. Тогда результатом какой пропаганды стали примеры высшей преданности нравственному долгу античного философа Сократа и английского мыслителя Томаса Мора, добровольно отдавших свою жизнь за отказ принести в жертву правду?

Поэтому лакмусом ценностного, по нашему мнению, должна стать бескорыстность. Именно здесь мы находим ту нить, которая поднимет натуралистическое понимание ценностей в мир возвышенного, не теряя при этом своей ясности и адекватности существующей реальности.

Таким образом, итогом нашего анализа, станет определение: «Ценность – это предельное значимое основание актов сознания и поведения конкретного индивида, важнейшим отличительным критерием которого является бескорыстность».

Такого наше понимание ценности, основанное на логико-эмпирическом методе соотношения дефиниций ценностного.

Список литературы

1. Вегас Х. М. Ценности и воспитание. Критика нравственного релятивизма. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Рус. христ. гуманист. акад., 2007. 225 с.
2. Геффдинг Г. Философия религии. СПб.: Общественная польза, 1912. 217 с.
3. Ефимов В.И., Таланов В.М. Общечеловеческие ценности. М.: Академия Естествознания. 2010. URL: <http://www.monographies.ru/97> (дата обращения: 23.03.2014).
4. Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997. 205 с.
5. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Московский философский фонд, 1997. 248 с.
6. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб: Евразия, 1999. 230 с.
7. Рибо Т. Логика чувств. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1905. 145 с.
8. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 193 с.
9. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та. 1998. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001097/st000.shtml> (дата обращения 28.04.2014).
10. Фреско Жак. Документальный фильм «Рай или забвение» // Понимание ценностей. Система ценностей. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=4wrrrkku9WM> (дата обращения 14.01.2014).
11. Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль: монография. М.: РУДН. 2006. 457 с.
12. Edel A. Value. Theory of // Encyclopedia of Ethics. Ed. L. S. Becker, C. B. Becker: 1992. Vol. 2. 2139 p.
13. Ethics education in the military / edited by Paul Robinson, Nigel de Lee and Don Carrick. England: Ashgate Publishing Limited Gower House Croft Road Aldershot Hampshire GU11 3HR. 2008. 208 p.

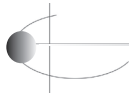


14. Kirchner / Kirchners Worterbuch der Philosophischen Grundbegriffe: Hdlb, 1911. 1095 p.
15. Laird J. A Study in Realism. Cambridge: Cambridge University Press.. 1920. 167 p.
16. Pepper St. C. The Sources of Value. Berkeley – Los Angeles, 1958. 203 p.
17. Philosophical Review, 1922, Vol. XXXI / Doring A. Philosophische Guterlehre. 1888. 897 p.
18. Philosophy, 1917, Vol. XIV Wieser / Wieser J. Uber der Ursprung und der Hauptgeschichte der wirtschaftlichen Wert. 1884. 1209 p.

References

1. Vegas H. M. Cennosti i vospitanie. Kritika npravstvennogo reljativizma. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta; Izd-vo Rus. hrist. gumanit. akad., 2007. 225 c.
2. Geffding G. Filosofija religii. SPb.: Obshhestvennaja pol'za, 1912. 217 s.
3. Efimov V.I., Talanov V.M. Obshhechelovecheskie cennosti. M.: Akademija Estestvoznaniya. 2010. URL: <http://www.monographies.ru/97> (data obrashcheniya: 23.03.2014).
4. Kagan M.S. Filosofskaja teorija cennosti. SPb.: Petropolis, 1997. 205 c.
5. Kant I. Sochinenija na nemeckom i ruskom jazykah. M.: Moskovskij filosofskij fond, 1997. 248 c.
6. Maslou A. Motivacija i lichnost'. SPb.: Evrazija, 1999. 230 s.
7. Ribo T. Logika chuvstv. SPb.: Izd. O. N. Popovoj, 1905. 145 s.
8. Rikkert G. Nauki o prirode i nauki o kul'ture. M.: Respublika, 1998. 193 s.
9. Rozov N.S. Cennosti v problemnom mire: filosofskie osnovanija i social'nye prilozhenija konstruktivnoj aksiologii. Novosibirsk: Izd-vo Novosibirskogo un-ta. 1998. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001097/st000.shtml> (data obrashhenija 28.04.2014).
10. Fresko Zhak. Dokumental'nyj fil'm «Raj ili zabvenie» // Ponimanie cennostej. Sistema cennostej. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=4wrrrkku9WM> (data obrashhenija 14.01.2014).
11. Shohin V. K. Filosofija cennostej i rannjaja aksiologicheskaja mysl': monografija. M.: RUDN. 2006. 457 c.
12. Edel A. Value. Theory of // Encyclopedia of Ethics. Ed. L. S. Becker, C. B. Becker: 1992. Vol. 2. 2139 r.
13. Ethics education in the military / edited by Paul Robinson, Nigel de Lee and Don Carrick. England: Ashgate Publishing Limited Gower House Croft Road Aldershot Hampshire GU11 3HR. 2008. 208 r.
14. Kirchner / Kirchners Worterbuch der Philosophischen Grundbegriffe: Hdlb, 1911. 1095 r.
15. Laird J. A Study in Realism. Cambridge: Cambridge University Press.. 1920. 167 r.
16. Pepper St. S. The Sources of Value. Berkeley – Los Angeles, 1958. 203 r.
17. Philosophical Review, 1922, Vol. XXXI / Doring A. Philosophische Guterlehre. 1888. 897 r.
18. Philosophy, 1917, Vol. XIV Wieser / Wieser J. Uber der Ursprung und der Hauptgeschichte der wirtschaftlichen Wert. 1884. 1209 r.

Статья поступила в редакцию 30.04.2014

УДК 316. 3/4
ББК 87.6.

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

Российское общество в «полосе» глобальных перемен

Статья посвящена анализу изменений происходящих в российском обществе. Автор акцентирует внимание на глобальном характере перемен. В России, как и в других странах мира, происходят изменения во всех сферах жизни общества. Но эти изменения здесь имеют свою специфику. В поле внимания автора попадает появление прекариата. Среди причин прекарнизации особое внимание в статье уделяется изменению личностных характеристик современного человека. При анализе «новых» личностных характеристик автор опирается на работы З. Баумана. Учёным были отмечены перемены, характерные для европейского общества. Автор статьи отмечает, что у современных российских людей меняются ряд приоритетов. В частности, для них сегодня важна не цель, а возможность применения своих способностей. В России как и на Западе у молодёжи формируется новое понимание свободы. Но специфика российской экономической жизни влияет на возможности подлинного принятия нового понимания свободы россиянами. В статье анализируется один из парадоксов современной политической жизни: власть становится для народа всё более недостижимой. Это с одной стороны. А с другой, создание видимости их дальнейшего сближения. Автор раскрывает это на примере анализа создания электронного правительства. Особый интерес общества к частным проблемам и личной жизни «общественных фигур» также сближает Россию с другими странами. Этот интерес сегодня заменяет существовавший прежде интерес к программам и реальной политике публичных людей.

Ключевые слова: общество, личность, глобализация, изменения, перемены, прекариат, свобода, политика, молодёжь, интересы.

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

Russian Society in the “Period” of Global Changes

The changes taking place in the Russian society are analyzed in this article. The author emphasizes the global nature of these changes. In Russia, as in other countries, there are changes in all spheres of society. But those changes have their own specifics. The author pays the attention to the appearance of precariat as a special social group. Among the reasons of the precariousness, special attention is paid to the change of personality characteristics of modern person. In the analysis of the “new” personality characteristics, the author applies to the Z. Bauman’s work. Bauman described the typical changes of European society. The article shows these changes in Russia. The author notes that people in modern Russia are changing there priorities. In Russia as well as in the West, the youth formed a new understanding of freedom. But the specifics of the Russian economic life of youth impact on the adoption of a new understanding of freedom of Russian people.

This article analysis one of the paradoxes of the modern political life. It is that power for the people becomes more and more elusive. It is one side. And on the other there is a creating visibility for their further rapprochement. The author shows this paradox on the E-government. The particular interest to the problems of public and private life of “public figures” – also makes Russia closer to other countries. Today this interest replaces the former interest to the public programs and real policy of public people.

Keywords: society, identity, globalization, changes, changes precariat, freedom, politics, youth interests.



Известный русский философ П. Я. Чаадаев писал: «...Мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени...» [6, с. 18]. Эти слова П. Я. Чаадаева часто подвергались и продолжают подвергаться критике. Время от времени политики, стоящие у власти, пытаются направить развитие России то на Запад, то на Восток. Ещё совсем недавно можно было наблюдать наше «очередное» движение на Запад. Политикам хотелось, чтобы страна наша стала «цивилизованной» западной страной. Но, несмотря на все усилия «старых и новых российских западников» с осуществлением этой идеи всегда возникают серьёзные трудности. Видимо, Россия никогда не станет вполне Западной, как и ни станет вполне Восточной. Это – неизбежность, определённая её географическим положением, нахождением её всегда на стыке культур. Но в России давно уже существует и своя богатая и самобытная культура, которая вносит вклад в мировую культуру. У России есть свои политические и экономические интересы, на которых она строит свою политику и экономику. Но при всём при этом наша страна открыта как Западу, так и Востоку. В настоящее время для всех стран (и, конечно же, и для России) ведение цивилизованного диалога – это и способ существования, и способ выживания, и, как нам представляется, путь к процветанию, конечно, при целом ряде других условий. Однако глобализация многое меняет в современном мире, и прежде всего, она делает его всё более и более единым. Люди различных стран и континентов, различных культур переживают полосу одинаковых перемен, происходящих во всех сферах общественной жизни: в политике, в экономике, в общественном сознании и др.

Представляет интерес – насколько Россия подвержена изменениям, пронизывающим современное мировое сообщество, единый глобальный мир. Это актуально для понимания места России в современном мире и для представления о её специфике. Рассмотрим эту проблему, отталкиваясь от представлений К. Ясперса о единой истории человечества и опираясь на метафору З. Баумана «текущая современность» [7; 1]. Для раскрытия темы будут привлечены к анализу как факты, к которым он (З. Бауман) обращался в своём исследовании мирового развития, так и факты, которые не попали в сферу его внимания, хотя и являются весьма важными.

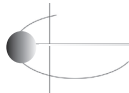
Начнём с того, что не было затронуто З. Бауманом, но что представляется нам чрезвычайно важным для осмысления современного российского общества. Это – формирование новой социальной группы, получившей название – «прекариат», которую в Западных странах считают «опасным классом» [8].

Выделение «прекариата» происходит в рамках стратификации современных постиндустриальных экономически развитых обществ на основании экономической стабильности/нестабильности, безопасности/небезопасности. «В прекариат, – как пишут З. Т. Голенкова, Ю. В. Голиусова, – входят группы индивидов, которые независимо от размера их дохода, образования, самоидентификации и других характеристик, не имеют формальной занятости, т. е. эта группа не имеет стабильного положения на рынке труда, не имеет гарантий занятости. Иными словами, сегодня у них есть место работы и доход, а завтра в них перестанут нуждаться» [2, с. 6]. Прекаризация труда коснулась экономики как западноевропейских стран, так Америки и Японии. В Германии «каждый третий работающий по найму находится в состоянии подвешенного или текучего прекариата» [2, с. 8].

В России эта проблема – наличие «прекариата», долгое время «замалчивалась», но сегодня она попала в поле зрения политиков и учёных, отметивших, что здесь также как на Западе, и в Японии, существует достаточно большая группа людей, «не имеющих стабильного положения на рынке труда и гарантий занятости». В этом плане Россия идёт тем же путём. По мнению исследователей в этом секторе «неустойчивой занятости» (а некоторые его относят к «теневой экономике») сегодня занято около 30 % трудоспособных россиян [2, с. 7].

Но «текучим» сегодня является не только прекариат, но и всё общество. Идея «текучей современности», высказанная и обоснованная З. Бауманом о западном обществе как нельзя хорошо, подходит и для современного российского общества.

Посмотрим с этих позиций на явление прекаризации. Оно, несомненно, многофакторное. Можно назвать ряд причин, по которым невыгодно предпринимателям принимать рабочих на постоянную работу, на полный рабочий день с социальным пакетом, и отметить «подвижность» современной экономики, нуждающейся то в одних, то в других рабочих, то сокращающих, то расширяющих производство. Можно посмотреть на эту про-



блему сквозь призму идей З. Баумана, идей, касающихся изменения личностных характеристик человека в «текущей современности». Эти личностные характеристики тоже могут служить дополнительным объяснением в понимании прекаризации (или ещё одним фактором).

В настоящее время изменились акценты в жизнедеятельности общества. З. Бауман отмечает, что «всё теперь лежит на плечах отдельных людей. Сначала они должны понять, что, собственно, могут делать, затем довести эту способность до совершенства и выбирать цели, к которым эта способность может быть применена наиболее эффективно, чтобы в результате получить наиболее мыслимое удовлетворение» [1, с. 69–70]. И так, на второй план отходят цели, к которым стремились люди эпохи твёрдого капитализма и для которых они (цели) были на первом плане, а выдвигаются средства и возможности. Человек живёт в мире множества возможностей, каждая из которых по-своему привлекательна. «Чтобы возможности оставались безграничными, пишет З. Бауман, – ни одна из них не должна становиться вечной реальностью» [1, с. 70]. Из этого вытекает, что человек будет бесконечно пробовать себя реализовать в разных «ипостасях». В этом мире, в каком люди легко меняют направление своей деятельности, находя всё новые цели для реализации своих возможностей трудно что-либо прогнозировать и планировать, ведь сам человек не очень уверен в том – какова его следующая цель. Представляется, что эта, подмеченная З. Бауманом черта современных людей, относится более всего к молодёжи. И она характерна и для молодёжи современной России. Сегодня и здесь появляется всё больше молодых людей, которые сначала определяют, что они могут сделать, а затем уже задумываются над вопросом, зачем это нужно? Это видно и по тому – как молодёжь ориентируется в образовательном пространстве (куда подходят результаты ЕГЭ – туда и можно пойти), как определяется с работой (нет особых проблем при её смене), как получает несколько дипломов, прибавляя к уже полученным всё новые корочки, которые, «авось» пригодятся. При устройстве на работу молодёжь больше интересуется «что они могут сделать» и заработок. Менее интересным для них порой является наличие социального пакета или возможность постоянной работы (их значимость приходит с годами).

Современная российская молодёжь более мобильна, чем старшее поколение; ра-

боту на одном месте с первого до последнего дня она воспринимает как прошлое своих бабушек и дедушек. Постоянно открывая в себе новые способности и возможности, молодые люди постепенно ищут и находят цели, к которым их и применяют. Однако, это всего лишь результат наблюдения, требующий серьёзного социологического исследования и анализа. Но, наверное, изменения молодёжной среды в плане постановки целей, открытия возможностей и обнаружения средств для их реализации – уже начинают просматриваться. Хотелось бы или нет, но подобное отношение к жизни (мы нашли решение, а теперь давайте найдём проблему) начинает входить и в нашу российскую действительность. Сложность этого явления состоит в том, что в связи с отсутствием закреплённых трудовых отношений у значительного числа россиян, и их постоянного желания попробовать себя в различных сферах какие-либо социальные прогнозы и планирование становятся малоэффективны. Опасность «прекариата», таким образом, не только в том, что, как отмечают исследователи, именно люди из этой социальной группы наиболее часто выходят на площади с различными требованиями к властям, но, как нам представляется, и в том, что многие из них сознательно выбирают своё «неопределённое экономическое положение», а со временем вину за свой выбор готовы разделить с властями. В этом существует определённый социальный парадокс. Но здесь надо иметь в виду ещё одну важную черту, выделенную господином З. Бауманом. Это черта характерна для общества «текущей современности». Это новое понимание свободы, именно оно порой определяет выбор свободной жизни, не ограниченный строгим рабочим графиком, желание быстрого заработка денег и длительного «отпуска» после этого и мн.др., ситуации, приводящие, в конечном счёте, к прекаризации.

Итак, что же это за понимание свободы? В сознание людей «новой текущей современности» уже вошло представление о том, что они свободны в том плане, о котором только мечтали люди периода классической (критической) современности. Свободны от «оков» общества и от его жесткой регламентации. В таком случае, как пишет З. Бауман, «от общественной власти» можно было бы ожидать «соблюдение прав человека», что означает позволить каждому идти своим собственным путём, и представление каждому делать это в спокойной обстановке – путём обеспечения физической и имущественной безопасности



человека» [1, с. 44]. Из этого тезиса закономерно вытекает ещё ряд положений, главное из которых – человек сам ответственен за то, что с ним происходит, и рассчитывать в жизни он должен на себя.

Современное российское общество сегодня развивается в этом же направлении. «Преобладающей трактовкой концепта *свобода*, по результатам фрейм-анализа, следует признать его толкование в смысле позитивно оцениваемой возможности поступать по собственному усмотрению, или, говоря короче, счастливого сочетания "хочу" и "могу"» [3, с. 278–279]. Проведённые исследования в России доказывают наличие здесь той же самой тенденции, что и на Западе. Свобода чаще всего толкуется, особенно в среде молодёжи, как неограниченная возможность «поступать по своему желанию» [3, с. 286].

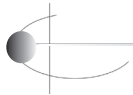
Итак, свобода предполагает всё меньше ограничений и всё больше ответственности самой личности за выбранную ею судьбу. Это проявляется как в законодательстве, так и в громких лозунгах типа «Прекратить "кошмарить" малый бизнес». Заметно это и по материалам СМИ, активно пропагандирующих образ человека, ответственного за себя, за свою жизнь, самостоятельно справляющегося с возникающими трудностями. Создание и пропаганда образа сильного, независимого «от общественной помощи» человека началась приблизительно с начала 90-х годов XX века и продолжается сегодня. Достаточно вспомнить любимую многими россиянами передачу «Я сама». И хотя речь шла о женщинах, нашедших в себе силы для выхода из трудной ситуации, а не о мужчинах, этот образ «самого по себе сильного человека» проецировался на всё российское общество, в котором сила и энергия мужчин подразумевается изначально.

Особенность российского развития определяется в значительной степени низким уровнем доходов основной массы населения и постоянно возрастающей нагрузкой на семейные бюджеты россиян, особенно в результате реформы ЖКХ, постоянно растущих цен на энергоносители. Каждый раз, когда увеличиваются налоги и обязательные платежи, звучат заверения чиновников различного уровня, что гражданам «не стоит переживать», так как, если оплата услуг ЖКХ превысит определённый процент бюджета семьи, то государство поможет (заметим здесь, что данное обязательство выполняется), что уже совсем не согласуется не только с тенденциями развития цивилизованных стран, где

предполагается, что работающий человек не нуждается в посторонней помощи, но это сегодня не вписывается и в миропредставления многих российских граждан, уже начавших привыкать к индивидуальной ответственности за себя. Подобная несогласованность в тенденциях (с одной стороны, формирование в сознании модели свободного, независимого, сильного, самостоятельного человека в качестве образца для подражания и ассоциирование себя с ним, а, с другой стороны, осуществление жесткой экономической политики, в результате которой всё больше граждан попадают в зависимость от субсидий, социальной помощи и т. д.) грозит многими опасностями, ибо, в первую очередь, ведёт к разлому мировоззрения и потере человеком веры в себя и свои силы.

Обращаясь к возможностям, способностям и желаниям, которые движут современными людьми нельзя не сказать и об относительности свободы выбора и свободы желаний. Российское общество сегодня можно назвать обществом потребления. В этом обществе «важные цели и ценности» формируются «под влиянием внешних экономических условий, заданных властвующей элитой в своих интересах» [4, с. 190], которые формируют у людей желания и потребности, используя, рекламу, религию и многие другие средства воздействия [5]. Таким образом, человек не слишком свободен в своём выборе, как правило, этот выбор чаще всего бывает умело подсказан, при сохранении иллюзии личностной человеческой свободы.

Ещё одна тенденция, отмеченная З. Бауманом: власть «уплывает с улиц и площадей, из актовых залов и парламентов, местных и общенациональных правительств в недостижимую для контроля граждан экстерриториальность электронных сетей» [1, с. 48]. Учёный поясняет свою мысль, отмечая, что их (людей власти) основной принцип независимость и невидимость. И ещё «более набатно» и созвучно современному российскому состоянию общества звучат слова: «Попытки предугадать их шаги [шаги людей власти – С. О.] и непредвиденные последствия этих шагов (не говоря уже о том, чтобы предотвратить или остановить наиболее нежелательные из них) имеют практическую эффективность, мало чем отличающуюся от эффективности действий Лиги предотвращения погодных изменений» [1, с. 48]. Здесь не надо далеко ходить за примерами из нашей истории, эти примеры лежат на поверхности российского социума. Мы, как и все цивили-



лизованные страны, переходим к созданию электронного правительства. Россияне могут выходить на сайт начальников различного уровня, включая президента и рассказывать им о своих нуждах. Тем более что у большинства из начальников время приёма граждан зачастую ограничено 2–4 часами в месяц. Это как раз и есть тот вариант, о котором пишет З. Бауман, когда принцип общения власти имущих с теми, кто по другую сторону, – «уклонение, независимость, невидимость». Возможность же предугадать или приостановить нежелательные шаги, точнее – проводимые реформы. Здесь, по-видимому, мы идём «семимильными шагами» и, возможно, опережаем цивилизованные страны. Достаточно посмотреть на проводимую в стране реформу образования. Что и как конкретно планируется в этой сфере субъекты образовательного процесса (рядовые российские граждане, учителя, преподаватели высшей школы и др.) предвидеть не могут, поэтому они периодически оказываются заложниками слухов, которые также периодически опровергаются министром образования. Вспомним широко распространяющиеся ещё недавно тревожные слухи: о нескольких бесплатных предметах, которые останутся в общеобразовательной школе; о введении повсеместного платного обучения (с декабря 2009 г. – это активно обсуждалось в сети Интернет); о том, как часто пытались повлиять на правительство представители ректорского корпуса вузов по поводу реформы высшего образования, что было почти безрезультатно.

Итак, в России, как и в других странах, власть уходит от общественного влияния и становится всё менее достигаемой для рядовых граждан. На Западе это осмысливается как проблема, которую надо решать, в Рос-

сии ещё присутствует иллюзия, что с созданием электронного правительства, общество сможет преодолеть разрыв между народом и властью.

Наконец, совсем нельзя обойти вниманием и вопрос общественных интересов. Позволю привести ещё одну цитату З. Баумана, отметившего, что «частные проблемы не превращаются в общественные путём публичного обсуждения; даже под взглядом общества они не теряют частного характера... То, что всё чаще воспринимается как "общественные вопросы", являются частными проблемами общественных фигур» [1, с. 78]. З. Бауман отмечает, что современных людей интересует личная жизнь политиков (публичных людей) больше, чем то, как эти политики выполняют общественный долг, как они пекутся о процветании и благополучии своих избирателей, что активно навязывается сегодня сознанию российских граждан СМИ.

Итак, из всего изложенного выше, хорошо просматривается, то, что в России, ставшей частью глобального мира, происходят такие же процессы, как и в других цивилизованных странах. Эти процессы не всегда ведут к гармонизации общества, иногда их итогом является эффект прямо противоположный «задуманному». Стремление к «безграничной» свободе приводит к потере собственных жизненно важных интересов личности, а создание «электронного правительства» увеличивает дистанцию между властью и народом. В России эти отрицательные эффекты происходящих перемен усугубляются сложностью экономического и политического положения граждан, которые находятся на пути приобретения опыта жизни в свободном демократическом обществе, а точнее, в начале этого пути.

Список литературы

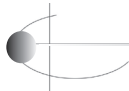
1. Бауман З. Текущая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
2. Голенкова З. Т., Голиусова Ю. В. Новые социальные группы в современных стратификационных системах глобального общества // Социологическая наука и социальная практика. 2013. № 3. С. 5–15.
3. Корниенко А. В. Свобода в трансформирующемся обществе // Власть в России: элиты и институты. СПб.: Интерсоцис, 2009. С.268–293.
4. Курилова А. С., Тихадзе Д. К. К вопросу о свободе человека в обществе потребления // Потребление как коммуникация. СПб.: Интерсоцис, 2010. С. 189–191.
5. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство. М.: АСТ, 2008. 569 с.
6. Чаадаев П. Я. Философические письма и статьи // Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С.15–293.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.
8. Standing G. The Precariat – The new dangerous class. London. Bloomsbury Academic. 2011. 198 p.



References

1. Bauman Z. Tekuchaya sovremennost'. SPb.: Piter, 2008. 240 s.
2. Golenkova Z. T., Goliusova Yu. V. Novye sotsial'nye gruppy v sovremennykh stratifikatsionnykh sistemakh global'nogo obshchestva // Sotsiologicheskaya nauka i sotsial'naya praktika. 2013. №3. S. 5–15.
3. Kornienko A. V. Svoboda v transformiruyushchemsya obshchestve // Vlast' v Rossii: elity i instituty. SPb.: Intersotsis, 2009. S.268–293.
4. Kurilova A. S., Tikhadze D. K. K voprosu o svobode cheloveka v obshchestve potrebleniya // Potreblenie kak kommunikatsiya. SPb.: Intersotsis, 2010. S. 189–191.
5. Toffler E., Toffler Kh. Revolyutsionnoe bogatstvo. M.: ACT, 2008. 569 s.
6. Chaadaev P. Ya. Filosoficheskie pis'ma i stat'i // Chaadaev P. Ya. Sochineniya. M.: Pravda, 1989. S.15–293.
7. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. M.: Respublika, 1994. 527 s.
8. Standing G. The Precariat – The new dangerous class. London. BloomsburyAcademic.2011. 198 p.

Статья поступила в редакцию 31.03.2014

УДК 332
ББК У32

Дмитрий Викторович Трубицын,
кандидат философских наук, доцент,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул.Алекса́ндро-Заводская, 30)
e-mail: dvtrubitsyn@yandex.ru

Ресурсное изобилие и особенности российской модернизации

В статье представлены результаты исследования модернизации, проведённого на трёх уровнях – философском, теоретическом и эмпирическом. Используются методы сравнительной и теоретической истории и исторической макросоциологии: факторный анализ исторической динамики, оценка и шкалирование, построение тренд-структур и моделей фазовых переходов. Опираясь на результаты анализа исторической динамики стран Западной Европы, Азии и Северной Африки в зависимости от их обеспеченности ресурсами, автор предлагает свой взгляд на проблему модернизации. Проведённое исследование позволяет утверждать, что интенсификация – главная тенденция и показатель модернизационного процесса – наступает как результат отсутствия возможности осуществления экстенсивной экономической стратегии. Основываясь на сопоставлении данных о численности населения, о наличии и состоянии земельных ресурсов, а также сравнивая результаты социально-экономического развития в этих странах, автор приходит к выводу, что стеснённость в ресурсах традиционной аграрной экономики является необходимым фактором модернизации. Её отсутствие толкает общества на путь «вялотекущей модернизации», для которой характерно замедление трансформации социальной структуры, хроническое технологическое отставание от развитых стран, периодические срывы и откаты в сторону восстановления традиционной системы отношений. Такое же исследование, проведённое на предмет воздействия на модернизацию запасов углеводородов, а также анализ исторической динамики России, позволили описать механизм торможения модернизационного процесса в странах, богатых ресурсами, и в конечном итоге – построить тренд-структуру, объясняющую инертность экономической системы России и подвижность экономической системы первичных очагов индустриального общества – Западной Европы и Японии.

Ключевые слова: традиционная аграрная экономика, земельные ресурсы, аграрная стеснённость, углеводородное сырьё, социально-экономическое развитие, модернизация, интенсификация.

Dmitry Viktorovich Trubitsyn,
Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: dvtrubitsyn@yandex.ru

Resource Abundance and Distinctive Features of the Russian Modernization

The paper represents the results of the modernization research conducted on three levels: philosophical, theoretical and empirical. Methods of comparative and theoretical history and historical macro-sociology are used: factor analysis of historical dynamics, evaluation and scaling, construction of trend-structures and transition models. Through the comparative analysis of the historical dynamic of Western European, Asian and North African countries, according to their resource supply, an attempt is made to interpret the problem of modernization. The conducted research allows claiming that intensification, as the main tendency and indicator of modernization process, sets in as a result of the lack of potentials for an extensive economic strategy. Comparing the data about population size, availability and condition of land resources, hydrocarbon reserves and their significance for economy, as well as the results of the socio-economic development in these countries, the author comes to the conclusion that resource constraints are necessary factor for modernization. Their absence drives a society toward “torpid modernization”, the characteristics are



slowdown of the transformation of social structure, a persistent technology gap behind developed countries, recurring failure and backtracking to the traditional system of relations.

A similar study regarding influence of hydrocarbon supply on modernization, as well as the analysis of the historical dynamic of Russia, allowed to describe the mechanisms that hamper modernization processes in resource-rich countries, and finally to build up a trend structure that explains the stagnancy of the Russian economic system and the mobility of economic systems of primary centers of industrial society (Western Europe, Japan).

Keywords: traditional agrarian economy, land resources, agrarian constraint, hydrocarbons, socio-economic development, modernization, intensification.

Идея отрицательного влияния ресурсно-го изобилия на развитие общества высказывалась неоднократно и так же неоднократно подвергалась критике. Не отрицая существования других факторов социально-исторического развития, автор данной работы предположил, что *стеснённости в ресурсах является необходимым, но не достаточным условием модернизации*. В силу естественного сопротивления происходящим изменениям *всякое общество трансформируется в сторону усложнения и интенсификации ровно настолько, насколько это необходимо*. Необходимость же определяется в первую очередь наличием и состоянием ресурсов, служащих для удовлетворения базовых потребностей. Однако применение автором этой закономерности к оценке перспектив российской модернизации вызвало негативные отзывы вплоть до обвинений в «демонизации ресурсов» и желании «огрбить Россию». Стало ясно, что избежать подобного рода критики можно, только подтвердив эти философские доводы данными эмпирических наук.

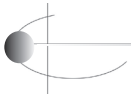
Теоретические и идейные основы.

Мысль о том, что ресурсное изобилие сдерживает развитие общества, не нова, она была озвучена уже в рамках политекономии XIX в. Замечание Маркса о том, что «ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она даёт достаточно простора» [13, с. 7], и о том, что слишком расточительная природа «ведёт человека, как ребенка, на помочах» и «не делает его собственное развитие естественной необходимостью» [14, с. 522] свидетельствуют именно о таком понимании проблемы. Поскольку ресурсы и территории действуют только в приложении к определённой численности населения, это актуализировало демографический фактор. «Если для разделения труда внутри мануфактуры, – писал Маркс, – предпосылкой является определённая численность рабочих, то для разделения труда внутри общества такой предпосылкой являются численность

населения и его плотность». Со ссылкой на Дж. Милля он утверждал о необходимости увеличения плотности населения для повышения производительности труда [14, с. 365].

Идея была подхвачена социологией, философией и экономической историей. В частности, мысль о разделении труда как причине прогресса использовал Э. Дюркгейм. Общество «механической солидарности» сменяется у него обществом «органической солидарности» под действием стеснённости. «Разделение труда прогрессирует... тем более, чем больше число индивидов, которые находятся в достаточном соприкосновении» [5, с. 239]. Он формулирует «закон разделения труда»: «разделение труда прямо пропорционально объёму и плотности общества» [5, с. 244]. О том, что «материальное оскудение» Западной Европы сделало невозможным её дальнейшее развитие в докапиталистической форме, писал В. Зомбарт [6, с. 194]. Немалое значение для философского обоснования идеи имела работа А. Тойнби, в частности механизм «вызова-и-ответа», применённый им для объяснения динамики цивилизаций [24, с. 113–187]. О позитивных последствиях роста народонаселения в разных странах писал А. Соби, опровергая тезисы мальтузианства, он указывал на то, что в странах с высоким уровнем населения обнаруживаются экономический прогресс, обустроенность территории, рост продолжительности жизни [23]. Посредством демографической динамики он объяснял многие факты мировой истории, в частности, упадок Испании в XVII–XVIII вв., Ирландии – в XIX в., которые произошли из-за снижения численности населения в результате массовой эмиграции в Америку [23, с. 13–17].

В рамках экономической науки положение об интенсификации под влиянием роста населения и недостатка ресурсов было оформлено в прочную теорию, когда датский экономист Э. Бозеруп доказала, что при определённых условиях рост плотности населения ведёт к интенсификации сельского хозяйства в форме изменения технологий и



внедрения инноваций, следовательно, не к экономическому упадку и бедности, а к развитию. Она утверждала, что экономическое развитие, не сводимое к количественному росту, не будет иметь место, если общество не испытывает давления населения [28]. Это положение прямо или косвенно подтверждалось другими исследованиями: экономическими, социологическими, историческими [30; 32; 33; 37; 39; 40; 41; 43; 44].

Последний штрих в развитие идеи внесли создатели и разработчики понятия «ресурсное проклятие» [27; 42]. Оно было введено, когда мир столкнулся с парадоксом значительного падения уровня жизни в странах-экспортёрах нефти в 70–80-х гг. XX в. Последовали широкие исторические сопоставления: учёные обратили внимание на ускоренное развитие бедных ресурсами Нидерландов по сравнению с Испанией в XVII в. и Японии по сравнению с Россией на рубеже XIX–XX в. В последующем эта теория развивалась, осуществлялись попытки её ревизии, некоторые выводы уточнялись, но неизменным оставалось одно – ресурсное изобилие не оказывает благотворного влияния на экономический рост [29; 31; 35].

В России наиболее близко к данному объяснению причин социально-исторических трансформаций уже в конце XIX – начале XX в. подошли сторонники «демографической школы». Её представитель М. М. Ковалевский использовал гипотезу роста населения для объяснения развития европейского общества [10], а в фундаментальном труде об экономике России называл плотность населения «основным фактором роста производительных сил» [9]. В рамках исторической науки констатация отрицательного воздействия территориального фактора на развитие общества произошла, когда В. О. Ключевский объявил «главным фактом русской истории» колонизацию. «История России есть история страны, которая колонизируется» [8].

В советской исторической науке указанному фактору социально-исторических трансформаций уделялось ровно столько внимания, сколько позволял марксизм. В рамках формационного подхода проблема модернизации ставилась как проблема генезиса капитализма, основное внимание уделялось социально-экономическим механизмам. Но и здесь обойти сферу соотношения ресурсов и потребностей общества было нельзя: «...как ни велико было значение экзогенных факторов в преодолении инерции феодального развития, решить эту задачу смогли

лишь те страны, где были исчерпаны возможности роста производительных сил в условиях предшествующей формации... Это заставляет при оценке предстартового состояния обратить внимание на степень исчерпанности докапиталистической системы производительных сил» [15, с. 14–15]. О негативном воздействии ресурсного изобилия на темпы и характер экономического развития России пишут историки Б. Н. Миронов и С. В. Лурье [12; 17].

За пределами исторической науки эта идея активно применяется философами и культурологами к проблемам развития России. Наиболее заметные теоретические разработки: «экстенсивная доминанта» исторического развития России [1], тезис о том, что интенсивная стратегия, равно как и «интенсивная интенция сознания», возникает только на основе исчерпания экстенсивной [26]. Философско-культурологическое направление исследований проблем российской модернизации оказалось весьма результативным, выявив важное обстоятельство: «Экстенсивная ориентация – структурная характеристика сознания. Её носитель ищет бесплатных ресурсов, противостоит рынку как механизму, устанавливающему цены на ресурсы и цены на продукцию... Экстенсивно ориентированный человек не способен оптимизировать трудовую деятельность, снижать потери... Экстенсивная интенция сознания – один из самых мощных блокираторов динамики» [26, с. 254].

Нельзя не отметить труды современных российских экономистов, разрабатывающих проблемы «ресурсного проклятия» и «голландской болезни». Здесь были сделаны важные шаги в понимании воздействия ресурсного изобилия именно на развивающуюся экономику. «Ресурсное проклятие» поражает в первую очередь те страны, в которых институты не развиты... его основной механизм – дальнейшее разрушение институтов» [3, с. 74]. Была выявлена и доказана взаимозависимость и таких процессов, как увеличение сырьевой направленности экономики и ограничение свободы слова и демократии [2].

Постановка проблемы. Таким образом, к настоящему моменту в разных научных областях – в экономике, социологии, культурологии – сложилось чёткое понимание того, как избыток ресурсов и территорий воздействует на развитие общества. Однако пока не прозвучало достаточно внятное теоретическое положение в рамках концепции модернизации, попытки применить соответствующие конструкты (ресурсное проклятие,



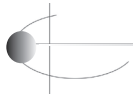
стеснённости) в философских обобщениях вызывают возражения и обвинения в «абсолютизации» отдельных факторов.

Более того, при всей очевидности вышеприведенных закономерностей далеко не все учёные, а особенно философы и политологи, доверяют исследованиям «ресурсного проклятия» [16], многие считают эту идею ошибочной, а иногда и вовсе объявляют её «идеологическим» конструктом «либеральных учёных». Не является эта закономерность окончательно доказанной в рамках сравнительной истории: Дж. Даймонд называет вопрос о воздействии обилия или дефицита природных ресурсов на технический прогресс «спорным» и не даёт на него окончательного ответа [4, с. 317]. Не всё однозначно и с экономическими исследованиями. Некоторые из них показали необходимость разведения понятий «ресурсная зависимость» и «ресурсная обеспеченность» [34]: первое полностью соответствует закономерностям «ресурсного проклятия», а вот второе может иметь и позитивные последствия. А. Келли полагает, что демографическая динамика и экономическое развитие – сложные явления, не позволяющие заключить все закономерности их взаимодействия в одном теоретическом положении [38]. Положение, что рост населения способствует экономическому росту/развитию, он считает упрощённым. Его же собственное исследование показало, что в основном это утверждение верно по отношению к доиндустриальным обществам, аграрная экономика которых действительно трансформировалась под влиянием демографического давления. Но оно приводит к развитию далеко не всегда, особенно в современном мире, где многое зависит от других факторов – степени перенаселения, обеспеченности ресурсами, политической ситуации и т. д. Слишком большое население и гиперстеснённости в ресурсах, характерные для ряда азиатских стран второй половины XX в., приводят скорее к отрицательным результатам. Но, так или иначе, тезис об отрицательном последствии ресурсного изобилия для модернизации его исследование не опровергает. Это можно сказать о большинстве новейших работ, проверяющих предложенную закономерность: в совокупности они скорее уточняют её, чем опровергают.

Немалый вклад в критику идеи ресурсного проклятия вносят исследования в русле мальтузианства, когда рост населения и нехватка ресурсов рассматриваются как дестабилизирующий, угнетающий общественное развитие фактор. К таковым относится, на-

пример, теория демографических циклов развития восточных обществ [19]. Её сторонники актуализируют в основном отрицательные последствия роста населения – обезземеливание крестьян, рост напряжённости, восстания и мятежи, падение правящих династий. По большому счёту это можно сказать обо всем направлении клиодинамики: его представители рассматривают рост народонаселения как в первую очередь дестабилизирующий общество фактор, а не как ускоряющий его развитие, а тем более его порождающий [36; 45]. Хотя они и не скрывают того, что в процессе нарастания демографического кризиса в традиционных обществах развивалась торговля, увеличивалась товарность земледелия и ремесла, росла и укреплялась частная собственность. Так, С. А. Нефёдов в работе о России отмечает, что рост населения и нехватка земли приводят к социально-экономической трансформации [18, с. 53], однако одновременно указывает на следствия «ресурсного сжатия» – общее ухудшение экономического положения, рост социальной напряжённости. Очевидно, что его интересует не модернизация, а её срыв, катастрофа, вернее, их демографические причины. Именно так, по его мнению, в середине XVI в. расцвет экономики московской Руси сменился «грозенским» обвалом. Гипотетический мальтузианский кризис в России на рубеже XIX–XX вв. он также рассматривает как причину революции, но не как предпосылку бурного капиталистического развития.

Но больше всего возражений вызывают попытки применить вышеуказанные теоретические положения к проблеме российской модернизации на современном её этапе. Ведь если они верны, модернизация российского общества практически невыполнима. Возникает парадоксальная ситуация, когда истина, считающаяся даже банальной в силу её самоочевидности («вполне очевидна и тривиальна», – пишет Н. С. Розов [22, с. 320]), при логическом завершении её на материалах развития нашей страны перестаёт быть истинной. Наиболее сдержанная и распространённая оценка: действия механизма ресурсного проклятия можно избежать, поэтому рентная ориентация российской экономики – отдельный её недостаток, вполне преодолимый. Так Н. С. Розов использует идею ресурсного проклятия в описании «контура деградации» российской экономики и общества, отмечает, что избыток ресурсов не всегда является благом для государства, говорит о негативных последствиях высоких цен на нефть и сырьё



для современной России, однако, по его мнению, фатальности здесь нет [22].

Это – принципиальный момент. Исходя из понимания *модернизации как интенсификации* социальной и экономической системы, мы утверждаем, что такая *интенсификация не наступает до тех пор, пока общество не столкнётся с фактом конечности ресурсов, обеспечивающих возможность его существования в прежней – экстенсивной форме*. На этом основании мы полагаем, что у современного российского общества отсутствует внутренняя объективная предпосылка модернизации. Для России с её неокрепшими и нелегитимизированными в общественном сознании отношениями и институтами современного общества это как раз и фатально.

Однако в любом случае необходимо теоретическое положение, закон, выходящий на философский уровень осмысления проблемы, но проверяемый средствами эмпирических наук. Полагаем, что таковыми являются приведённые в начале статьи теоретические положения – *стеснённости в ресурсах как необходимый, но не достаточный фактор модернизации и закон минимальной трансформации*. С одной стороны, они не игнорируют всю сложность социальных, политических, культурных, ментальных и прочих взаимодействий в процессе модернизации, с другой, не оставляют пространства для двусмысленности в определении влияния избытка ресурсов.

Результаты исследования. В данном случае есть возможность ознакомить читателя только с конечными результатами исследования в силу его большого объема, а также тематики настоящей статьи, посвящённой проблеме российской модернизации. Исследование же охватило не только Россию, но **страны и регионы Западной Европы, Азии и Северной Африки**, начиная с позднего средневековья и заканчивая началом XXI в. Сравнительное исследование социальной, экономической и политической динамики этих стран в зависимости от обеспеченности ресурсами показало отсутствие существенных противоречий с данными положениями. *Везде, где имеется успешно протекающая и/или завершённая модернизация (необратимое формирование структуры, отношений и институтов индустриального общества), обнаруживается та или иная степень дефицита ресурсов традиционной аграрной экономики*. Под последними понимаются посевные площади и их потенциалы – земли, которые используются или могут

быть использованы как посевные – в их приложении к численности населения, а также сопутствующие им природно-климатические условия. По отношению ко второй половине XX в. учитывалась также обеспеченность углеводородным сырьём, которое в этот период оказалось способным заменить собой все другие ресурсы.

Исследование состояния ресурсов и населения в *первичных очагах модернизации – в Западной Европе и Японии* – показывает, что начало трансформационного процесса (в первом случае с рубежа XI–XII вв., во втором – с XIII–XV вв.) и его ход совпадают с нарастающей хозяйственной стеснённостью, исчерпанием возможности экстенсивного развития аграрной экономики. Появление предпосылок капиталистического развития и интенсификация сельскохозяйственного производства начинается в этих странах, когда средняя плотность населения превышает 10–15 чел. на кв. км. Этот показатель мы называем «показателем трансформации» и обнаруживаем, что континентальные страны Востока (если не считать Китай с его периодически повторяющимися демографическими кризисами), а тем более европейская часть России достигают его только в XVII–XIX вв. [7; 11; 17; 20; 25]. Заметим, именно к этому времени большинство историков относят возникновение элементов капиталистического уклада в российской экономике. Но даже после прохождения этого показателя в России имеется колоссальный ресурсный и территориальный потенциал в виде присоединённых Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии и Кавказа. Относительное аграрное перенаселение центральных зерновых районов компенсировалось избытком угодий и ресурсов и на окраинах коренной – европейской – части страны.

Отдельной задачей исследования стал *анализ исторической динамики России в зависимости от обеспеченности ресурсами*, а конечной целью – выявление и описание *механизма торможения модернизации*. Последний заключается в особенностях функционирования сложившейся в России в XV–XVII вв. экстенсивной экономической системы. Данный механизм действовал в течение всего этого периода, однако открывается для выявления и описания он только в XIX в., когда в динамике страны обнаруживаются две противоположные тенденции: перенаселение аграрных районов и наличие и даже увеличение свободных земель. Хотя, как сказано выше, плотность населения, следовательно,



нагрузка на естественные ресурсы страны, приближаются к «показателю трансформации» только в XIX в., происходит это лишь в европейской части страны, а аграрное перенаселение, являющееся непосредственной причиной интенсификации, обнаруживается только в центральных зерновых районах. Поэтому во второй половине XIX в. налицо два противоположных процесса: колонизация и интенсификация. «Рост плотности населения постоянно толкал крестьянство не только к колонизации, но и к интенсификации» [17, с. 60]. Не случайно историками описывается противоречивая ситуация: всю вторую половину XIX и начало XX вв. количество пахотных площадей растет даже в европейской части страны, но здесь же обнаруживается более 20 млн человек избыточной рабочей силы.

Чрезвычайно важно то обстоятельство, что вновь присоединенные земли юга России по своему качеству были лучше уже имеющихся. Это ослабляло тенденцию интенсификации и усиливало тенденцию колонизации [там же]. Поэтому положительный эффект от перенаселения аграрных районов (урбанизация, рост городской промышленности, распад традиционной аграрной экономики под влиянием расслоения крестьянства) снижался наличием легкодоступных ресурсов и территорий и порождал вялые темпы трансформации, невысокий рост производительности труда, медленный технический прогресс.

Здесь открывается важная закономерность: *никакая социально-экономическая система не является гомогенной с исторической точки зрения, с точки зрения уровня развития*. В любой из них есть структуры, ориентированные на интенсивное производство, акторы которых действуют по-новому,

и экстенсивные, воспроизводящие себя по-старому. Поскольку российская система данного периода в основе своей оставалась экстенсивной, она продолжала эксплуатировать природное богатство по-прежнему и даже приспособливалась результаты технического прогресса для своего сохранения. Каждый новый ресурс теперь уже на уровне промышленного развития – железные дороги, заводы, фабрики, банковские учреждения – против ожидания не только не формировали интенсивную стратегию, но и укрепляли экстенсивную.

Данная закономерность зафиксирована на рис. 1. На её основании можно утверждать, что тенденция к сохранению экстенсивной стратегии способна усиливаться по мере пусть медленного, но неизбежного (чаще всего заимствованного) технологического прогресса. Каждое новое совершенствование орудий труда и технологического процесса увеличивает совокупный продукт и тем меньше мотивирует интенсификацию экономической деятельности в её социально-экономической составляющей (рынок, наёмный труд, частная собственность). Проблема экономического роста решается за счёт приращения новых территорий в большей мере, чем за счёт роста производительности, а всякое новое приращение снижает или, как минимум, не увеличивает потребность в прогрессе самой экономики и экономических отношений. «Собирание» русских земель Москвой, ликвидация «осколков» Золотой Орды, обеспечившая выход в Сибирь, проникновение на Балтику и Чёрное море, развитие коммуникаций, освоение Сибири – всё это в XV – первой половине XIX вв. делало возможным сохранение в России существующего типа эконо-

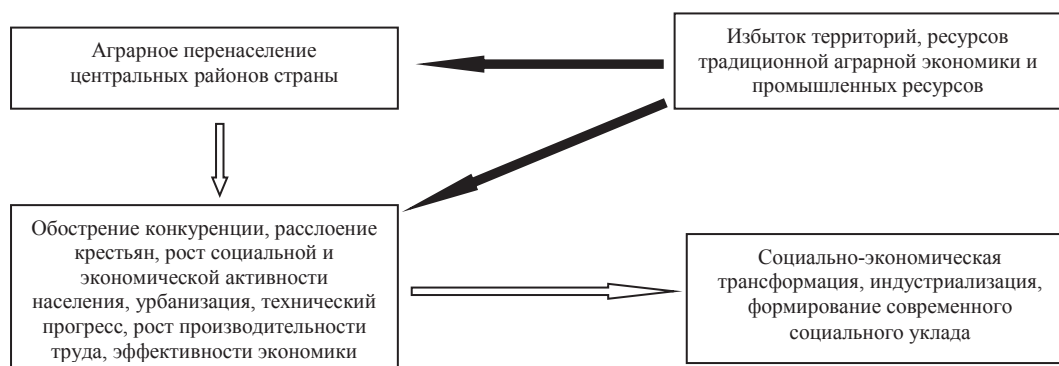


Рис. 1. Фазовая модель динамики России: механизм ослабления трансформационного процесса под влиянием избытка ресурсов и территорий¹

¹ Белые стрелки – положительное влияние, чёрные – отрицательное.

мического производства и соответствующего ему социально-экономического уклада без изменения. Только с первой половины XIX в. внутри российского общества начинается трансформация, прежде всего в крестьянской среде, связанная с нарастающим аграрным перенаселением зерновых районов. Но и в индустриальный период железные дороги и пароходы, банки, европейское образование и наука не изменили аграрной сущности российского общества необратимо, поскольку оно продолжало осуществлять свою деятельность за счёт экстенсивной эксплуатации огромных территорий. «Прирастая Сибирью», Кавказом и Средней Азией, Россия приращала и свою экстенсивную стратегию даже при условии промышленной эксплуатации этих земель. Все достижения и нововведения промышленной эпохи были поставлены на службу данному типу хозяйствования. Индустриальный сектор и сопутствующие ему компоненты были лишь вкраплениями в общую экстенсивную систему, они были принесены извне или созданы инициативой той части общества, которая не находила себе места в господствующей системе, была вытеснена из нее относительным аграрным перенаселением.

Сказанное позволяет построить *тренд-структуру, объясняющую инертность экономической системы России* и подвижность экономической системы Западной Европы и Японии¹.

Рассмотрим первую (рис. 2). Исходное условие – наличие в стране легкодоступных природных ресурсов традиционной аграрной экономики (поле 1), которое порождает господство экстенсивной экономической стратегии (ЭЭС, поле 2). Сама ЭЭС обуславливает стремление к расширению подконтрольных осваиваемых территорий, что обнаруживается в истории России до конца XIX в., когда империя достигает своих максимальных границ. Таким образом, господство ЭЭС здесь естественно-обусловлено и является самоподдерживающейся тенденцией (две белые стрелки навстречу друг другу, соединяющие поля 1 и 2). Социальная система ЭЭС предполагает рутинное развитие производства, невысокое, как показывает экономическая история России, но гарантированное удовлетворение потребностей основных акторов и внеэкономическое господство элиты (гомеостатическая переменная структуры ЭЭС, поле 3). Это также имеет обратное воздействие, направленное на сохранение и



Рис. 2. Тренд-структура, объясняющая инертность экономической системы России²

¹ Методологической основой для построения тренд-структур и фазовых моделей послужили работы Н. Розова [21].

² Белые стрелки – положительные усиливающие связи, чёрные – отрицательные угнетающие; поле 1 – исходное условие, поля 2 и 4 – исходная и искомая системы, поля 3 и 5 соответственно – их гомеостатические переменные, поле 6 – издержки.



воспроизводство данной системы отношений (две белые стрелки навстречу друг другу, соединяющие поля 2 и 3). Попытки перехода к интенсивной экономической стратегии (ИЭС, поле 4), основанной на технологическом прогрессе и социально-экономическом развитии в сторону товарно-денежных частнокапиталистических отношений, природно обусловленными в России не являются, а чаще всего осуществляются наиболее активными, но не типичными для ЭЭС субъектами внутри и/или привносятся иностранцами и их «агентами», «реформаторами» извне. У ИЭС, при всей очевидной пользе технического прогресса и социально-экономического развития (это и есть её единственная гомеостатическая переменная, усиливающая искомую структуру ИЭС – поле 5), есть издержки – расшатывание и трансформация сложившегося при господстве ЭЭС системы отношений (белая стрелка из поля 5 в поле 6, превращающаяся в угнетающую чёрную для гомеостатической переменной ЭЭС из поля 6 в поле 3 при воздействии издержек прогресса на основные характеристики социальной системы ЭЭС). Результатом является коллективный отказ от трансформации: издержки социально-экономического и технологического развития оказываются выше его результатов, а компенсируется ущерб обращением к старой,

зарекомендовавшей себя системе отношений ЭЭС. Таким образом, очевидно, что господство ЭЭС и отсутствие интенсификации неизбежны до тех пор, пока имеет место исходный фактор – неограниченные природные ресурсы.

Не следует считать, что есть принципиальные отличия механизма сопротивления (гомеостатической переменной социальной системы ЭЭС) в России от соответствующего механизма в странах завершённой модернизации – в Японии и Западной Европе. Такое взаимодействие не исключительно: все традиционные системы терпят издержки при переходе от аграрной экономики к индустриальной. На философском уровне мы утверждали о принципиальной конфликтности, болезненности этого процесса, поскольку он связан с радикальной трансформацией общества. Единственное отличие механизма сдерживания российской модернизации от японской или западноевропейской – отсутствие обилия легкодоступных ресурсов традиционной аграрной экономики, поддерживающего ЭЭС.

Рассмотрим тренд-структуру, объясняющую подвижность экономической системы Западной Европы (рис. 3). Исходное условие здесь – дефицит ресурсов традиционной аграрной экономики (прежде всего посевных площадей, выпасов, промысловых угодий),

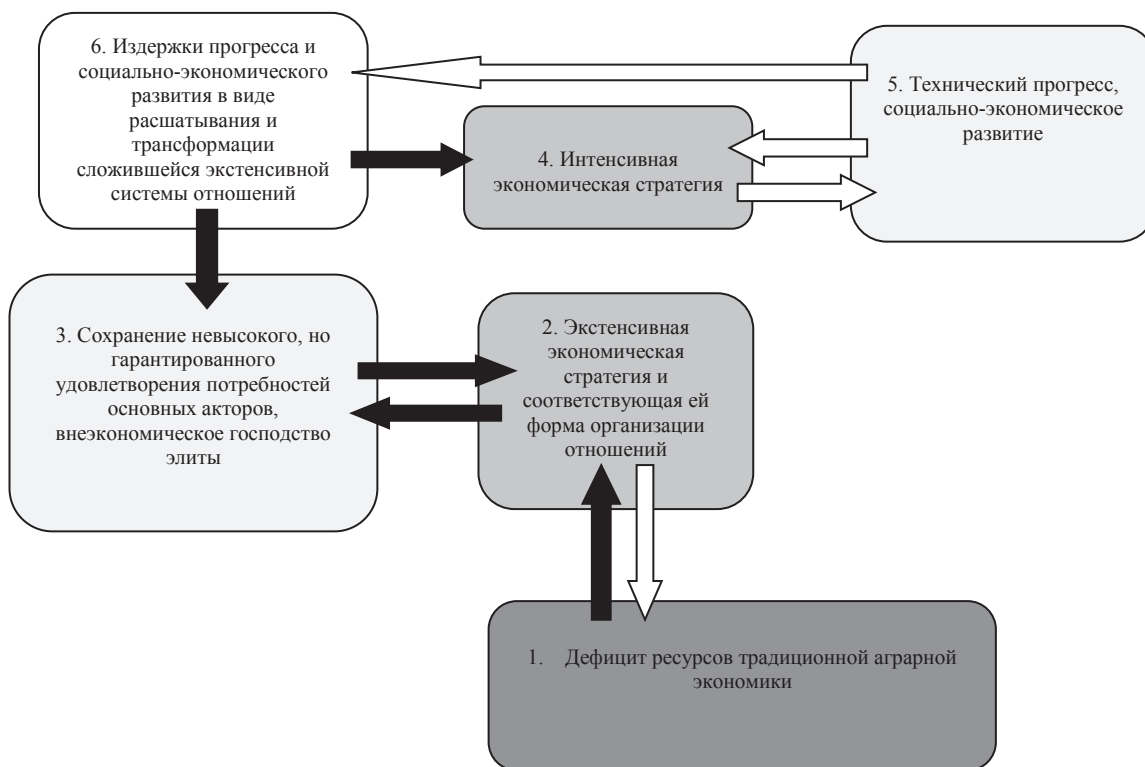
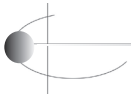


Рис. 3. Тренд-структура, объясняющая подвижность экономической системы Западной Европы и Японии



обнаруживающийся в Западной Европе к рубежу XI – XII вв. (поле 1). Он исключает возможность дальнейшего осуществления ЭЭС и существования сложившейся на её основе системы отношений раннего средневековья (поле 2, чёрная угнетающая стрелка из поля 1 в поле 2). Более того, попытки продолжать осуществление ЭЭС ещё больше усиливают дефицит ресурсов традиционной аграрной экономики (белая стрелка из поля 2 в поле 1). ИЭС (поле 4) является автохтонной и вырастает естественно из природных условий Западной Европы, хотя это не исключает заимствования технических изобретений и институтов извне (это относится, например, к Японии). Социальная структура ИЭС имеет такую же гомеостатическую переменную – технический прогресс и социально-экономическое развитие (поле 5), которая также угнетающе воздействует на неё через увеличение издержек господствующей социальной структуры ЭЭС (белая стрелка из поля 5 в поле 6, чёрная – из поля 6 в поле 3). Очевидно, что механизм сопротивления структуре ИЭС здесь идентичен российскому. Но далее всё меняется. В условиях стеснённости в ресурсах традиционной аграрной экономики ЭЭС уже не может поддерживать характерный для аграрной экономической системы уровень потребления и господство элиты (чёрная стрелка из поля 2 в поле 3). Следовательно, влияния, поддерживающие в Западной Европе и Японии господство ЭЭС и характерной для неё системы отношений (белые положительные стрелки в поля 2 и 3) отсутствуют, социальная структура ЭЭС начинает разрушаться и замещаться социальной структурой ИЭС. Происходит это под влиянием главного фактора – дефицита ресурсов. И, как видим, даже не важно, были ли компоненты ИЭС автохтонными (Западная Европа) или привнесёнными извне (Япония).

Приведённые схемы составлены на основе анализа исторической динамики традиционных обществ и учитывают влияние ресурсов аграрной экономики. Но последние можно легко заменить на ключевые ресурсы индустриальной экономики – нефть и газ, и тренд-структура объяснит динамику России и ряда других стран в XX – начале XXI в.

Заключение. Развитие не является неотъемлемым свойством любой социальной системы; мировая история показывает, что существовало больше статичных обществ, чем динамично развивающихся. И модернизацию, понимаемую как фазу социально-исторического развития, нельзя рассматри-

вать как некую, изначально присущую обществу способность. Она не происходит сама по себе, а, будучи глубокой и болезненной трансформацией, наступает только в силу весьма серьёзных обстоятельств.

Такое понимание развития ставит вопрос о причинах модернизации, чего не делает большинство её исследователей, подходя к ней как к текущему уже процессу, выискивая факторы, способствующие или не способствующие ему в тех или иных странах. Мы же считаем, что пока не дан ответ на фундаментальный вопрос о том, почему одна социальная система начинает трансформироваться в другую, построение всяческих моделей, стратегий, проектов модернизации и бессмысленно и бесплодно.

Модернизация есть переход общества от экстенсивной экономической стратегии (традиционная аграрная экономика с её простым воспроизводством необходимого продукта) к интенсивной (индустриальная, чаще всего – рыночная экономика с её прибавочным производством). Происходит она только под влиянием необходимости: никакая другая причина не заставляет людей усложнять свою экономическую деятельность. Связана эта необходимость с ограниченностью ресурсов и территорий, наступающей по мере роста численности населения аграрных стран. Рано или поздно складывается ситуация, когда осуществлять прежнюю – экстенсивную экономическую стратегию – становится невозможно, включается механизм интенсификации, требующий жесткой и коренной перестройки всей социальной системы.

Уже на ранних этапах модернизации отсутствие этой внутренней предпосылки – вызова со стороны дефицита ресурсов – ведёт к внешне инициированной вялотекущей трансформации. Её определяющей чертой является отсутствие интенсификации – главного признака реально протекающего модернизационного процесса, что означает неуклонное вовлечение в производство новых ресурсов. Сопутствующими чертами данного типа трансформации являются медленный, как правило, инициированный извне технологический прогресс, хроническое технологическое отставание от передовых стран, общая экономическая слабость и высокая зависимость от мирового рынка. Это приводит к периодически повторяющимся попыткам власти подстегнуть развитие сверху, прибегнуть к различного рода мобилизационным стратегиям, как правило, репрессивным. На деле эти попытки оборачиваются контрмодерниза-



цией – болезненными откатами назад, в сторону восстановления прежнего способа производства.

Сказанное не означает, что причина этих катастрофических откатов состоит исключительно в отсутствии внутреннего вызова. Напротив, сам этот вызов чаще всего порождает именно откат. Для понимания происходящего важно учесть, что в ситуации аграрного перенаселения и недостатка ресурсов, интенсификация – это последний из всех вариантов развития событий, это наиболее редкая стратегия как ответ на вызов стеснённости. Как правило, как подсказывает история традиционных обществ, применяются иные стратегии – адаптация, миграция, социальный взрыв снизу или государственный террор сверху, и даже такая стратегия, как убийство новорожденных. Это – первое, что происходит в результате кризиса стеснённости. Интенсификация производства и социальных отношений, требующая сверхусилий со стороны общества, происходит в последнюю очередь. Именно поэтому, хотя успешная модернизация исторически закономерна, для её наступления нужен ряд других обстоятельств. А дефицит ресурсов традиционной аграрной экономики является её необходимым, но не достаточным условием. Без него страну ждет происходящая под влиянием исключительно внешнего фактора трансформация, которую мы называем *вялотекущей модернизацией*.

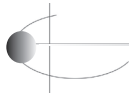
Данный тип трансформации имеет свои особенности и в современном мире – на индустриальной стадии развития. Здесь ключевое влияние оказывают уже не сельскохозяйственные ресурсы, а запасы наиболее ликвидного теперь углеводородного сырья. Страны высокой обеспеченности этим сырьём характеризуются либо отсутствием позитивных изменений, либо вялотекущей трансформацией, инициированной «сверху» и под влиянием внешнего фактора. Внутренняя объективная предпосылка – вызов со стороны стеснённости в ресурсах – здесь также отсутствует. Основа вялотекущей модернизации – экстенсивная экономическая стратегия, осуществляемая не за счёт внутренней трансформации, а посредством привлечения новых ресурсов и заимствования технологий. Проведённое исследование показало, что все попытки сократить зависимость экономики от экспорта углеводородов при наличии их крупных месторождений заканчиваются провалом либо незначительным успехом. Общество незавершённой модернизации, будучи консервативным по сути, идёт по пути наименьшего

сопротивления, и либо через мирное изменение экономической политики, либо через военный переворот, в любом случае вовлекает эти ресурсы в оборот, подменяя их экспортом необходимость собственного развития.

Ещё одна важная черта такой трансформации – поверхностный характер изменений, скрывающий реальное положение особенно в периоды высоких цен на сырьё и ресурсы. Хотя для такой экономической системы характерен технологический застой, он не бросается в глаза, пока есть средства для закупки технологий. Свойственные ей снижение эффективности, отсутствие реального роста производительности труда также не видны на фоне улучшения общего экономического положения. Происходит такая модернизация под лозунгом «социальной справедливости», но реальность чаще всего показывает не менее, а несравнимо более высокий разрыв между богатством и бедностью, чем в других странах. Типичными идеологемами оказываются принципы «стабильности» и «самобытности». Первое неосуществимо в силу зависимости экономики от мировых цен на нефть, второе – по причине массового заимствования идей, культурных образцов и технологий: утрата идентичности происходит в этом случае намного быстрее. Для социальной системы такого типа трансформации характерны перепроизводство элиты, рост коррупции, деградация науки и образования, а также скрыто протекающие процессы деградации системы ценностей, роста маргинализации населения и коллективной фрустрации.

Население стран, богатых углеводородами, часто имеет завышенные по отношению к собственной экономической активности жизненные стандарты. В результате даже те позитивные изменения, которые здесь наблюдаются, происходят в основном по инициативе модернизационных проектов «сверху» и не находят особой поддержки среди широких слоёв, если не приводят тут же к росту благосостояния. Правительство, ступившее на этот путь, фактически находится в заложниках у населения и остается «угодным», пока осуществляет популистский курс. Большие запасы сырья провоцируют появление таких малопривлекательных черт, как отсутствие или ограничение демократии, явное или скрытое правление хунты, агрессивная внешняя политика.

Здесь ярко выражен социокультурный раскол на два лагеря и противостояние между ними. Одни (как правило, большинство) ратуют за наращивание социальных программ и



перераспределение ресурсов и в связи с этим поддерживают популистскую политику властей, часто имеющую антикапиталистический и антизападнический характер, используют в качестве её обоснования традиционные религии и идеологии. Другие, их меньшинство, отстаивают либерально-капиталистический путь развития. Периодически между ними происходят столкновения, порой жёсткие, поскольку мотивация к захвату основного ресурса различными силовыми группировками и открывающиеся вследствие этого возможности здесь много выше, чем в странах, бедных ресурсами. За этими столкновениями могут следовать резкие повороты в политике, зависящие, помимо всего прочего, от динамики мировых цен на углеводороды. Поэтому для этих стран характерны рывки в развитии, иногда впечатляющие, и столь же резкие откаты назад.

Россия входит в группу наиболее обеспеченных ресурсами стран: при населении 143 млн человек она обладает третьей частью мировых природных ресурсов. По общим запасам нефти и газа страна занимает соответственно 8-е (60,0 млрд барр.) и 1-е (47,6 трл. куб. м) места в мире¹. Хотя из расчёта на душу населения Россия не дотягивает до типичных стран-рантье, она находится в группе стран – обладателей крупных запасов углеводородов. Россия имеет также вторые по величине запасы угля и является третьим в мире экспортёром стали и алюминия. Как и другие страны этой группы, она претерпевает

острое общественное противостояние, резкие повороты под влиянием геополитического и геоэкономического вызова и внутрисполитической борьбы. Периоды самоизоляции сменяются здесь периодами открытости, а фазы мобилизационных рывков – фазами вялотекущей модернизации.

В ныне текущей фазе вялотекущей модернизации экономика и общество России ведут себя соответствующим образом. Хотя этот процесс до поры до времени латентный, он опаснее очевидного экономического кризиса, требующего немедленной перестройки системы. В современной России в отличие от позднего СССР положение хуже тем, что экономическая открытость, заимствование идей и технологий скрывают деградацию, делают её неочевидной в глазах общества, следовательно, затягивают с началом «лечения». Это может сыграть роковую роль, т. к. для экономики страны все же характерен пусть не качественный, но количественный рост, постепенное изменение социальной системы. Есть приток иностранной рабочей силы, выполняющей массу работ (полагаем, большую, чем даёт официальная статистика), а закупка технологий, их распространение внутри страны создают иллюзию движения «в ногу» с остальным миром. Вместе с относительно высоким уровнем жизни, поддерживаемым за счёт экспорта сырья, это делает ситуацию скрытой не только для простых граждан, но и для многих политиков и учёных.

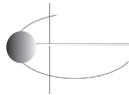
Список литературы

1. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России): в 2 т. Т. 1–2. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997, 1998.
2. Гуриев С., Егоров Г., Сонин К. Свобода прессы, мотивация чиновников и «ресурсное проклятие»: теория и эмпирический анализ // Вопросы экономики. 2007. № 4. С. 4–24.
3. Гуриев С., Сонин К. Экономика «ресурсного проклятия» // Вопросы экономики. 2008. № 4. С. 61–74.
4. Даймонд Дж. Ружья, микробы и сталь: История человеческих сообществ / пер. с англ. М. Колопотина. М.: АСТ, 2010. 604 с.
5. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. и послесловие А. Б. Гофмана. М.: Наука, 1990. 574 с.
6. Зомбарт В. Современный капитализм. Историко-систематическое исследование общеевропейской экономической жизни от её зачатков до современности: в 3 т. М.; Л., 1924–1929. Т. 1: Докапиталистическое хозяйство. Исторические основы современного капитализма. Полутом 1. Л.: Путь к знанию, 1924. 274 с.
7. История Востока: в 6 т. / гл. ред. Р. Б. Рыбаков. Т. 2. Восток в средние века. Т. 3. Восток на рубеже средневековья и нового времени. Т. 4. Кн. 2. Восток в новое время (конец XVIII – начало XX в.). М.: Вост. лит., 2000, 2002, 2005.

¹ См: нефть: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2244rank.html>; природный газ: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2253rank.html>.



8. Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. I. М.: Мысль, 1987. 430 с.
9. Ковалевский М. М. Экономический строй России // Избранные труды: в 2 ч. Ч. 1. М.: РОССПЭН. 2010. С. 392–572.
10. Ковалевский М. М. Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства. Т. 1–3. М.: Изд-во К. Т. Солдатенкова, 1898, 1900, 1903.
11. Конрад Н. И. Япония: народ и государство: ист. очерк // История Японии: сб. истор. произведений / под ред. И. А. Настенко. М.: Евролинц; Русская панорама, 2003. С. 158–340.
12. Лурье С. В. Восприятие народом осваиваемой территории // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 61–74.
13. Маркс К. К критике политической экономии // К. Маркс, Ф. Энгельс Соч. 2-е изд. М.: ГИПЛ, 1955. Т. 13.
14. Маркс К. Капитал. Кн. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. М.: ГИПЛ, 1955. Т. 23.
15. Макаренко В. В. К вопросу об уровне феодального развития как основе капиталистической формации общества // Восток в новое время. Экономика, государственный строй: сб. ст. М.: Наука, 1991. С. 14–30.
16. Межуев Б. В. Перспективы политической модернизации России // Полис. 2010. № 6. С. 6–22.
17. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): в 2 т. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. 548 с.
18. Нефёдов С. А. Демографически-структурный анализ социально-экономической истории России. Конец XV – начало XX века. Екатеринбург: Изд-во УГГУ, 2005. 543 с.
19. Нефёдов С. А. Теория демографических циклов и социальная эволюция древних и средневековых обществ Востока // Восток. 2003. № 3. С. 5–22.
20. Пасков С. С. Япония в раннее средневековье. VII–XII вв.: исторические очерки. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. 199 с.
21. Розов Н. С. Историческая макросоциология: методология и методы: учеб. пособие // Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2009. 412 с.
22. Розов Н. С. Колея и перевал: макросоциологические основания стратегий России в XXI веке. М.: РОССПЭН, 2011. 735 с.
23. Сови А. Общая теория населения: в 2 т. / пер. с фр. Ф. Р. Окуновой. Т. 2. Жизнь населений. М.: Прогресс, 1977. 519 с.
24. Тойнби А. Дж. Постигание истории / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Айрис-пресс, 2002. 640 с.
25. Урланис Б. Ц. Рост населения в Европе (опыт исчисления) // Историческая демография: избранные труды / отв. ред. А. Г. Вишневский. М.: Наука, 2007. С. 19–308.
26. Яковенко И. Г. Теоретические основания цивилизационного анализа России // В поисках теории российской цивилизации. Памяти А. С. Ахиезера. М.: Новый Хронограф, 2009. С. 224–260.
27. Auty R. M. Sustaining Development in Mineral Economies: The Resource Curse Thesis. London: Routledge, 1993. 272 p.
28. Boserup E. The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure. Chicago: Aldine; London: George Allen & Unwin LTD, 1965. 124 p.
29. Bulte E. H., Damania R., Deacon R. T. Resource Intensity, Institutions, and Development // World Development. July 2005. Vol. 33. Issue 7. P. 1029–1044.
30. Clark G. C. Population Growth and Land Use. London, Macmillan, 1967. 406 pp.
31. Corrigan C. C. Breaking the Resource Curse: Transparency in the Natural Resource Sector and the Extractive Industries Transparency Initiative // Resources Policy, 10 / 2013. P. 1–14.
32. Crenshaw E., Robison K. Socio-demographic Determinants of Economic Growth: Age-Structure, Preindustrial Heritage and Sociolinguistic Integration // Social Forces. 2010. Vol. 88, No. 5. P. 2217–2240.



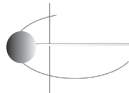
33. Darity W. A. Jr. The Boserup Theory of Agricultural Growth: A Model for Anthropological Economics // *Journal of Development Economics*, 1980. Vol. 7. Issue 2. P. 137–157.
34. Ding N., Field B. C. Natural resource Abundance and Economic Growth // *Land Economics*. November 2005. 81 (4). P. 496–502.
35. Escaping the Resource Curse / Edited by Humphreys M., Sachs J., Stiglitz J. E. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2007. 432 p.
36. Goldstone J. Revolution and Rebellion in the Early Modern World. Berkeley: Univ. of California Press. 1991. 608 p.
37. Johnston K. J. The Intensification of Pre-industrial Cereal Agriculture in the Tropics: Boserup, Cultivation Lengthening, and the Classic Maya // *Journal of Anthropological Archaeology*. June 2003. Vol. 22. Issue 2. P. 126–161.
38. Kelley A. J. Economic Consequences of Population Change in the Third World // *Journal of Economic Literature*. 1988. Vol. 26, № 4. P. 1685–1728.
39. Kikuchi M., Hayami Y. Agricultural Growth against a Land Resource Constraint: A Comparative History of Japan, Taiwan, Korea, and the Philippines // *The Journal of Economic History*. 1978. Vol. 38, No. 4. P. 839–864.
40. Krautkraemer J.A. Population Growth, Soil Fertility, and Agricultural Intensification // *Journal of Development Economics*. August 1994. Vol. 44. Issue 2. P. 403–428.
41. Ohlin G. Population Control and Economic Development. Paris: Development Centre of the Organization for Economic Co-operation and Development. 1967. 138 p.
42. Sachs J. D., Warner A. M. Natural Resource Abundance and Economic Growth // NBER Working Paper № 5398, 1995. 47 p.
43. Scanlan S. J. Food Availability and Access in Lesser-Industrialized Societies: A Test and Interpretation of Neo-Malthusian and Technoecological Theories // *Sociological Forum*. 2001. Vol. 16, № 2. P. 231–262
44. Simmons I. G. Changing the Face of the Earth: Culture, Environment, History. New York: Basil Blackwell, 1989. P. 189–195.
45. Turchin P. Long-term Population Cycles in Human Societies // *The Year in Ecology and Conservation Biology*. Ann. N. Y. Acad. Sci. 1162. 2009. P. 1–17.

References

1. Akhiezer A. S. Rossiya: kritika istoricheskogo opyta (sotsiokul'turnaya dinamika Rossii): v 2 t. T. 1–2. Novosibirsk: Sibirskii khronograf, 1997, 1998.
2. Guriev S., Egorov G., Sonin K. Svoboda pressy, motivatsiya chinovnikov i «resursnoe proklyatie»: teoriya i empiricheskii analiz // *Voprosy ekonomiki*. 2007. № 4. S. 4–24.
3. Guriev S., Sonin K. Ekonomika «resursnogo proklyatiya» // *Voprosy ekonomiki*. 2008. № 4. S. 61–74.
4. Daimond Dzh. Ruzh'ya, mikroby i stal': Istoriya chelovecheskikh soobshchestv. Per. s angl. M. Kolopotina. M.: AST, 2010. 604 s.
5. Dyurkgeim E. O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii / per. s fr. i posleslovie A. B. Gofmana. M.: Nauka, 1990. 574 s.
6. Zombart V. Sovremennyi kapitalizm. Istoriko-sistematicheskoe issledovanie obshcheevropeiskoi ekonomicheskoi zhizni ot ee zachatkov do sovremennosti. V 3 t. M. \$ L., 1924–1929. T. 1: Dokapitalisticheskoe khozyaistvo. Istoricheskie osnovy sovremennogo kapitalizma. Polutom 1. L.: Put' k znaniyu, 1924. 274 s.
7. Istoriya Vostoka: v 6 t. Gl. red. R. B. Rybakov. T. 2. Vostok v srednie veka. T. 3. Vostok na rubezhe srednevekov'ya i novogo vremeni. T. 4. Kn. 2. Vostok v novoe vremya (konets XVIII – nachalo XX v.). M.: Vost. lit., 2000, 2002, 2005.
8. Klyuchevskii V. O. Sochineniya: v 9 t. T. 1. Kurs russkoi istorii. Ch. I. M.: Mysl', 1987. 430 s.
9. Kovalevskii M. M. Ekonomicheskii stroi Rossii // Kovalevskii M. M. Izbrannye trudy. V 2 ch. Ch. 1. M.: ROSSPEN. 2010. S. 392–572.
10. Kovalevskii M. M. Ekonomicheskii rost Evropy do vzniknoveniya kapitalisticheskogo khozyaistva. T. 1–3. M.: Izd-vo K. T. Soldatenkova, 1898, 1900, 1903.



11. Konrad N. I. Yaponiya: narod i gosudarstvo: ist. ocherk // Istoriya Yaponii: Sb-k istor. proizvedenii / pod red. I. A. Nastenka. M.: Evrolints, Russkaya panorama, 2003. S. 158–340.
12. Lur'e S. V. Vospriyatie narodom osvaivaemoi territorii // Obshchestvennye nauki i sovremennost'. 1998. № 5. S. 61–74.
13. Marks K. K kritike politicheskoi ekonomii // Marks K., Engel's F. Soch. 2-e izd. M.: GIPL, 1955. T. 13.
14. Marks K. Kapital. Kn. 1 // K. Marks, F. Engel's Soch. 2. izd. M.: GIPL, 1955. T. 23.
15. Makarenko V. V. K voprosu ob urovne feodal'nogo razvitiya kak osnove kapitalisticheskoi formatsii obshchestva // Vostok v novoe vremya. Ekonomika\$ gosudarstvennyi stroi. Sb. st. M.: Nauka, 1991. S. 14–30.
16. Mezhev B. V. Perspektivy politicheskoi modernizatsii Rossii // Polis. 2010. № 6. S. 6–22.
17. Mironov B. N. Sotsial'naya istoriya Rossii perioda imperii (XVIII – nachalo XX v.): V 2 t. T. 1. SPb.: Dmitrii Bulanin, 2000. 548 s.
18. Nefedov S. A. Demograficheski-strukturnyi analiz sotsial'no-ekonomicheskoi istorii Rossii. Konets XV – nachalo XX veka. Ekaterinburg: Izd-vo UGGU, 2005. 543 s.
19. Nefedov S. A. Teoriya demograficheskikh tsiklov i sotsial'naya evolyutsiya drevnikh i srednevekovykh obshchestv Vostoka // Vostok. 2003. № 3. S. 5–22.
20. Paskov S. S. Yaponiya v rannee srednevekov'e. VII–XII vv.: istoricheskie ocherki. M.: Nauka, GRVL, 1987. 199 s.
21. Rozov N. S. Istoricheskaya makrosotsiologiya: metodologiya i metody: ucheb. posobie / Novosib. gos. un-t. Novosibirsk, 2009. 412 s.
22. Rozov N. S. Koleya i pereval: makrosotsiologicheskie osnovaniya strategii Rossii v XXI veke. M.: ROSSPEN, 2011. 735 s.
23. Sovi A. Obshchaya teoriya naseleniya. V 2 t. / per. s fr. F. R. Okunevoi. T. 2. Zhizn' naselenii. M.: Progress, 1977. 519 s.
24. Toinbi A. Dzh. Postizhenie istorii / per. s angl. E. D. Zharkova. M.: Airis-press, 2002. 640 s.
25. Uralis B. Ts. Rost naseleniya v Evrope (opyt ischisleniya) // Uralis B. Ts. Istoricheskaya demografiya: izbrannye trudy / otv. red. A. G. Vishnevskii. M.: Nauka, 2007. S. 19–308.
26. Yakovenko I. G. Teoreticheskie osnovaniya tsivilizatsionnogo analiza Rossii // V poiskakh teorii rossiiskoi tsivilizatsii. Pamyati A. S. Akhiezer. M.: Novyi Khronograf, 2009. S. 224–260.
27. Auty R. M. Sustaining Development in Mineral Economies: The Resource Curse Thesis. London: Routledge, 1993. 272 p.
28. Boserup E. The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure. Chicago: Aldine; London: George Allen & Unwin LTD, 1965. 124 p.
29. Bulte E. H., Damania R., Deacon R. T. Resource Intensity, Institutions, and Development // World Development. July 2005. Volume 33. Issue 7. Pp. 1029–1044.
30. Clark G. S. Population Growth and Land Use. London, Macmillan, 1967. 406 p.
31. Corrigan C. C. Breaking the Resource Curse: Transparency in the Natural Resource Sector and the Extractive Industries Transparency Initiative // Resources Policy, 10 / 2013. P. 1–14.
32. Crenshaw E., Robison K. Socio-demographic Determinants of Economic Growth: Age-Structure, Preindustrial Heritage and Sociolinguistic Integration // Social Forces. 2010. Vol. 88, № 5. P. 2217–2240.
33. Darity W. A. Jr. The Boserup Theory of Agricultural Growth: A Model for Anthropological Economics // Journal of Development Economics, 1980. Vol. 7. Issue 2. P. 137–157.
34. Ding N., Field B. C. Natural resource Abundance and Economic Growth // Land Economics. November 2005. 81 (4). P. 496–502.
35. Escaping the Resource Curse / Edited by Humphreys M., Sachs J., Stiglitz J. E. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2007. 432 p.



36. Goldstone J. Revolution and Rebellion in the Early Modern World. Berkeley: Univ. of California Press. 1991. 608 p.
37. Johnston K. J. The Intensification of Pre-industrial Cereal Agriculture in the Tropics: Boserup, Cultivation Lengthening, and the Classic Maya // Journal of Anthropological Archaeology. June 2003. Vol. 22. Issue 2. P. 126–161.
38. Kelley A. J. Economic Consequences of Population Change in the Third World // Journal of Economic Literature. 1988. Vol. 26, No. 4. Pp. 1685–1728.
39. Kikuchi M., Hayami Y. Agricultural Growth against a Land Resource Constraint: A Comparative History of Japan, Taiwan, Korea, and the Philippines // The Journal of Economic History. 1978. Vol. 38, № 4. P. 839–864.
40. Krautkraemer J.A. Population Growth, Soil Fertility, and Agricultural Intensification // Journal of Development Economics. August 1994. Vol. 44. Issue 2. P. 403–428.
41. Ohlin G. Population Control and Economic Development. Paris: Development Centre of the Organization for Economic Co-operation and Development. 1967. 138 p.
42. Sachs J. D., Warner A. M. Natural Resource Abundance and Economic Growth // NBER Working Paper No. 5398, 1995. 47 p.
43. Scanlan S. J. Food Availability and Access in Lesser-Industrialized Societies: A Test and Interpretation of Neo-Malthusian and Technoecological Theories // Sociological Forum. 2001. Vol. 16, № 2. P. 231–262.
44. Simmons I. G. Changing the Face of the Earth: Culture, Environment, History. New York: Basil Blackwell, 1989. P. 189–195.
45. Turchin P. Long-term Population Cycles in Human Societies // The Year in Ecology and Conservation Biology. Ann. N. Y. Acad. Sci. 1162. 2009. P. 1–17.

Статья поступила в редакцию 10.03.2014



УДК 001.1
Ю 0/7

Ирина Васильевна Черникова,
доктор философских наук, профессор,
Томский государственный университет
(534050, г. Томск, пр. Ленина, 36),
Томский политехнический университет,
(Россия, 634050, г. Томск, пр. Ленина, 30)
e-mail: chernic@mail.tsu.ru

Трансформация представлений о реальности в науке и философии¹

В статье рассматривается, как складывались различные модели реальности в науке и в философской рефлексии. Сравниваются представления о реальности в классической, неклассической и постнеклассической парадигмах науки, выявляется корреляция с пониманием реальности в трёх парадигмах философствования выделенных Ю. Хабермасом: классической метафизике или парадигме объективности, трансцендентализме или философии субъективности, третьей парадигме философии – парадигме интерсубъективности. Анализируются различные концепции научного реализма: внутренний реализм, метафизический реализм, естественный реализм, перспективный реализм. Отмечается, что применение конструктивистских схем познания, актуализировало дилемму «реализм – антиреали». Проблема реализма анализируется в контексте достижений современной науки и философии. Отмечается, что реализм является основой научного мировоззрения, отказ от реалистической установки неизбежно ведёт к релятивизму. Как наиболее перспективный представлен подход, оформляющийся в контексте философии процесса, и в контексте эволюционно-синергетической парадигмы современной науки, актуализировавшей идеи эволюционной эпистемологии, эпистемологического конструктивизма. Сегодня, когда научное познание трансформируется в технонауку, человек конструирует не только видимый мир, который традиционно обозначался как объективный мир, теперь естественный мир наполняется искусственными созданиями информационных технологий, биотехнологий, нанотехнологий. При этом грань искусственного и естественного стирается, соответственно изменяется представление о реальности. Реальность не рассматривается как внешняя по отношению к познающему, подобно тому, как среда не является внешней по отношению к автопоэтической системе. Познавательный аппарат формировался в процессе эволюции естественного мира. Наука, как продукт сопряжения когнитивной эволюции и эволюции культуры, создаёт новый уровень реальности, заполняемый гибридами природы и культуры.

Ключевые слова: реальность, процесс-система, саморазвивающиеся системы, субъект, познание, конструктивизм, научный реализм.

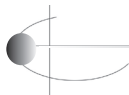
Irina Vasilyevna Chernikova,
Doctor of Philosophy, Professor,
Tomsk State University
(36 Lenin Ave, Tomsk, Russia, 634050),
Tomsk Polytechnic University,
(30 Lenin Ave., Tomsk, Russia, 634050)
e-mail: chernic@mail.tsu.ru

Transformation of Reality Interpretations in Science and Philosophy²

The paper highlights the development of various reality models in science and in philosophic reflection. The representations of reality in classical, non-classical and postnonclassical scientific paradigms are compared; the correlation between interpretations of reality in three paradigms emphasized by Jurgen Habermas is revealed: classic metaphysics or objectivity paradigm, transcendentalism or subjectivity philosophy, third philosophy paradigm – paradigm of inter-subjectivity. Various concepts of scientific realism are analyzed: inner realism, metaphysical realism, natural realism and perspective

¹ Исследование выполнено по гранту РГНФ 14–03–00371- а.

² The research is performed within the RHSF project N 14–03–00371- а.



realism. It is noted, that application of the constructivist schemes of cognition actualized the realism dilemma – antirealism. The problem of realism is analyzed in the context of contemporary science and philosophy achievements. It is fixed, that realism is the basis of scientific ideology; denial of the realistic orientation inevitably results in relativism. The approach, developed in context of process philosophy and evolutionary-synergetic paradigm of the contemporary science with actualized ideas of evolutionary epistemology and epistemological constructivism, is considered as more promising. Nowadays, while scientific cognition is transformed in techno-science, human being constructs not only visual world traditionally marked as objective world, at present natural world is complemented with artificial artifacts of information technology, biotechnology and nanotechnology. And the border between artificial and natural disappears, and the representation of reality is changed. Reality is not interpreted as external in relation to the cognoscitive, like environment is not external in relation to auto-poetic system. Cognitive apparatus was designed in the evolution process of the natural world. Science as a product of integration between cognitive evolution and cultural evolution creates new level of reality filled with hybrids of nature and culture.

Keywords: reality, process-system, self-developing system, subject, cognition, constructivism, scientific realism.

Реализм – это мировоззрение, содержащее убеждение в существовании реальности вне субъекта, это вера в существование внешнего мира, это и система философских построений, в которых анализируются различные представления о реальности с учётом и научных работ. В эпистемологии реализм трактуют иногда как убеждение в том, что все свойства объекта присущи ему до всякого измерения. Эта позиция была переосмыслена и подвергнута критике в квантовой механике в отношении познания микро-частиц.

Далее под реализмом будем понимать мировоззрение, предполагающее существование внешней относительно субъекта реальности. Спектр модусов реальности может быть весьма широк: от бытия идеальных сущностей до бытия предметов, естественных тел. В традиционном толковании реальность понимается как вещьность (реальность – от лат. *res* – «вещь»). Одно из первых философских значений реальности – реальность как явление, явленность чего-либо. Например, у стоиков реальность есть явление «нечто». В зависимости от «нечто» в дальнейшем свой особый смысл обрели субъективная реальность, объективная реальность, реальность в научном смысле, идеальная реальность, виртуальная и актуальная реальность.

Реальность означает объективное существование, но дана она в чувственном восприятии или в мышлении. То, что не воспринимается, не может быть помыслено, то не явлено и как реальность отсутствует. Реальность – то, что дает пищу воображению, а не само воображение. В этом смысле реальность – антипод воображения.

Субъективная реальность открывается в психологическом аспекте как совокупность чувств, желаний, мыслей индивида, его внутренний мир. Идеальная реальность – явление «нечто», когда это «нечто» создаётся в восприятии, мышлении, созерцании. Виртуальная (от лат. *virtualis* – «возможный») реальность есть по преимуществу реальность созданных, образованных сущностей. Виртуальные явления характеризуются неким частичным недоволопощенным существованием. Актуальная реальность обозначает реальность как процесс. В этом понятии разрешается тот аспект проблемы реальности вообще, когда важно, каким образом «нечто» становится реальным в истинном значении.

Рассмотрим, как складывались вышеперечисленные версии реальности в научной и философской рефлексии. Классическая наука имела особо тесную связь с истиной, где истина понималась как соответствие знаний действительности (корреспондентская или классическая теория истины). Классическая теория истины связана с представлением о мире «как он есть сам по себе», классическая наука нацелена на объяснение объективной реальности. Развитие науки и научного самосознания характеризовалось постепенным отказом от объективистских притязаний, трансформацией субъектно-объектных отношений в отношении «наблюдаемое – наблюдатель», а в контексте эволюционной эпистемологии это отношения коммуникативного действия (Н. Луман, Ю. Хабермас, У. Матурана).

При этом особенностью научного мировоззрения является своего рода верность чувству реальности, оно не покидает учёного никогда. Так, В. И. Вернадский, с гордостью носивший звание натуралиста, отмечал, что



реализм есть общая почва науки, учёный исходит из реальности внешнего мира, хотя реальность науки не отвечает тому чувственному образу, который видит человек в окружающем мире [2, с. 276]. Однако понимание природы реальности в науке, в частности в физике, меняется в ходе развития самой науки. Так, представление о реальности в ньютоновской физике задано в механистической картине мира. Представления о реальности в квантово-релятивистской физике существенно иные.

Реальность классической физики – пустое пространство, заполненное веществом. Реальность квантовой физики – сеть взаимосвязей, взаимоотношения различных частей единого целого. Д. Бом так свидетельствует об этом: «Общепринятые классические понятия о том, что фундаментальной реальностью являются именно эти независимые «элементарные составные части» мира и что самые разнообразные системы возникают вследствие различных соединений и взаиморасположений этих частей, превращаются в свою противоположность, что неделимое квантовое единство всей Вселенной является наиболее фундаментальной реальностью, а эти относительно независимые составные части – только лишь частные единичные формы внутри этого единства [15, с. 96].

В квантово-теоретической онтологии осуществляется отказ от представлений, сложившихся в декартовой физике о существовании реальности самой по себе. Картина реальности в неклассических теориях становится как бы двухуровневой. С одной стороны, в неё входят характеристики объекта, познание которых по-прежнему остаётся целью физики. С другой стороны, определённость этих характеристик детерминирована условиями наблюдения, которые как бы «вплавляются» в характеристики самого объекта.

Следует отметить, что есть и такая точка зрения, согласно которой квантовая механика касается лишь проблемы описания микромира. Становление этой сферы знания происходило в ином порядке по сравнению с классической физикой, где математические модели создавались как формализация наглядных представлений сформированных в эмпирической деятельности. В квантовой механике формирование математического аппарата было закончено до онтологических схем и формирования категориального аппарата.

Исследователи, считающие квантовую теорию не только описанием, но и законом реального мира, пытаются постичь онто-

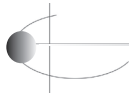
логию этой новой реальности. В чём же основные особенности квантово-механической реальности? Явления микромира имеют и волновую и корпускулярную природу, микрочастицы не локализованы в пространстве. Как писал Н. Бор, интерпретируя принцип неопределённости, здесь дело не в добровольной позиции субъекта – отказе от чётко определённых атрибутов объекта: ни один результат опыта, касающийся явления, в принципе лежащего вне области классической физики не может быть истолкован как дающий информацию о независимых свойствах объектов (свойствах объектов самих по себе). Более того, эти результаты внутренне связаны с определенной ситуацией, в описании которой столь же существенно, как и объект, входят измерительные приборы, взаимодействующие с объектом [1, с. 283].

Выступая против приписывания самостоятельной реальности измеряемым объектам, Бор не отрицал их объективное существование, он утверждал невозможность задать конкретную определённость существования микрообъектов без ссылки на определённость явления, то есть измерительной ситуации.

В. Гейзенберг также рассматривал квантовые состояния как «бытие в возможности», как тенденции, потенции. Причем, понятие «возможность» в квантовой механике имеет иной смысл, чем в классической. Оно онтологизируется, обретает онтологическую размерность. Вводятся понятия «объективная вероятность», «потенциальная возможность», которые заменяют понятие субстанции (существующее само по себе) в классической физике.

А. Ю. Севальников, автор исследования онтологии квантового мира, характеризует мир возможного как менее реальный, чем наш, так как он ещё не осуществлён, и одновременно, более реальный, так как он более богат и «состоит» из сосуществующих друг с другом возможностей. В классической физике бытие «сплющилось» лишь до бытия наличного, теперь же квантовая механика возвращает нас к забытой картине множественного бытия, полионтичной картине мира [12, с. 77].

Принцип суперпозиции, один из принципов квантовой механики, утверждает, что квантовый объект до измерения существует вполне объективно, но находится в «размазанном», «суперпонируемом» состоянии, то есть сразу во всех допустимых состояниях. Это называют «бытие в возможности» [12, с. 80–108]. Причём, состояния микрочастиц



не только сосуществуют, но и взаимодействуют. В описании ситуации, когда частица находится в суперпозированном состоянии, мы сталкиваемся с нарушением закона логики «истинно либо А, либо не А, третьего не дано». Из двух высказываний «здесь есть Х», «здесь нет Х», одно обязательно должно быть ложным. Для суперпозированных состояний существуют промежуточные ситуации, для которых остается неопределённым, ложно или истинно подобное высказывание. Во время наблюдения, которое является синергичным актом взаимодействия объекта и прибора, формируется квантовый феномен, который оказывается по сути синергичным эффектом. С. В. Вавилов, размышляя над квантовыми феноменами, отмечал, что «сознание не просто "свидетель физики", а физический фактор» [6].

Математизация науки, развитие знания в логико-семантическом аспекте, вкпе с квантовой физикой, обозначили контуры неклассической науки, где реальностью науки стала реальность опыта, реальность, сопричастная условиям познания. Цена, которой оплатили участие наблюдателя, стала реальность за пределами опыта. Наиболее крайнюю позицию заняли представители логицизма: «быть реальным в научном смысле, значит быть элементом системы» [5, с. 301]. Реальность для сторонников аналитического мышления складывалась не из вещей, а из фактов (логический атомизм Л. Витгенштейна). Но и в этом случае чувство реальности учёного «подталкивало» на позиции реализма в его новых формах – критический реализм.

Объекты постнеклассической науки – это саморазвивающиеся системы. Процессы самоорганизации – это реальность, но модус, способ существования её, иной. Обозначая особенность реальности, изучаемой синергетикой, можно использовать термин «неявленная реальность». Акты самоорганизации есть то ядро, которое, будучи невидимым и актуально непрорисовываемым, присутствует и обеспечивает синергетический дискурс – рождение содержания и смысла не присутствующего элементам системы. Так, рассматривая полотна художников в картинной галерее, мы начинаем выделять картины одного мастера, незримо присутствующего и организовывающего наше восприятие.

Реальность постнеклассической науки спонтанна, важнейшее свойство самоорганизующихся систем, это автопоэзис – самообновление, самопроизводство. Если применить к развитию наших представлений

о реальности гегелевскую схему эволюции «тезис-антитезис-синтез», можно обозначить логику развития следующим образом. Реальность классической науки – «вещность» или «нечто» (тезис). Реальность неклассической науки – «бытие возможного» или «ничто» (антитезис). Реальность постнеклассической науки – процесс (синтез). Сущее предстает как сложная многоуровневая процесс-система.

Трансформации моделей реальности, осуществляемые современной наукой, станут более понятны, будучи соотнесёнными с реальностью, понятой в философском смысле. Философская рефлексия по поводу реальности наиболее богата всевозможными оттенками. Согласно теории Ю. Хабермаса о трёх парадигмах философствования, в истории философии можно выделить: парадигму объективности (античность, средневековье); парадигму субъективности (Новое время, или от Декарта до Канта включительно); парадигму интерсубъективности.

В парадигме объективности господствует натуралистическое мировоззрение, восприятие реальности обусловлено её – реальности светом, гармонией сущего. Декарт сделал первый шаг на пути философии субъективности. В дуалистической картине мира природная реальность – протяжённость. Мышление предстает как реальность, доступная сознанию непосредственно. Кант извлёк из картезианского «*cogito*» эпистемологические выводы, осуществив философское обоснование онтологии Декарта. Кант показал, что субъект не может претендовать на зеркальное отражение реальности, ибо воспринимаемый объект структурирован в восприятии свойственной субъекту внутренней организацией (априорные функции разума). Внешняя реальность (вещь в себе) привносит в опыт только содержание, в то время как его форма зависит от субъекта. В кантовском трансцендентализме человек отождествляется с субъектом, он воспринимает себя не как целостный организм, а как разум, некое «эго», существующее внутри тела. Отсюда и реальность воспринимается как действительность, доступная разуму. Это совсем не одно и то же, что реальность, доступная человеку.

В неклассической философии преодолевается субъективизм, но речь идёт о его снятии в гегелевском смысле, а не об элиминации. Версии снятия субъективизма представлены в парадигме интерсубъективности. Благодаря Марксу, Ницше и Фрейдю, была поставлена под сомнение очевидность сознания. «Декарт победил сомнение в вещи при



помощи очевидности сознания, а эти трое победили сомнения в сознании путем истолкования смысла. Начиная с них, «понимание становится герменевтикой» [11, с. 54]. Здесь П. Рикер говорит о реальности, которая открывается субъекту не в созерцании и мышлении, а в акте воли.

Репрезентативный характер сущего являлся коррелятом возникновения человека в качестве субъекта. «Смерть» субъекта повлекла отказ от реальности явленной в субъектно-объектном ракурсе. Разрыв с трансцендентализмом, произведённый в экзистенциальной философии, предвосхитили русские философы. Так, С. Л. Франк, П. А. Флоренский высказывают идею самоактивности бытия. «Абсолютный реализм» С. Л. Франка отправляется не от сознания, а от бытия. Его формула реальности – это действительность плюс идеальное бытие. Действительность – то, что подлинно есть, она складывается не только из материальных, но и душевных явлений. Идеальное бытие понимается в платоновском смысле.

Наиболее радикальным в парадигме интерсубъективности в онтологическом плане стал структурализм. У Лакана реальный объект, отражаясь в зеркале сознания, утрачивает свою реальность, превращаясь в образ – феномен сознания. Реальность, в которой живет человек, есть символическая реальность. Порядок символического конституируется не человеком и не духом, конституирующим человека, но он сам конституирует человека» [14, с. 329]. Язык – та сеть, покрывающая совокупность вещей, действительность в целом. Он вписывает реальность в план символического.

М. Фуко порывает с трансцендентализмом, отказавшись верить в смысл, порывает с традицией считать субъекта дарителем смысла, а реальность – совокупностью незыблемых принципов (порядок). «Точка разрыва – это тот момент, когда Леви-Стросс для общества, а Лакан для бессознательного показали нам, что "смысл", возможно, есть поверхностный эффект, отсвет, пена, а то, что глубинным образом пронизывает нас, что есть до нас и что нас поддерживает во времени и пространстве – это система» [4, с. 312]. Порядок, в соответствии с которым конституируется знание, по Фуко, определён эпистемой – исторической совокупностью отношений, которые объединяют дискурсивные практики.

Корреляции реальности, открывающейся философскому сознанию и реальности, понятой научным способом, становятся очевид-

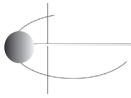
ны, когда соотносим парадигмы научности и парадигмы философствования. Имеется в виду типология науки В. С. Степина (классическая, неклассическая, постнеклассическая наука) и классификация парадигм философии Ю. Хабермаса (классическая метафизика или парадигма объективности, трансцендентализм или философия субъективности, третья парадигма философии – парадигма интерсубъективности).

Натурализм как научное мировоззрение и философская парадигма объективности понимает реальность как вещьность. Неклассическая наука и трансцендентализм открывают реальность отношений, взаимосвязей, опыта. Постнеклассическая наука и философская парадигма интерсубъективности обозначили неявленную реальность – порядок (система, форма).

Внутри синергетики, также как у структуралистов Лакана и Фуко, присутствует некое ядро, обеспечивающее синергетический дискурс. Реальность – язык в лингвистической философии и реальность – текст, а время – грамматика текста в научной модели В. В. Налимова. Вывод, который авторы книги «Реальность нереального» делают, проследив метаморфозы реальности в научном познании, таков: «реальное-нереальное – это всего лишь проблема статуса, а не бытийности» [10, с. 189].

Идея статусности, многослойности, уровняности реальности представляется нам наиболее продуктивной. Заметим, что можно обозначить параллели в описании реальности не только между наукой и философией, но и способом отображения реальности в искусстве, в частности в живописи. Реальность – вещьность отображается в жанре «реализм», реальность как отношения раскрывается в импрессионизме, реальность как система, форма – в сюрреализме, абстракционизме.

Сказанное позволяет допустить, что в культуре как целостности её различные составляющие – формы общественного сознания, «владеют», соответственно, разными реальностями: реальность мифа есть иммагинативная реальность, реальность бытового сознания есть вещная реальность, реальность науки и философии рассмотрены выше. Показана корреляция, возникающая между ними. И это свидетельствует о том, что все виды реальности есть не что иное, как расщепление в зеркале сознания человека единой реальности. Существует несколько проектов, в русле которых реальность высвечивается разными способами.



С позиций онтологии процесса нельзя взирать на реальность как зритель – со стороны, необходимо участвовать, одновременно, изменяя её, и себя. Процесс представляет собой систему взаимодействующих динамик, процесс-систему, в которой формируются смыслы, в ходе самоорганизации структур формируется равновесие – *синергетический проект*; мир не существует как вещь в себе. Независимо от интерпретаций, реальность конституируется сознанием – *феноменологический проект*; любой объект познания включён в некий заранее истолкованный контекст, за рамками которого находятся другие, тоже истолкованные контексты – *герменевтический проект*. Последнему П. Рикер придал онтологический смысл: понимание – не чистое мышление, но акт воли, не только способ познания, а способ существования бытия, которое существует, понимая.

Проблема реальности существует как проблема там, где проявляется безосновность, она созвучна теме отчуждения. Последняя проявлялась по-разному и описывалась Фихте, Шиллером, Марксом, Фроммом. В основе отчуждения лежит отпадение человека от бытия. Апология расщеплённой личности созвучна теме реальности. Как уже отмечалось, человек формирует все проекции реальности. В этих проекциях видна его (человека), природа, его триединство. Человек – это триединство: дух – душа – тело. Не потому ли мы обнаруживаем эту структуру в разных аспектах реальности? В метафизическом – это гегелевская триада: логическое – природное – человеческое. В физическом – это информация – материя – энергия. В религиозном (трансцендентном) – Бог Отец – Бог Сын – Бог Дух Святой. В лингвистическом аспекте – трёхчлен Лакана «реальное – воображаемое – символическое». Преодоление проблемности в теме реальности – это преодоление картезианского дуализма, бинарного существования, но преодоление через снятие¹.

Тематизация реальности имеет не только онтологический, но и гносеологический аспект. В гносеологическом аспекте реальность дана в субъектно-объектном ракурсе, как данная сознанию, проявленная сознанием. Х. Патнэм называет это внутренним реализмом. Именно в этом аспекте разворачивалось многообразие реализма, генерировались различные версии реальности.

¹ Снятие – категория гегелевской диалектики, обозначающая отрицание, но отрицание не разрушающее, а удерживающее то, что устойчиво в процессе и обеспечивает преемственность развития.

Онтологический аспект, в терминах Патнэма, метафизический реализм раскрывается не как объект рефлексии, но как процесс-становление и как эпистемология соучастия. Под эпистемологией соучастия понимается метод образной интуиции (Р. Тарнас). Воображение вступает в прямую связь с созидательным процессом внутри природы, составляет часть присущей миру внутренней истины. Познание и развитие внутренней жизни оказываются одним целостным процессом.

Современная философия в герменевтическом проекте, приобретающем онтологическую полноту через психоанализ, и наука в виде эволюционно-синергетической парадигмы, формируют смысловой контекст, в котором осуществляется становление онтологии реальности с участием сознания.

Лингвистический поворот в философии означал, что, начиная с XX в., язык из средства общения, отображения мира стал расцениваться как нечто самостоятельное. Если нельзя выйти за пределы языка, то как убедиться в том, что мы правильно именуем предметы? Как соотносятся истина, язык и реальность? В логическом позитивизме и отчасти в постпозитивизме реальность отождествлялась с языком, на котором науки описывают действительность. Огромное влияние на научное мировоззрение оказали идеи Л. Витгенштейна.

В ранний период творчества Витгенштейн трактовал язык как логическую конструкцию, вне связи с реальной жизнью. В позднем периоде он понимал язык как живое явление, бытующее в коммуникации, как набор многообразных практик и форм жизни, названных языковыми играми. Язык задает видение реальности, границы языка означают границы мира. Из объектов в той или иной их конфигурации складываются факты и события, из которых и состоит мир, «мир состоит из фактов, а не из вещей». Революционное значение Витгенштейна для западного мышления состояло в том, что он традиционной концепции, где язык – система значений (теория референции) противопоставил концепцию «язык-деятельность», что и обусловило обращение философии науки к социальной жизненной практике.

Научному реализму как убеждению в независимом существовании объектов и процессов, описываемых теориями, потребовалось вновь обратиться к осмыслению вопросов онтологии. Являются ли объекты, изучаемые физиками, реальными или они конструкторы разума, способные организовыв-



вать наш опыт? После Гуссерля и Витгенштейна натуралистическая позиция в философии рассматривалась как анахронизм. Казалось, что реальность трансформировалась в знаки, символические формы и «вещи сами по себе» утрачены для познания. При этом существование внешнего мира не отрицалось философами, скорее утверждалось, что проблема внешнего мира не представляет философского интереса. «Интерес для философии и теории науки представляет мир знания, в котором являет себя внешний мир. Интересно конструирование реальности, прочитанной в знаках и символах, книга реальности, пишущаяся вновь и вновь различным образом в языках культур» [3, с. 89].

Рассмотрев трансформации понимания реальности с позиции философии, обратимся к проблеме реальности в контексте научного познания. Понимание того, что и философия, и наука имеют дело не с предметами, а с понятиями, не снижает актуальности реализма как мировоззрения и как важнейшей установки эпистемологии. Научный реализм, позиция учёного, который не только не забывает про существование внешнего мира, а рассматривает как главную цель приведение теоретических построений в соприкосновение с реальностью. Вопрос в том, что понимается под реальностью?

В математике реальность трактуется в аспекте номинализма. Математическая реальность специфична, математик сам конструирует «свою Вселенную», остальные вынуждены экспериментировать во Вселенной созданной не ими. Реальность физика, применяющего математические методы и модели, это модель природной реальности выраженная математически.

Проблема научного реализма, как утверждает Я. Хакинг в работе «Представление и вмешательство» это вопрос о существовании¹. Я. Хакинг в своей книге обсуждает те же волнующие вопросы о релятивизме, рациональности, объективности знания, но погружает их в иной контекст – в проблематику научного реализма: «Философы долго делали из науки мумию. Когда же труп был, наконец, распеленут и философы увидели останки исторического процесса становления и открытия, они придумали для себя кри-

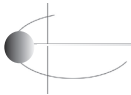
зис рациональности» [13, с. 17]. Начиная с XVII в., развитие естественных наук – это поле взаимоотношения представления и вмешательства. Признаками этого кризиса были, как считалось, психологизм, историзм, релятивизм, с которыми философы науки стремились бороться. Однако, эта ситуация была следствием мумифицирования науки.

Представление – это не иллюзия, не имитация (ментальная или лингвистическая) фактов и вещей. Представление – продукт эволюции социальной в направлении когнитивной. Представления как блоки, из которых конструируется социальная реальность, в формировании представления участвуют когнитивные механизмы и социальная коммуникация.

С позиций научного реализма объекты, состояния и процессы, описываемые теориями, существуют на самом деле. Сложность возникает с объектами, которые непосредственно не наблюдаемы. Следует ли относить теоретические объекты в класс вещей, которые существуют? Например, существуют ли фотоны, кварки или они являются продуктом наших представлений? Человек является представляющим существом и его представления культурно обусловлены. Но, отмечает Хакинг, если бы реальность была просто свойством представления, то реализм не был бы проблемой ни для философии, ни для эстетики. Эта проблема возникает потому, что у нас есть альтернативные системы представлений [13, с. 152].

Я. Хакинг выделяет реализм относительно объектов и реализм относительно теорий. Реализм относительно объектов заключается в убеждении, что достаточно большое количество теоретических объектов действительно существует. Анти-реализм – это убеждение в том, что теоретические объекты – фикции, логические построения, привлекательные для построения мира. Реализм относительно теорий утверждает, что научные теории являются истинными, либо ложными независимо от того, что мы знаем. Наука, по крайней мере, стремится к истине, а истина, это то, как устроен мир. Анти-реализм находит поддержку в знании как чистом представлении. Это Я. Хакинг называет философским цинизмом. Естественные науки как поле, где представления стыкуются с вмешательством. Реальным, согласно Я. Хакингу, мы можем считать то, с чем мы можем вмешиваться в мир, для того чтобы действовать на что-либо ещё, или то, что мир может использовать, чтобы влиять на нас.

¹ Реализм иногда смешивается с материализмом, всё существующее построено из малых частичек, образующих материю. Такой материализм реалистичен относительно атомов, но нереалистичен относительно полей. Заметим, что в данном случае речь идёт не о материи, а о веществе. Реальность изначально трактовалась как вещьность.



Концепция научного реализма является предметом исследования американского философа Х. Патнэма. В ходе эволюции взглядов философ выделил несколько форм реализма: метафизический реализм, внутренний реализм, естественный реализм. Тезис метафизического реализма: мир состоит из некоторой фиксированной общности объектов, независимых от разума. Тезис внутреннего реализма: вопрос о том, из каких объектов состоит мир, осмысленно задавать только внутри некоторой теории или описания. Естественный реализм обосновывает реальность объектов обыденного восприятия, объявляя тем самым опыт восприятия реальностью с человеческим лицом.

Понятие перспективного реализма введено Р. Гиром в его книге «Наука без законов», где автор выделяет оппозицию «закон-модель». Х. Ленк выдвигает средний вариант, предлагая сохранить и модели, и законы, и теории. Теории идут дальше приспособления к истине, каждая из них – это сложный интерпретационистский конструкт, некоторый способ обращения, как со срезами внешнего мира, так и с идеальными конструктами. Мир реален, но каждое представление о нём и его частях или сущностях в нём всегда выражено с точки зрения перспектив, является «интерпретационистским», несёт на себе печать интерпретации, является результатом схематизации, зачастую также теоретически «нагружено». Каждое такое представление следует понимать как схематически интерпретационистское и даже деятельностно структурированное. Вводить модели вместо теорий явно недостаточно, нужны и модели и законы, и теории. А потом можно обсуждать, как эти аналитические решения связаны, так сказать, с реальными ситуациями и их объяснениями в каждом отдельном случае [9, с. 299–300].

У. Куайн, чьи работы сосредоточены в проблемном поле семантики, тем не менее, разделяет реалистическое мировоззрение. В статье «О том, что есть?», в работе «Слово и объект» он рассматривает вопрос о реальности как онтологическую проблему в связке с семантической проблемой значения. Наука пользуется абстрактными понятиями и идеальными объектами. Тем самым она даёт бесконечный простор для несогласия, о том, что есть. В философии сложился двойной стандарт в оценке существующего: «один смысл слова "существовать" для конкретных объектов, другой – для абстрактных, который отрицает онтологию, при этом пользуясь её

выгодой, разрастается вследствие капризов обыденного языка» [7, с. 273].

Позитивисты решают проблему «хирургически», опираясь на методологический приём – бритва Оккама, они полагают, что вопросы философии – это вопросы языка. Куайн же считает, что философия более полезна в осуществлении так называемого «семантического восхождения». Онтологический спор должен перерасти в спор о языке, но не следует спешить с выводом о том, что «есть», зависит от слов. Переводимость вопроса в семантические термины ещё не показатель того, что это лингвистический вопрос [7, с. 339]. Пользуясь терминологией Витгенштейна, Куайн говорит о науке в контексте языковой игры, однако он является сторонником соотношения науки с её чувственными данными, отличая научные игры от других известных языковых игр, таких как проза и поэзия.

Помимо лингвистического аспекта (мир дан нам не сам по себе, а в сквозной пронизанности языком), Куайн рассматривает ещё один аспект проблемы существования, назовём его психологическим. Реальность дана нам в восприятии. Но что следует считать наблюдением? Известно, что сетчатка воспринимает световые лучи в двух измерениях, но видим мы вещи в трёхмерном пространстве. Что в таком случае считать наблюдением – бессознательное двухмерное наблюдение или осознанное трёхмерное постижение?

Проблема реализма стала ещё актуальней в свете идей, развиваемых в социологии науки (Кнор-Цетина, Латур) и истории науки (Кун, Поланьи, Фейерабенд). Роль эмпирических данных принижалась, а культурный релятивизм усиливался. Хэнсон поставил под сомнение наблюдение и эксперимент на том основании, что данные наблюдения всегда определённым образом интерпретируются. Опытный физик смотрит в аппарат и видит излучение x-лучей. Начинающий физик, смотря в ту же самую точку, наблюдает металлический прибор, снабжённый проводами, болтами, лампами и кнопками.

Ответ Куайна на попытку дискредитировать идею наблюдаемости заключался в том, что обсуждать наблюдаемость вне семантического контекста («предложения наблюдения») невозможно, но это не повод для эпистемологического нигилизма. «Я сторонник соотношения науки с её чувственными данными», – говорит Куайн, отстаивая концепцию натурализованной эпистемологии. Старая эпистемология пыталась включить в



себя естественную науку, она строила её из чувственных данных. Напротив, эпистемология в её новом облике сама включена в естественную науку как раздел психологии. Но при этом и прежнее притязание на включение естественной науки в рамки эпистемологии сохраняет свою силу. «Я сторонник соотнесения науки с её чувственными данными», – заключает У. Куайн [8].

Идеи Куайна легли в основу эволюционной эпистемологии и современных подходов когнитивной психологии, рассматривающих возможности использования синергетического подхода для понимания когнитивных процессов. Для понимания природы восприятия, воображения, мышления применяются такие конструкты как автопоэзис, спонтанность, сложность, динамический хаос, когерентность, нелинейная динамика, операциональная замкнутость, коэволюция.

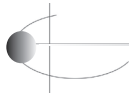
Перспективным взглядом на проблему научного реализма представляется позиция известного современного философа Д. Деннета. Его философские представления о реальности выстраиваются в контексте эволюционного и натуралистического мировоззрения, в рамках которого в современной науке

складывается картина реальности как процесса. Образ реальности-процесса формировался в философии процесса А. Бергсона, Уайтхеда, Тейяра де Шардена, но в научных концепциях модель реальности-процесса складывается именно в эволюционно-синергетической парадигме.

В рамках одной статьи не представляется возможным более подробно рассмотреть различные модели реальности-процесса, формируемые различными науками, дать сравнительный анализ физической, биологической, социальной реальности, формируемых в рамках эволюционно-синергетической парадигмы. Рассмотрев проблему реализма в контексте достижений современной науки и философии, отметим, что реализм является основой научного мировоззрения. Представления о природе реальности формируются на основе достижений современной науки и находят осмысление в философии. Наиболее перспективным нам представляется подход, оформляющийся в контексте философии процесса, понимание, что реальность суть процесс. Отказ от реалистической установки неизбежно ведёт к релятивизму.

Список литературы

1. Бор Н. Избранные труды. Т. 2. М.: Наука, 1971. 391 с.
2. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
3. Зандкюлер Х. И. Репрезентация, или как реальность может быть понята философски // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 81–90.
4. История философии: Запад. Россия. Восток. Кн. 4. М.: Греко-латинский кабинет, 1999. 448с.
5. Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология // Значение и необходимость: Исследование по семантике и модальной логике. М.: Издательство иностранной литературы. 1959.
6. Келер В. Научные заметки С. В. Вавилова // Химия и жизнь. М. 1975. № 1.
7. Куайн У. Слово и объект. М.: Праксис; Логос, 2000. 386 с.
8. Куайн У. Эмпирические свидетельства // Вестник Московского университета. Сер. Философия. 2003. № 3. С. 3–20.
9. Ленк Х. Оперативные и теоретико-деятельностные аспекты технологической теории науки // Человек. Наука. Цивилизация. М.: Канон+, 2004. С. 296–301.
10. Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Реальность нереального. М.: Мир идей, 1995. 432 с.
11. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. 386 с.
12. Севальников А. Ю. Современное физическое познание: в поисках новой онтологии. М.: ИФ РАН, 2003. 144 с.
13. Хакинг Я. Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук. М.: Логос, 1998. 380 с.
14. Эко У. Отсутствующая структура (введение в семиологию). М.: МГУ, 1999. 625 с.
15. Bohm B., Hiley B. On the Intuitive Understanding of Nonlocality as Implied by Quantum Theory // Foundations of Physics. 1975. Vol. 5. P. 96.



References

1. Bor N. Izbrannye trudy. T. 2. M.: Nauka, 1971. 391 s.
2. Vernadskii V. I. Filosofskie mysli naturalista. M.: Nauka, 1988. 520 s.
3. Zandkyuler Kh. I. Reprezentatsiya, ili kak real'nost' mozhet byt' ponyata filosofski // Voprosy filosofii. 2002. № 9. S. 81–90.
4. Istoriya filosofii: Zapad. Rossiya. Vostok. Kn.4. M.: Greko-latinskii kabinet, 1999. 448 s.
5. Karnap R. Empirizm, semantika i ontologiya // Znachenie i neobkhodimost': Issledovanie po semantike i modal'noi logike. M.: Izdatel'stvo inostrannoi literatury. 1959.
6. Keler V. Nauchnye zametki S. V. Vavilova // Khimiya i zhizn'. M. 1975. № 1.
7. Kuain U. Slovo i ob'ekt. M.: Praxis; Logos, 2000. 386 s.
8. Kuain U. Empiricheskie svidetel'stva // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. Filosofiya. 2003. № 3. S. 3–20.
9. Lenk Kh. Operativnye i teoretiko-deyatel'nostnye aspekty tekhnologicheskoi teorii nauki. // Chelovek. Nauka. Tsivilizatsiya. M.: Kanon+, 2004. S. 296–301.
10. Nalimov V. V., Drogalina Zh. A. Real'nost' nereal'nogo. M.: Mir idei, 1995. 432 s.
11. Riker P. Germenevtika i psikhoanaliz. Religiya i vera. M.: Iskusstvo, 1996. 386 s.
12. Seval'nikov A. Yu. Sovremennoe fizicheskoe poznanie: v poiskakh novoi ontologii. M.: IF RAN, 2003. 144 s.
13. Khaking Ya. Predstavlenie i vmeshatel'stvo. Nachal'nye voprosy filosofii estestvennykh nauk. M.: Logos, 1998. 380 s.
14. Eko U. Otsutstvuyushchaya struktura (vvedenie v semiologiyu). M.: MGU, 1999. 625 s.
15. Bohm B., Hiley B. On the Intuitive Understanding of Nonlocality as Implied by Quantum Theory // Foundations of Physics. 1975. Vol. 5. P. 96.

Статья поступила в редакцию 26.04.2014

УДК 2(517), 24 (517)
ББК 86 (5 мон), 86.35 (5 мон)

Цымжит Пурбуевна Ванчикова,
доктор исторических наук, профессор,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук
(670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6)
e-mail: vanchikova_ts@mail.ru

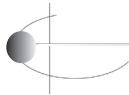
Самдангийн Цэдэндамба,
доктор (Ph), профессор,
Институт обществоведения,
Монгольский государственный университет
(Монголия, Улан-Батор)
e-mail: tsedensamdan@yahoo.com

Современные процессы в монгольском буддизме: 1990–2007 гг.¹

В статье проанализированы изменения в монгольском буддизме, произошедшие после начала процесса демократических преобразований в государственной и общественных сферах жизни Монголии. Рассмотрены новые законы и указы, регулирующие отношения между государством и религиозными организациями, прослежены изменения в традиционных религиях, а именно в исламе и шаманизме, появление и распространение новых для Монголии религий и религиозных течений. Особенно подробно показан процесс восстановления буддийской церкви как социального института, а также основные проблемы современного периода его становления. Буддизм стал одним из основных факторов консолидации различных социальных групп монгольского общества и формирования национального самосознания, которые вылились во всемонгольское движение за возрождение буддийских традиций. В связи с чем возрос интерес всех слоев монгольского общества к буддизму, существенно вырос общественный престиж религий и религиозных организаций в целом, активизировалась деятельность всех конфессий. Выявлено, что в результате трансформации общества религиозный фактор вышел за пределы конфессиональной сферы и стал значимой составляющей этнокультурной идентификации различных групп населения. Особая ценность данной статьи заключается в её источниковедческой базе, при её написании были использованы результаты социологических исследований, проведенных монгольскими учёными.

Ключевые слова: Монголия, 1990–2007 гг., возрождение буддизма, традиционные и новые религии Монголии.

¹ Публикация подготовлена в рамках совместного проекта СО РАН и АН Монголии и Министерства образования, культуры и науки Монголии № 17 "Монголия-Сибирь в ретроспективе веков" и гранта РГНФ 14-01-00344 «Реалии монашеской дисциплины в буддизме».



Tsymzhit Purbuyevna Vanchikova,
Doctor of History, Professor,
The Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS
(6 Sakhyanova St., Ulan-Ude, Russia, 670047)
e-mail: vanchikova_ts@mail.ru

Samdangiyn Tsedendamba,
Doctor, Professor,
Social Science Institute,
Mongolian State University,
(Mongolia, Ulan-Bator)
e-mail: tsedensamdan@yahoo.com

Modern Processes in the Mongolian Buddhism: 1990–2007¹

The article analyzes the changes in Mongolian Buddhism that occurred after the beginning of the democratic transformation of the state and public spheres of life in Mongolia. Some new laws and decrees regulating the relations between the state and religious organizations were considered, the authors traced the changes in other traditional religions, namely Islam and shamanism, the emergence and spread of new for Mongolia religions and religious movements. The process of restoration and renewal of Buddhist Church as a social institution, and the main challenges of the modern period of its formation are shown in details. Buddhism has become one of the main factors of consolidation of various social groups of the Mongolian society and of the formation of national consciousness, which resulted in a pan-Mongol movement for the revival of the Buddhist traditions. In connection with what the interest of all layers of the Mongolian society to Buddhism has significantly increased, as well as the public prestige of religions and religious organizations and activities of all confessions in general. It was revealed that as a result of the transformation of society the religious factor has gone beyond the religious sphere and became a significant component of the ethno-cultural identification of different ethnic groups of Mongolian population. The special value of this article lies in its sources. The article is written on the basis of sociological surveys conducted by Mongolian scientists.

Keywords: Mongolia, 1990–2007, restoration of Buddhism, traditional and new religions of Mongolia.

Демократические преобразования, начавшиеся в Монголии в конце 80-х – начале 90-х гг. прошлого века, затронули все сферы жизни государства и общества. Они не могли не сказаться и на буддийской церкви Монголии.

В статье рассмотрены изменения, произошедшие: а) в самом монгольском обществе, б) на государственно-законодательном уровне, и в) внутри самой буддийской конфессии.

1. После крушения социалистических идей и идеалов, в образовавшемся вакууме буддизм сыграл одну из основных ролей в консолидации различных социальных групп монгольского общества и в формировании национального самосознания, которое вылилось во всемонгольское движение за возрождение буддийских традиций. Обращение к своему историческому наследию стало одним из важных факторов национально-куль-

турного возрождения монгольского народа. В связи с чем значительно возрос интерес всех слоёв монгольского общества к буддизму, существенно вырос общественный престиж религии и религиозных организаций, активизировалась деятельность всех конфессий. Стали восстанавливаться традиционные религиозные институты, которые существовали до закрытия монастырей в период тотальной атеистической кампании 1930–40 гг. Религиозные организации и объединения верующих стали претендовать на участие в решении широкого круга социальных проблем, на своё присутствие во многих сферах общественной жизни, включая те, которые традиционно считаются светскими. Религиозный фактор вышел за пределы конфессиональной сферы и стал значимой составляющей этнокультурной идентификации различных групп населения.

Одним из наиболее масштабных мероприятий начального этапа возрождения буд-

¹ The publication is performed within the joint project of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science and AN of Mongolia and the Ministry of Education, Culture and Science of Mongolia No. 17 "Mongolia-Siberia in a retrospective of centuries" and RHSF 14–01–00344 grant "Realities of monastic discipline in the Buddhism".



дизма явилось всенародное движение по восстановлению статуи Чжанрайсига, начатое группой известных монгольских деятелей культуры и науки в 1988 г. и поддержанное правительством. Эта статуя, воздвигнутая в Их Хурээ в 1911–1913 гг. по указу VIII богдо-гэгэна и ставшая символом независимости Монголии и освобождения от маньчжурской династии, в 1937–1938 гг. была разрушена. Первого января 1989 г. этой инициативной группой был образован Монгольский культурный фонд, благодаря активной деятельности которого и усилиями всего монгольского народа в 1994 г. статуя Чжанрайсига была восстановлена.

В 1990 г. был организован Союз верующих буддистов Монголии (Монгол Бурханы шашинтан сүсэгтний холбоо), целью которого было объединение и координирование спонтанного всемонгольского движения по возрождению буддийских традиций в стране, реставрации старых и строительству новых дацанов и религиозных объектов и т. д. Появились политические партии, такие как, например, Демократическая партия верующих Монголии (Монголын шашинтны ардчилсан нам); некоторые политические партии, которые стали включать в свои программы пункты, связанные с религиозными идеями и лозунгами, а сами представители буддийской конфессии стали принимать участие в общественной и политической деятельности.

Новым явлением стало появление разных центров по изучению буддийской культуры, а также разнообразной печатной продукции религиозного содержания, значительных научных исследований, публикаций буддийских текстов, книг и брошюр, периодических изданий, газет и журналов, издаваемых как верующими, так и буддийскими организациями.

2. Ситуация, связанная с резким ростом влияния религии на социальную и политическую жизнь монгольского общества, не могла остаться вне внимания со стороны законодательных органов Монголии. Потому, прежде всего, в 1992 г. в новую Конституцию Монголии была включена статья, определяющая взаимоотношения между государством и церковью и гласящая о том, что первое обеспечивает защиту религии, а последняя должна оказывать почтение и уважение государству (глава 1, статья 9, пункт 1). При президенте Монголии был создан Совет по делам религий, в который вошли ведущие учёные-религиоведы страны, представители религиозных конфессий Монголии.

К традиционным религиям Монголии помимо буддизма относятся ислам для монгольских казахов и шаманизм.

По количеству верующих после буддизма идёт ислам. *Ислам* – традиционная религия монгольских казахов; за годы социализма влияние ислама несколько ослабло, но за последние годы изменения сказались и на ситуации с этой конфессией. Расселение казахов неравномерно, они селились в основном в приграничных районах, и потому основные приверженцы ислама проживают в Баян-Ульгийском аймаке, в Дархане, в Эрдэнэте и Улан-Баторе.

В октябре 1990 г. в Улан-Баторе было создано Общество мусульман Монголии (Монголын Мусульманы нийгэмлэг), сыгравшее большую роль в возрождении ислама. Это общество в июле 1992 г. было переименовано в «Религиозный центр монгольского ислама» (Монголын ислам шашны төв). Целью этого общества, а в последствие и центра, были – возрождение традиций ислама, защита прав мусульман Монголии, организация паломничеств (хаджей) в Мекку, строительство мечетей и школ, подготовка священнослужителей, установление связей с зарубежными мусульманскими центрами. В рамках деятельности этих организаций несколько тысяч человек прошли начальные курсы по знакомству с основами ислама, Корана, обучению молитв на арабском языке. В 1990 г. на современный казахский язык с арабского был переведён Коран и распространён среди населения. Первая мечеть была построена в 1992 г. на средства, выделенные разными зарубежными и монгольскими благотворительными организациями. Всего на настоящее время построено более 30 мечетей, большая часть из них в Баян-Ульгийском аймаке. Особенно активизировались внешние сношения в последние годы.

В рассматриваемый период уделялось особенное внимание обучению и подготовке служителей. Наряду с отправлением подростков в религиозные школы Турции, Казахстана и других стран, в 1993 г. в центре Баян-Ульгийского аймака была учреждена мусульманская школа-медресе. За прошедший период около 3 000 детей прослушали начальный курс основ ислама. С 1990 по 2006 гг. более 970 молодых людей прошли обучение в мусульманских странах, не только в религиозных, но и светских учебных заведениях [1, с. 116].

В отличие от представителей буддизма и шаманизма, проникновение в их ряды других религий вызывает противодействие со стороны верующих исламистов. Так, например, в 1993 г. сорвалась попытка немецкой протестантской организации, пришедшей под ви-

дом благотворительной организации Красного креста, построить христианскую церковь. В Баян-Улгийском аймаке нет ни одной христианской организации или представительств новых конфессий, получивших в Монголии повсеместное распространение.

Отношение к религии этнических групп населения Монголии [5, с. 75].

Этно-группы	хал-ха	казахи	буряты	дурбэты	баяты	урианхай	другие
Процент верующих	69,6	83,3	79,9	68,4	66,7	60,0	60,6

Из таблицы видно, что наибольший процент верующих среди монгольских казахов. После них следуют буряты и халхасцы. Из опрошенных казахов 96 % – верующие мусульмане, 35 % – верят в Аллах тэнгэрт.

Шаманизм – одна из наиболее древних форм религии у монголов. Сейчас шаманизм возрождается среди монгольских бурят, дархатов, дурбэтов, урианхайцев, халхасцев. Шаманы и шаманки имеющие наследственные корни, а также вновь провозглашенные шаманы и шаманки, по просьбам населения свободно исполняют различные обряды и это не противоречит монгольским законам.

В 1995 г. вышло официальное правительственное решение Президента о почитании согласно древней монгольской традиции 4 горных вершин – Богдо-хан, Хайрхан уул, Хан Хэнтий (Бурхан Халдун) уул, Отгонтэнгэр уул. Позднее к почитанию этих 4 гор прибавили почитание Дарьгангын Алтан-Овоо. Культ овоо (обо) – обычай, свойственный шаманизму, позднее инкорпорированный буддизмом.

Некоторая часть шаманов стала работать официально, зарегистрировавшись в министерстве юстиции Монголии, но большая часть действует в частном порядке, не объединяясь между собой. В настоящее время официально зарегистрировано 6 шаманских объединений (организаций). Эти организации представляют собой объединения шаманов, связанных между собой или по линии преемственности или по территориальному признаку. Так, например, шаманский центр «Бөөгийн тэнгриин сүлдэр холбоо» объединяет шаманов и шаманок, выходцев из Восточного аймака (Дорнод аймак). Этот центр создан Тумэрбаатаром, сыном известного Цэрэн-заарина.

Интерес представляет деятельность зарегистрированного в 2009 г. шаманского цен-

тра «Хар цагаан сүлдэний мөргөлийн өргөө», возглавляемого шаманом Бямбадоржем, выходцем из Кобдоского аймака, называемого Государственным шаманом-заарином (Төрийн заарин бөө). Этот титул он получил за совершение государственного обряда почитания горы Бурхан Халдун, начиная с 1995 г. [подробно см.: 2, 3].

В настоящее время по неофициальным данным насчитывается более 500 шаманов и шаманок.

Шаманизм сейчас возрождается как неотъемлемая часть монгольского традиционного мировоззрения и культуры. Деятельность шаманов и шаманок не ограничивается только обрядовой сферой, совершением магических шаманских обрядов и ритуалов, они стали играть значительную роль в жизни общества и государства, подтверждением чему является деятельность шамана Бямбадоржа. Шаманы стали активно сотрудничать между собой, устанавливая отношения с шаманами из других стран, большинство из них открыто для общения. Значительно увеличилось число последователей шаманизма, обращающихся к шаманам по личным делам, количество участников обрядов почитания обо. Следует отметить отход части монгольского населения от буддизма к шаманизму, чего не наблюдалось ранее.

Распространение новых религий. С 1990-х гг. в Монголии стали распространяться новые верования, не традиционные для Монголии, что можно объяснить интересом монголов к иной культуре и религии после многих лет закрытости общества. Удовлетворяя, главным образом, этот интерес и проникали новые религии. Прежде всего, это относится к христианским религиям.

Христианство распространено почти во всех странах мира, имеет много направлений, в историческом процессе наиболее видоизменялось, приспосабливаясь к разным историческим и политическим обстоятельствам.

Распространение христианства в Монголии не новое явление, но с точки зрения современных условий и общественных реалий – новое.

Одной из первых начала работу христианская организация «Ертонцийн эзний чуулган», которая с 7 октября 1990 г. стала регулярно по воскресеньям проводить собрания верующих. За короткий период времени она приобрела большую популярность и число своих последователей. За прошедший период почти во всех аймаках Монголии открылись её отделения.

Позднее 19 декабря 1990 г., было организовано монгольское библейское общество



(Монголын Библийн нийгэмлэг). Эта организация активно сотрудничает с христианскими организациями других стран. Одними из первых начали свою деятельность в Улан-Баторе следующие организации: «Үг рдийн гэгээ», «Шинэ амьдрал», «Гэрэлт ирээдүй», «Мөнхийн гэрэл», «Есгсийн гэрэл», «Мөнхийн гэгээ», «Антиох», «Шинэ апостолын сүм хийд» и т. д. Многие из них организовали отделения в аймачных центрах. К середине 1990-х гг. по неполным официальным сведениям число их адептов превышало 4 500 человек.

С 1996 г. функционирует институт богословия или Центр по изучению Библии. Целями и задачами данного центра является преподавание истории христианства, теологии, толкование Библии прихожанам, подготовка кадров священников (степень бакалавра), которые могут в дальнейшем проповедовать.

Появились церкви католиков, православных, англиканцев, апостольская, пресвитерианцев, баптистов, адвентистов, методистов, мормонов, Свидетелей Иеговы. Эти верования проникали из США, Японии, Южной Кореи, Германии, Англии и имеют свои отличительные черты. Распространена практика отправки монгольской молодежи на обучение за рубеж в институты богословия.

Помимо христианских течений появились объединения других религий. Например, в 1992 г. начали свою деятельность «Монголын Ананда Марга нийгэмлэг», «Монгол оюутны Ананда Марга холбоо», в мае 1993 г. – «Монгольское общество Бахаи», в 1996 г. – мунисты. Также открылось несколько храмов-центров Шри Чинмой и йоги.

За последние годы в количественном отношении они начинают занимать лидирующее положение. Динамика роста численности протестантских объединений позволяет говорить о росте их влияния среди монгольского населения. Их количество уже превысило количество буддийских организаций: если в 2007 г. насчитывалось 143 христианских объединений, то в 2009 г. было зарегистрировано было 160 и около 60 находятся в стадии регистрации или действуют без регистрации. Представители объединений протестантской направленности, имеющие более 100 церквей, объединились в «Союз Евангелистов», их численность более 35 000 человек. Эти объединения находятся в прочной с экономической точки зрения позиции, они стабильно развиваются. Христианские объединения открывают свои филиалы в сельской местности, ориентируясь на самые широкие слои населения, они проводят очень интенсивную работу по привлечению новых членов.

Без сомнения новые религиозные объединения начали влиять на духовные, культурные, общественные и этно-политические процессы в стране, что вызывает определенную обеспокоенность традиционно-настроенных кругов общества. Их особое беспокойство вызывает активное вовлечение монголов в эти объединения и быстрое расширение их численности.

По социологическим исследованиям 2006 г. почти 80 % верующих составляют последователи буддизма, 10 % – ислама, 10 % – христиане. Учитывая расширение влияния шаманизма и христианских номинаций, можно сказать, что в настоящее время религиозная картина изменилась и что назрела необходимость проведения новых исследований и более детального изучения религиозной ситуации в стране в целом.

Изменились и верующие, и монахи. Современные верующие в количественном отношении значительно помолодели, в гражданском отношении стали более образованными, сведущими во многих современных знаниях, опирающимися на принципы свободы вероисповедания и свободу выбора религии, имеют более глубокую внутреннюю убежденность, веруют по необходимости/потребности, в религиозных действиях больше опираются на прагматичные принципы, больше ценят пользу и блага этой жизни, а не в последующей жизни.

Следует сказать, что современные процессы, происходящие в религиозной жизни монгольского общества, дальнейшее развитие этого процесса, будущее состояние и перспективы, в значительной мере будут зависеть от взаимоотношения традиционной и нетрадиционной религии и находятся в тесной взаимосвязи с процессом общественных изменений в Монголии. Как бы ни возрождались, активизировались религиозные конфессии в монгольском обществе, они уже не могут полностью подчинить или овладеть обществом, как прежде. Монгольское общество руководствуется гражданскими позициями, современными нравами и взаимоотношениями. Однако уже появились условия, обстоятельства, при которых нельзя недооценивать влияние религии или действенную роль религии.

В целом же религиозная ситуация в современной Монголии характеризуется высоким уровнем религиозной свободы.

3. Поддержка традиционной, главенствующей на сегодняшний день религии – буддизму оказывается на государственном уровне, наблюдается религиозный аспект образова-

ния в школах, институтах. Согласно закону от 11 ноября 1993 г. об отношениях между государством и религией («Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай хууль») – буддизм в отличие от других вероучений признан главенствующей религией (Төрөөс Монгол Улс дахь буддын шашны зонхилох байр суурийг хүндэтгэн үзнэ).

Одним из первых постановлений Народного Хурала за № 10 от 22.02.1990 г. было постановление «О вопросах восстановления ряда монастырей», которое предусматривало поочередное планомерное, а не беспорядочное, восстановление буддийских монастырей, начиная с таких известных и крупных монастырей, как Эрдэни-дзу, Амарбаясгалант, Баруун-хурээ и исламской мечети в Баян-Улгэйском аймаке. В связи с указанным постановлением были начаты работы по их реконструкции. Но это постановление не смогло сдержать начавшийся одновременно по всей стране стихийный процесс восстановления разрушенных и строительства новых дацанов и дуганов.

Следующий указ президента «Төр сүм хийдийн харилцааг зохицуулах тухай» был опубликован 21 декабря 1990 г. за № 55. Этот указ регулировал взаимоотношения между государством и церковью, разрешал строительство и восстановление монастырей, передачу некоторых религиозных объектов из музеев и библиотек дацанам, способствовал восстановлению традиционных служб с учётом современных условий, инициировал работу по установлению богослужений на монгольском языке, об укреплении и соблюдении монастырских и монашеских правил.

Как известно, до 1990 г. в Монголии официально действовал только один монастырь Гандантэгченлин, службы в котором были восстановлены в 1944 г., в нём к началу периода демократических преобразований насчитывалось около 100 лам.

Увеличение числа монастырей вызвало необходимость в создании единого органа, координирующего и объединяющего деятельность верующих и монастырей по всей стране. С этой целью осенью 1991 г. более 100 представителей от 60 монастырей, буддийских организаций и общин собрались на первый монгольский буддийский съезд, на котором был учрежден Центр монгольских буддистов (Монголын Бурхан шашинтны төв), а монастырь Гандантэгченлин был назван центральным и направляющим деятельность всех остальных. Одной из отличительных особенностей этого периода является то, что монастыри начали восстанавливаться не

только на прежних местах, но и строиться на новых местах, исходя из религиозных потребностей населения.

К 2004 г. в Монголии насчитывалось уже 160 религиозных зданий и буддийских объединений разного типа – дацаны и дуганы, различавшихся по сфере своей деятельности, финансовым и экономическим возможностям, численности и составу монахов, приверженности к той или иной школе буддизма, уставу, обрядам и пр. Эти дацаны по 21 аймакам Монголии и Улан-Батору (итого в 22 административно-территориальных единицах) распределены не равномерно: в Орхонском, Дарханском, Гоби-Сумбэрском по 1 дацану, Южно-Гобийском, Селенгинском, Баян-Ульгийском по 2 дацана, в Восточно-Гобийском – 3, Восточном, Кобдоском по 4 дацана, Гоби-Алтайском – 5, Сухэбаторском – 7, Южно-Хангайском, Булганском – 8, Убсунурском аймаке – 9, Центральном, Кубсугульском, Хэнтийском – 10, Архангайском – 11, Баян-Хонгорском – 12, Завханском – 14, Улан-Баторском – 18, Средне-Гобийском – 19.

Количество монастырей и численность верующего населения в данном случае не взаимосвязаны, так, в Дундгобийском аймаке с населением в 51,5 тысяч человек насчитывается 19 монастырей, а в Улан-Баторе с населением 760,1 тыс. – всего 18 [6, с. 68].

Сейчас буддийские монастыри в Монголии делятся по вероучению – на желтошапочные и красношапочные; по организационной деятельности – на буддийские монастыри и разновидности буддийских сект; на приверженцев традиционности и приверженцев новых направлений; по ламскому составу – на мужские монашеские общины и на женские; по специализации – медицинские (мамба), астрологические (зурхай), философские (чойра), тантрические (джуд) и т. д.; по имущественному состоянию – частные и общественные; по источникам доходов – существующим на внутренние доходы от собственной деятельности и внешние пожертвования; по интересам – объединённые, автономные, самостоятельные и т. д. Появились религиозные школы разных уровней, главным из которых является буддийский университет при монастыре Гандантэгченлин.

В вышеуказанных монастырях насчитывается более 2 500 лам и около 800 послушников и мирян [там же], которые помимо получения начальных богословских знаний, занимаются обслуживанием и ведением монастырского хозяйства. Уровень знаний самих лам также различается. Так, в сельских местностях основную часть духовенства со-



ставляют ламы-самоучки, не имеющие достаточной квалификации.

Перемены происходят также и внутри монашеской среды. Большинство современных монахов получают базовое светское образование, их деятельность проникает во многие сферы общественной жизни. Они, с одной стороны, строго придерживаются обетов и монашеского устава, с другой – вынуждены принимать и приспосабливаться к современным реалиям. Если ранее монастырская и светская жизнь были строго разделены между собой, то сейчас образ жизни мирянина и ламы, если не учитывать различий в одежде и роде занятий, почти не различаются. Более того, есть ламы, которые участвуют в выборах в Народных Хурал. Появились также женщины-монахини, женские монастыри, однако следует отметить, что женщин-монахинь немного.

Дальнейшая судьба религии всё более зависит не от верующих, а от духовенства. Современное духовенство следует рассматривать как составную часть общества, также переживающую обновление и преобразование.

В последние годы из-за ухода из жизни старейших лам возникла проблема в недостатке квалифицированных священнослужителей, некоторые сомонные монастыри опустели, а в других богослужения проводятся нерегулярно, поэтому одной из наиболее острых насущных проблем, стоящих перед буддийской церковью Монголии, является проблема подготовки и обучения молодых, образованных монахов, соответствующих требованиям нового времени. Следует отметить и отсутствие единой политики и согласованности между буддийскими религиозными организациями.

Одной из тенденций в современном буддизме является движение за проведение богослужений и ритуалов на монгольском, а не на тибетском, языке. Так, в двух монастырях продолжают традицию, начатую ещё в XVIII веке Нейджи-тойном и его учеником Мэргэн-гэгэном уратским.

Помимо внутренних причин столь активного процесса возрождения буддизма следует назвать и внешние, связанные с расширением международной деятельности, и интересом к происходящим в Монголии процессам со стороны зарубежных религиозных деятелей высокого ранга, представителей зарубежных религиозных организаций. Визиты в Монголию Далай-ламы в 1992, 1995, 1996 гг., визит IX Богдо-гэгэна в 1999 г. – стимулировали рост религиозности среди монго-

лов. Деятельность и личный пример Бакула Ринпоче, являвшегося более 10 лет послом Индии в Монголии, и Гур Диваа Ринпоче, ставшего гражданином Монголии, также способствовали возрождению буддизма. Крупные зарубежные буддийские организации стали открывать свои представительства и филиалы в Монголии. Деятельность Далай-ламы и других высших буддийских иерархов открыли монгольский буддизм для внешних сношений. Так, несколько десятков молодых хувараков из Монголии обучаются в буддийских монастырях за рубежом по краткосрочным и долгосрочным программам. За описываемый период окрепли зарубежные связи монгольских буддийских организаций, а Гандантэгченлин стал членом многих международных буддийских организаций.

Вместе с тем, на фоне возрождения буддийской религии, строительства новых и восстановления старых монастырей, увеличения числа верующих и лиц духовного звания, наблюдаются и некоторые негативные моменты, связанные, прежде всего, с отсутствием опыта работы в изменившихся условиях и жёсткой конкуренции со стороны новых, нетрадиционных для Монголии религий, имеющих большой практический опыт миссионерской деятельности, в основном христианского толка.

Современные буддийские организации как общественные институты не достаточно эффективно работают на уровне нравственного и этического воспитания своей паствы, оказания соответствующего обслуживания духовных потребностей населения. В связи с чем уменьшается численность верующих, а деятельность лам подвергается критике. Перестали открываться и восстанавливаться дуганы, более того, некоторые, ранее восстановленные дуганы и дацаны, прекратили свою деятельность. Из более чем 160 открытых дацанов, дуганов и молелен постоянно действуют только около 100, в которых проводятся ежедневные службы, остальные работают сезонно [там же].

Ещё одна из неблагоприятных сторон современной ситуации – это уровень образованности духовенства. Например, из общего числа лам более 50 % люди старше 60 лет. Только один из троих в детстве был послушником, из 10 монахов не более одного человека, который некоторое время проходил подготовку в монастыре Гандантэгченлин, восстановивший свою деятельность в 1944 г. Кроме того, уровень светского образования современных лам довольно низкий,

очень мало лам с полным светским средним образованием.

Появились новые перспективы во взаимоотношениях между религиозными конфессиями и государством. В 1998 г. под покровительством президента Монголии прошла теоретико-практическая конференция по вопросам взаимоотношений между государством и религией «Отношения между государством и религией: современный период», на которой были подведены итоги произошедших изменений в религиозной ситуации в стране и высказаны предложения по улучшению и совершенствованию процесса возрождения религиозных конфессий [4].

Перед буддийской конфессией, продолжающей оставаться основной религией монгольского народа и в значительной степени сохраняющей свое влияние на жизнь страны, ставится задача более активного участия в

общественной жизни, выдвигается требование об укреплении её позиций в соперничестве с нетрадиционными религиями, о необходимости реформирования её деятельности и проведения обновленческих мероприятий с целью адаптации к происходящим общественным изменениям, упорядочения административно-управленческой системы и контроля над монастырями; одним из наиболее главных вопросов, стоящих перед церковью, является вопрос о том, каким должен быть процесс обновления буддийской церкви, кто и как должен его проводить [4].

На сегодняшний день является очевидным то, что буддийская религия глубоко впиталась в бытие, культуру, психику, национальное самосознание монголов, и она в качестве хранительницы традиций выполняет в обществе функцию устойчивости.

Список литературы

1. Батырбек Х. Монгол дахь Ислам шашны дахин сэргэлт, оноогийн байдал // Философии, шашин судлал. 2007. № 277 (38).
2. Бямбадорж Д., зайран Монх тэнгэрийн шашин, бөө мөргөл. УБ., 2008.
3. Саруулбуян Ж. Бурхан халдун Хайрханы тэнгэр тайлга. УБ., 2006.
4. Төр сүм хийдийн харилцаа: Орчин үе. Онол-практикийн бага хурлын материал. УБ., 1998.
5. Цэдэндамба С. Монгол дахь шашин, сүсэг бишрэлийн төлөв байдал, хандлага, философийн шинжлэх ухааны зэрэг горилсон диссертац. Улаанбаатар, 1999.
6. Цэдэндамба С. Монгол дахь шашны нөхцөл байдал (XX–XXI зууны зааг үе). УБ., 2003. С. 68.

References

1. Batyrbek Kh. Mongol dakh' Islam shashny dakhin sergelt, onoogiiin baidal // Filosofii, shashin sudlal. 2007. № 277 (38).
2. Byambadorzh D., zairan Monkhang tengeriin shashin, bөө mөrgөл. UB., 2008.
3. Saruulbuyan Zh. Burkhang khaldun Khaikhany tenger tailga. UB., 2006.
4. Ter sүm khiidiin khariltsaa: Orchin үе. Onol-praktikiin бага khurlyn material. UB., 1998.
5. Tsendendamba S. Mongol dakh' shashin, sүseg bishreliin төлөв baidal, khandlaga, filosofiiin shinzhlekh ukhaany zereg gorilson dissertats. Ulaanbaatar, 1999.
6. Tsendendamba S. Mongol dakh' shashiny nekhtsel baidal (XX-XXI зууны зааг үе). UB., 2003. S. 68.

Статья поступила в редакцию 19.03.2014



УДК 75.03
ББК 71.4

Ван Пин,
аспирант,
Забайкальский государственный университет
(672007, Россия, г. Чита, ул. Бабушкина, 125)
e-mail: van.pin@mail.ru

Вклад художников-передвижников в становление реализма как новой системы мировоззрения в искусстве XIX века

В данной статье речь идёт о значимости творческого вклада русских художников-передвижников в становление и развитие реализма. Реализм в статье рассматривается не столько как художественный метод, сколько как новая для XIX века система мировоззрения в искусстве, отражающая и выражающая социальные, нравственные, эстетические идеалы и ценности, устремления и чаяния целой исторической эпохи. В ряду всех представителей передвижнического движения автор особо выделяет И. И. Шишкина, который является ярчайшим представителем прогрессивной академической молодежи, воспринявшей идеи передовой для того времени материалистической эстетики. Шишкин – непревзойденный мастер лесного пейзажа. Его творческая манера, отвергающая мёртвый академизм, была новым словом в русской живописи XIX века. Пристальное «всматривание» в природу, изображение природы, соединяющее эстетико-гедонистическое с «научным» взглядом исследователя-естествоиспытателя – автор статьи отмечает это как постоянную отличительную черту шишкинского творчества. Картины этого гениального художника, известного во всём мире, в статье анализируются как целая философия, стремящаяся раскрыть природу в её целостности, уловить её первоначала. Автор делает вывод, что это – не просто пейзажи, а натурфилософия в красках и живописных образах.

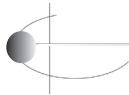
В ряду других автором статьи используется биографический метод, позволяющий рассматривать жизненный путь художника как определяющий момент его творчества и как форму интерпретации социальных процессов и явлений современной ему действительности.

Ключевые слова: реализм, художественный метод, эстетика реализма, мировоззрение, передвижники, передвижническое движение.

Van Pin,
Postraduate student,
Transbaikal State University
(125 Babushkin St., Chita, Russia, 672007)
e-mail: van.pin@mail.ru

Artists-Itinerants' Contribution to the Realism Formation as a New Outlook System in the Art of the 19th Century

In this paper the author speaks about the importance of the artistic contribution to the development of realism which Russian artists-itinerants made. The realism in the article is considered not as an art method, but as a new world outlook system in the art in the XIX century, reflecting and expressing social, moral, esthetic ideals and values, aspirations and hopes of an entire historical epoch. Among all representatives of itinerant movement the author especially emphasizes I. I. Shishkin being the most outstanding of the progressive academic youth having imbibed ideas of an advanced materialistic esthetics. Shishkin is the unsurpassed master of natural landscape. His original manner, rejecting “dead” academism, was the innovation in the Russian painting of the 19th century. Close peering into nature, nature image which connects aesthetics-hedonistic with “scientific” look of the researcher-naturalist – the author considers these accents as constant specific feature in Shishkin’s art. Painting of this ingenious artist, known around the world, are analyzed as philosophy, seeking to show up the nature in its wholeness, catch its arche. The author concludes that it is not simple landscapes, but it is natural philosophy externalized in colouring and painting images. The author uses the biographic method. It allows considering the painter’s life as defining moment of his art and as a interpretation of social processes and phenomena of his time modern reality.



Keywords: realism, artistic method, aesthetics of realism, world outlook, artists-itinerants, itinerant movement.

Реализм в искусстве – это не только стиль в искусстве, но и философский концепт, в соответствии с которым предметы видимого мира существуют независимо от человеческого восприятия и познания. Это понятие характеризует познавательную функцию искусства, реализующуюся в отражении правды жизни, которая воплощается специфическими средствами искусства. Реализм выражает меру проникновения искусства в реальность, глубину и полноту его художественного познания. Он «относится к *типу искусства* с высокой «информативной плотностью», способного давать разностороннее, объёмное представление о действительности, о своем времени» [2, с. 145]. Эта трактовка реализма характеризует основной вектор исторического развития искусства, присущий различным его эпохам, стилям и видам: мы можем говорить о реализме в искусстве античности и Просвещения, в фольклоре древности и Средневековья, в творчестве Байрона и Пушкина.

В более узком понимании реализм – это конкретная форма художественного сознания Нового времени, начало которого мы видим в Возрождении («ренессансный реализм»), в Просвещении («просветительский реализм»). «Собственно реализм» появляется с 30-х гг. XIX века.

Реализм как творческий метод представляет собой особый тип образного видения мира и отражения окружающей нас действительности. Это система, формирующая определённое направление в искусстве или какой-либо художественный стиль и вбирающая в себя такие элементы, как принципы художественного отбора и способы художественного обобщения, принципы оценки всего существующего и происходящего вокруг с точки зрения эстетического идеала и принципы художественного воплощения действительности.

Но реализм можно трактовать не только как творческий метод, но и как целую «систему мировоззрения в искусстве» [1, с. 105]. В этом смысле реализм является отражением и выражением общественного сознания целой исторической эпохи – её устремлений и чаяний, ценностей и идеалов. Как пишет исследователь Г. А. Гуковский: «Реализм ... определяется признаками обосновывающего его и осуществлённого в нём мировоззрения, признаками диалектически раскрывающейся в нём истины на данном этапе общественно-бытия человечества» [1, с. 8].

Какие принципы формируют реализм XIX–XX веков? Во-первых, это объективное отображение существенных сторон реальной жизни людей и общества, причем, это отображение находится в гармоничном сочетании с высокими авторскими идеалами. Во-вторых, к принципам, лежащим в основе реализма, относится воспроизведение типичных для своей эпохи ситуаций, конфликтов, характеров при полноте их художественной индивидуализации, то есть детализации и конкретизации как исторических, социальных, национальных примет, так и духовных, интеллектуальных, физических особенностей). Эстетическая задача реализма заключается в как можно более объективной и точной фиксации реальной действительности. В сфере художественного творчества значение реализма очень сложно и противоречиво. Он многолик и многовариантен в стилистическом плане. Его границы изменчивые и неопределённые.

В России основой формирования реализма стала материалистическая эстетика, принципы, разработанные в философских и литературно-критических работах разночинцев-демократов. Самая известная из них – диссертация Н. Г. Чернышевского «Эстетическое отношение искусства к действительности», защищенная в 1855 году. В ней критикуется распространенная в те годы теория чистого искусства – «искусства для искусства», согласно которой главной целью искусства является служение абсолютным идеалам красоты, имеющим божественное происхождение, а обращение к вопросам социальной действительности, жизни человека якобы унижает искусства и недостойно его. Чернышевский этим взглядам противопоставлял этим свой тезис: «прекрасное есть жизнь», а сущность искусства трактовал как правдивое отражение реальности. Цель же искусства, по его мнению, состоит в том, чтобы давать объективную оценку общественным явлениям и событиям, объяснять жизнь.

Реализм в искусстве делает возможным выполнение прогрессивных общественных задач. А для того, чтобы максимально адекватно оценить действительность, нужно суметь отразить эту действительность со всеми её нюансами и противоречиями.

Возникновение и формирование новой для русского изобразительного искусства реалистической школы нельзя назвать случайным, оно было обусловлено рядом исторических событий, одним из которых, воз-



можно, важнейшим, стал так называемый «бунт четырнадцати». Девятого ноября 1863 года в Императорской Академии художеств (а в царской России это был официальный руководящий орган в области искусства) группа из четырнадцати человек во главе с И. Н. Крамским – все они были лучшими выпускниками Академии, претендентами на золотую медаль – обратились с просьбой написать конкурсные картины не по заданным профессорами мифологическим сюжетам, а на свободную тему. Получив отказ, они в знак протеста ушли из Академии и создали «Художественную артель», преобразованную к 1870 году в «Товарищество передвижных художественных выставок». Это был акт, выражающий не только художественную, но и гражданскую позицию художников, вошедших в группу 14-ти; не только выступление за свободу творчества, но и утверждение чувства собственного достоинства, что было чрезвычайно актуально на том историческом этапе – после отмены крепостного права.

Так, в семидесятых годах XIX века возникло новое, не зависящее от императорской Академии художеств, творческое движение, объединившее многих талантливых художников. Это было Товарищество передвижных художественных выставок. Товарищество очень скоро превратилось в оплот нового реалистического направления в изобразительном искусстве, и стало крупнейшим центром художественной жизни России, а императорская Академия художеств всё больше утрачивала эту роль главного центра и свой авторитет.

Объединение передвижников включило в свой состав передовые силы русской художественной культуры. Идейным и организационным вдохновителем и руководителем движения передвижников многие годы был И. Н. Крамской.

Художники-передвижники посредством реалистического метода всесторонне и глубоко отображали в своих произведениях современную им народную жизнь России. Может быть, поэтому ведущим в их творчестве был бытовой жанр (В. М. Максимов, К. А. Савицкий, В. Е. Маковский, И. Е. Репин и др.). Важное место занимало у них так же и портретное искусство, отличающееся глубиной и точностью социально-психологических характеристик (И. Н. Крамской, Н. А. Ярошенко и др.). Особо следует отметить многофигурный социальный портрет («Бурлаки на Волге» И. Е. Репина, «Косцы» Мясоедова и др.). В пейзажных работах художники-передвижники обращались к образам и мотивам

родной природы, с удивительной достоверностью показывая её многообразие и поэтическое обаяние (А. К. Саврасов, И. И. Левитан, И. И. Шишкин, А. И. Куинджи и др.). Они создавали картины, проникнутые глубокими патриотическими чувствами, которые выражаются не в высоких абстрактных лозунгах, а в искреннем любви Родины. Многие произведения передвижников посвящены образам устного народного творчества и эпоса (В. М. Васнецов и др.).

Художники, которые входили в российское Товарищество передвижных художественных выставок, обращались к изображению не только повседневной жизни народа России, её природы, но и социальных конфликтов, обличали общественные порядки. Многие картины передвижников посвящены русской истории (К. А. Савицкий, В. И. Суриков и др.). Эти произведения отмечены поразительной глубиной исторического познания прошлого. Их проникновенный драматизм не может никого оставить равнодушным. Передвижники также показали борьбу народа за социальную справедливость и национальное освобождение, красоту, силу и мудрость трудового человека.

Своим творчеством художники-передвижники внесли существенный вклад в широкое общедемократическое движение эпохи, в борьбу прогрессивных сил русского общества против пережитков крепостничества в царской России. Неудивительно, что передовая часть общества поддерживала движение передвижников.

На протяжении 70–80-х гг. XIX века организация передвижников становилась всё более крепкой, росли её популярность и авторитет у широкой публики. Их творчество совершенствовалось и углублялось.

Среди крупнейших представителей правдивого изобразительного искусства XIX–XX веков были И. Е. Репин, В. Е. Маковский, В. И. Суриков, В. М. Васнецов, В. Г. Перов, И. И. Левитан и др. Особо даже среди этих выдающихся художников выделяется фигура И. И. Шишкина. Творчество этого непревзойдённого мастера лесного пейзажа, отвергающее мертвый академический догматизм, и по сей день воспринимаются как некое откровение, как будто рассказывающее посредством пейзажной живописи о какой-то тайне, неизведанной пока ещё стороне русского мира.

Только в двадцать лет, в 1852 году переступил Шишкин порог Московского училища. Преодоление устоев патриархальной семьи, противившейся стремлению юноши стать художником, далось ему нелегко. Уже в этом

проявился сильный характер этого человека, не боящегося изменить свою жизнь и окружающую его действительность.

В Московском училище живописи и ваяния, где художник занимался более трёх лет, широко применялась прогрессивная для того времени педагогическая система, разработанная А. Г. Венециановым. Её основным приёмом было бережное и внимательное отношение к натуре. Венецианов поддерживал влечение Шишкина к рисованию, уделял особое внимание внеклассным самостоятельным занятиям начинающего художника, приучил его зорче всматриваться в окружающее [4; 7].

После первого академического экзамена Шишкин с огромной радостью сообщил домой о присуждении ему малой серебряной медали за представленную на конкурс картину «Вид в окрестностях Петербурга» (1856 г.). Картины, созданные Шишкиным в годы учения, в том числе и названная, нередко носили черты романтизма – это была дань господствовавшей в Академии традиции. Но уже тогда у него всё явственнее проступало трезвое, рассудочное отношение к природе. Художник подходил к ней как исследователь, любовно и тщательно изучающий её реальные проявления, с обычным для академических выпускников знанием передавал он тонкие стебли трав, листья папоротника, поросшие мхом древние валуны, стволы и корни деревьев. Элементы условной внешней романтики соседствовали в его пейзажах с характерной для реалистической манеры скрупулезной проработкой деталей: художник пристально «всматривался» в природу – со временем это станет постоянной отличительной чертой творчества мастера.

Годы учения в Академии сыграли важную роль в формировании мировоззрения Шишкина, которое складывалось под воздействием освободительных идей, широко распространившихся в русском обществе. Он является представителем прогрессивной академической молодежи, которая воспитывалась на идеях передовой для того времени материалистической эстетики, наполнявшей умы и сердца протестом против искусства, чуждого современности.

В своих картинах Шишкин воплощает эстетические идеалы передвижничества: правдивое изображение родной страны, служение своим творчеством народу. Передвижники платили Шишкину дружеской взаимностью. Их письма к нему полны не только глубокого уважения к таланту большого мастера, но и подлинной любви к человеку, посвятившему себя их общему кровному делу –

передвижничеству, вдохновляемому идеями народничества: «сближение» с народом и народной «правдой», поиск своих корней, просвещение посредством искусства (передвижные выставки) и т. д.

В своей биографической книге «Далёкое близкое» И. Е. Репин описывает Шишкина как богатыря, который, подобно могучему лесу, поражал всех своим здоровьем и правдивой русской речью. Репин описывает, как окружающие его люди буквально «ахали» от удивления и восторга «за его спиной, когда он своими могучими лапами ломового и корявыми мозолистыми от работы пальцами начнет корезить и затирать свой блестящий рисунок, а рисунок точно чудом или волшебством каким от такого грубого обращения автора выходит все изящней и блистательней» [5, с.181]. Таким был этот великий художник – красивый и сильный, невероятно талантливый и трудолюбивый, чуткий к правде жизни – он буквально воплощал в себе лучшие черты русской природы.

Значение его творчества в истории русского искусства трудно переоценить. Он одним из первых дерзнул обратиться к русской природе и создал её целостный образ – великолепный и столь близкий каждому, кто любит Россию.

Картины Шишкина – это не просто пейзажи, это целая философия, стремящаяся раскрыть природу в её целостности, уловить её первоначала. Можно сказать, что это – натурфилософия в красках и живописных образах. Художник удивляется и восторгается великолепием материального мира и с гениальной достоверностью переносит эти чувства на полотно. Ощущение тенистой прохлады леса, горячей пыли на дороге, запаха травы и сырой земли зритель ощущает почти физически.

Шишкин концентрирует внимание даже на самых мельчайших фрагментах природы, как будто осматривая и ощупывая каждый стебелёк, каждую веточку. Он видит и тщательно прорисовывает всё: трещину на коре, лужицу на дороге, мягкий мох на камне – это взгляд не просто внимательного художника, это взгляд исследователя-естествоиспытателя. В пейзажах Шишкина реализм усиливается научной достоверностью. Причём такой «научный» подход несколько не вредит художественному – в этом заключается суть шишкинского творческого метода. Можно отметить, что в творчестве Шишкина мы наблюдаем удивительный синтез важнейших функций искусства (эстетическая и гедонистическая) и науки (исследовательская и познаватель-



ная). Внимательное вглядывание в природу, пронизательное отношение к достоверным деталям и мелочам в картинах Шишкина эмоционально нагружены и не могут оставить равнодушным никого.

Бесконечное разнообразие форм русской природы, её бессмертное величие и красота воспринимались Шишкиным как материализация любви к Родине.

Произведения Шишкина жизнеутверждающие и отражают мироощущение русского народа, связывающее могущество и богатство родной природы с всеобщим счастьем и благоденствием: раздолье, простор, божия благодать, красота – слова, которые неизменно присутствуют в описаниях шишкинских пейзажей.

Многие картины мастера стали классикой русской национальной живописи, обрели известность за рубежом – стали визитной карточкой русского пейзажного искусства.

Пейзажное наследие Шишкина чрезвычайно велико по объёму – с уверенностью можно сказать, что в ряду русских пейзажистов этот художник занимает самое значительное место. Он стремился показать русскую природу во всём её великолепии и первозданной красоте. Это стало главным источником его вдохновения и подвигло на создание величественных, удивительно достоверных образов русского леса.

Русская природа вообще приобретает для Шишкина, впрочем, как и для всех мастеров 1860-х годов, особое значение: пейзажные мотивы осмысливаются ими как важная патриотическая тема, творчество становится размышлением о судьбах отчизны, её истории и будущем предназначении.

Шишкин – один из самых популярных художников в России, его имя и картины известны, пожалуй, даже самым далёким от искусства людям. Репродукции его картин можно встретить где угодно: в привокзальном зале, ресторане, гостинице. Шишкинские сюжеты мы видим с детства на конфетной обертке и сувенирной шкатулке. Любовь к его творчеству не становится меньше с годами. Он по-настоящему народный художник.

Картины Шишкина, так же как и творчество других художников-передвижников, названных в этой статье, – это значительный вклад в развитие традиций русского реализма – творческого метода, который, выйдя за пределы художественно-эстетического, превратился в целую систему взглядов на окружающую действительность, как природную, так и социальную; на место человека в мире и его отношение к происходящему вокруг и самому себе. Реализм в России XIX века обусловил ценностные ориентации, жизненные позиции и убеждения людей. В нём мы видим отражение целой эпохи.

Список литературы

1. Гуковский Г. А. Реализм Гоголя. М., Л.: Художественная литература, 1959. 532 с.
2. Лисаковский И. Н. Художественная культура. Термины. Понятия. Значения. М.: РАГС, 240 с.
3. Иван Иванович Шишкин. Переписка. Дневник. Современники о художнике / сост. И. Н. Шувалова. 2-е изд., доп. Л.: Искусство, Ленинградское отделение, 1984. 480 с.
4. Островский Н. К. Рассказ о русской живописи. М.: Изобразительное искусство, 1989. 357 с.
5. Репин И. Е. Далёкое близкое. М.: Захаров, 2002. 400 с.

References

1. Gukovskii G. A. Realizm Gogolya. M., L.: Khudozhestvennaya literatura, 1959. 532 s.
2. Lisakovskii I. N. Khudozhestvennaya kul'tura. Terminy. Ponyatiya. Znacheniya. M.: RAGS, 240 s.
3. Ivan Ivanovich Shishkin. Perepiska. Dnevnik. Sovremenniki o khudozhnike / sost. I. N. Shuvalova. 2-e izd., dop. L.: Iskusstvo, Leningradskoe otделение, 1984. 480 s.
4. Ostrovskii N. K. Rasskaz o russkoi zhivopisi. M.: Izobrazitel'noe iskusstvo, 1989. 357 s.
5. Repin I. E. Dal'yokoe blizkoe. M.: Zakharov, 2002. 400 s.

Статья поступила в редакцию 10.04.2014

УДК 165.724 : 130.2
ББК 63.3

Виталий Юрьевич Даренский,
кандидат философских наук, доцент,
Институт философии им. Г. С. Сковороды
Национальной академии наук Украины
(01001, Украина, г. Киев, ул. Трехсвятительская, 4)
e-mail: darenskiy@yahoo.com

Культурологические идеи В. И. Вернадского

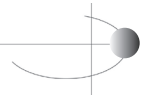
В статье рассматриваются культурологические идеи В. Вернадского и их экзистенциальные аспекты. Авторская интерпретация этих идей базируется на анализе таких источников, как дневники, письма и статьи. В статье рассматриваются различные концепции В. Вернадского: 1) сущность человеческого разума и специфика типов познания; 2) движущие силы истории и факторы культурной креативности; 3) культурное значение научных открытий; 4) специфика философии как типа познания и творчества; 5) диагнозы и прогнозы культурных процессов XX столетия, а также культурная специфика России. В статье исследуются тематические и методологические связи между этими концепциями. Автор предлагает свою интерпретацию культурологических идей В. Вернадского, акцентируя тот факт, что его идеи базируются на переосмыслении универсального человеческого опыта, который необходимо связан с источником человеческой свободы. В частности, человеческое сознание и познание интерпретируется В. Вернадским как незавершенные и проблемные сущности, которые определяются различными типами «пути» творческого поиска (наука, философия, религия и поэзия). Особое внимание в статье посвящено анализу основных факторов культурной креативности в соответствии с концепцией В. Вернадского. Концепция «мира как кристалла» в её метафизическом смысле рассматривается в данной статье как ключ к пониманию мировоззрения В. Вернадского, которое в целом определяется автором как «морфизм». Особое внимание также посвящено интерпретации «внутренних механизмов» культурной активности как феномена поведения в соответствии со «стремлением к Абсолюту» (В. Вернадский).

Ключевые слова: культура, наука, философия, религия, идеи, познание, кристалл.

Vitaliy Juryevich Darensky,
Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Institute of Philosophy named after G. S. Skovoroda
Ukrainian Academy of Science
(4 Tryokhsviatitelskaja St., Kiev, Ukraine, 01001)
e-mail: darenskiy@yahoo.com

V. I. Vernadsky's Ideas on Cultural Studies

The author considers the problem of existential and anthropologic ideas of V. Vernadsky's on cultural studies. Author's interpretation of these ideas is based on the analysis of such sources as his sketches, letters and diaries. The paper discusses various Vernadsky's conceptions: 1) essence of human reason and typos of cognition; 2) moving forces of history and cultural creativity; 3) cultural meaning of scientific discoveries; 4) specific of philosophy as typos of creativity; 5) diagnosis and prognosis of cultural processes in the XXth century. The article also examines thematic and methodological links between these conceptions. The author proposes his own interpretation of V. Vernadsky's views on cultural studies, emphasizing that his ideas are based on rethinking of universal human experience, which is necessarily linked with a source of human freedom. For instance, human consciousness and cognition is interpreting by V. Vernadsky as a non-finished and problematical essence, which determined by different types of "ways" (science, philosophy, religion and poetry). Special attention in article is drawn to analysis of cultural creativity determination according to V. Vernadsky's conception. The concept of "world as crystal" in its metaphysical sense is considered here as a key to understanding of V. Vernadsky's worldview style, which was defined by author as "morphism". Special



attention in article is devoted to interpreting of “inner mechanisms” of cultural activity as a phenomenon of behavior according to “streaming to Absolute” (V. Vernadsky).

Keywords: culture, science, philosophy, religion, ideas, cognition, crystal.

В идейном наследии В. И. Вернадского до настоящего времени остаётся значительное число мыслей и идей, ещё не получивших достаточного осмысления. В частности, заслуживают внимания его культурологические идеи, во многом проясняющие истоки учения о ноосфере. Вместе с тем эти идеи имеют и вполне самостоятельное значение, поскольку, как мы покажем далее, представляют собой весьма ценный *опыт преодоления сциентизма в понимании культурных явлений*, весьма актуальный для нашего времени.

Среди текстов В. И. Вернадского, не только научного характера, но и в его обширной переписке и дневниках, имеется большое количество таких, которые можно рассматривать как культурологические. Их подробный анализ мог бы стать предметом для целой книги. Обзор литературы о В. И. Вернадском показывает, что эта тема до настоящего времени почти не разрабатывалась, хотя первая подборка культурологических текстов из его дневниковых записей и писем была опубликована ещё в 1981 году [10].

Исходя из этого, в данной статье мы кратко рассмотрим ряд ключевых идейных «блоков», которые дают представление о творческом наследии В. И. Вернадского в этой сфере. В частности, будут рассмотрены темы: 1) сущности человеческого разума и типов познания; 2) движущих сил истории и культуротворчества; 3) культурного смысла научных открытий; 4) философии как типа творчества; 5) диагноза и прогноза культурных процессов XX века.

I. Мистические истоки познания.

В. И. Вернадский, в отличие от большинства естествоиспытателей, а также вообще людей секулярного мировоззрения, не идолопоклонствовал перед «естественным», духовно не преображённым человеческим разумом. В своем дневнике от 1/2. II. 1920 он отметил: «Красивая и глубокая мысль Ля Рошфуко “Nous n’avons pas assez de force pour suivre notre raison”» [т. е. «Мы не имеем достаточно сил, чтобы следовать нашему разуму»] [1, с. 25]; и далее добавил: «Я думаю, что поступки не из разума: разум подводит в среднем их объяснения после их совершения» [1, с. 41]. События революции 1917 года и ужасы гражданской войны полностью разрушили его сциентистское мировоззрение. В частности, он писал в тот период, что «одно

из поучений переживаемого есть крушение человеческой логики: действительность есть ясное проявление большего базиса жизни, чем тот, которым неизбежно орудует наш разум в своей критике и своих суждениях – и в своей оценке происходящего. Эта оценка логически истекает из посылок, которые неизбежно не совпадают целиком с жизнью» [7, с. 216]. А вскоре, после тяжелого тифа, во время которого он впадал в состояния сознания, близкие к мистическим, учёный записал 9. III. 1920 г. открывшееся ему новое для него знание: «*явления являются проявлением единого вечного целого и я познаю одно и то же научным исканием, религиозным и поэтическим вдохновением, мистическим созерцанием, философским мышлением...* А по существу, все безразлично приводит к одному познанию, какую бы форму проникновения в него я ни взял» [выделено мной – авт.] [1, с. 44]. Познание «единого вечного целого», которое открывается разными путями, по сути, и есть *утверждение мистической основы всякого познания* (т. е. как познания, открывающегося затем в разных формах и путях), если под словом мистическое понимать его первичный смысл – как непосредственную причастность не только разума, но и самой онтологии человека к первооснове бытия.

Впрочем, предпосылки такого мировоззренческого поворота назревали давно. Так, в письме к Н. Е. Вернадской 10 июня 1893 г. он писал: «читаю сейчас Библию. И как-то странно, одновременно я вижу и чувствую в ней отражение самых несводимых вместе и резко различных настроений моей личности. Я сразу на неё смотрю с непримиримых точек зрения и чувствую целое и единое. Мне часто казалось, что один и тот же человек об одном и том же в одно и то же время может мыслить разное и несводимое в одно и чувствовать единое. И вот теперь это я ярко переживаю при чтении Библии» [10, с. 287]. Здесь уже явно есть опыт *причастного*, т. е. мистического познания. Впоследствии этот опыт стал не только одним источников идеи ноосферы, но и ряда других идей. В конце жизни, подводя итоги своих размышлений в трактате «Научная мысль как планетарное явление», В. И. Вернадский написал: «уже сейчас можно утверждать, что основное представление, на котором построена всякая философия, абсолютная непреложность разума и реаль-

ная его неизменность не отвечают действительности... Homo sapiens не есть завершённое создание, он не является обладателем совершенного мыслительного аппарата. Он служит промежуточным звеном в длительной цепи существ...» [3, с. 107]. Здесь под натуралистической «оболочкой» (может показаться, что речь идёт о дальнейшей «эволюции», т. е. появлении из человека неких высших существ), но на самом деле автор пишет о преобразении *самого* человека из состояния, в котором он себя назвал homo sapiens, не обладая при этом «совершенным мыслительным аппаратом», в иное состояние: это процесс преобразования человека, объективно соответствующий заповеди «обновлять наш ум» (Римл. 12. 2), т. е. процесс перехода от homo sapiens к homo spiritualis.

При этом В. И. Вернадский видел стремление к такому преобразению, хотя и выраженное в крайне неадекватных формах, даже в материализме. Он писал о том, что «материалистическое представление о материи, состоящей из молекул, одарённых вечным движением», представляет для него «загадку, о которой он много «думал последнее время. Ибо вопрос о вечном движении молекул, причине инерции неизбежно приводит к нематериальной причине и легко мирится с идеей Божества – точно так же и их “беспорядочное” движение (демон Максвелла)» [1, с. 45]. Тем самым, попытка рассматривать природу как нечто «самосущее», в конце концов, приводит к обратному результату – но это происходит потому, что разум трансформируется в процессе своего движения. Исходя из этого, В. И. Вернадский сделал очень точное определение мировоззренческого парадокса, свойственного советской идеологии: «все высказывания диалектиков-материалистов я считаю в значительной мере “религиозной” – философской» (31 мая 1941 г.) [2, с. 88]. И исходя из этого, он называл «Диалектику природы» Ф. Энгельса «мистикой». Это, писал он, «мистика, как они этого не видят? Мне пришлось, не помню также, в котором году, в Москве (после 1934 года) высказать это публично; а в другой раз ко мне подошел молодой студент и переспросил – верно ли, что я считаю “Диалектику природы” мистикой, что я подтвердил» (13 декабря 1941 г.) [2, с. 89]. Но на каком основании можно сделать такое утверждение? В «Диалектике природы» своеобразно явлен и принцип «все во всем» и то, что выше было названо «причастным» мышлением, свойственным и самому В. И. Вернадскому. Но все это – четкий признак мистической (в указанном выше смысле) мысли.

В этом контексте следует воспринимать и сциентистский взгляд на наследие В. И. Вернадского, например, выраженный в тезисе Н. Н. Моисеева: «Все его усилия были направлены на то, чтобы доказать неразделимость косного и живого вещества, а следовательно, и человека... постепенное расширение горизонта и наполнение конкретным содержанием общей “идеи системности” нашего Мира» [9, с. 7]. Но, как видно из ранее цитированных текстов, В. И. Вернадский мыслил прямо противоположно материализму, т. е. не материи приписывал признаки Абсолюта, как это делают материалисты, но наоборот, видел *причастность* материи к Абсолюту, усматривал действие в ней и через неё духовных энергий, исходящих от Творца и творящих этот мир. Только в этом контексте и можно помыслить «неразделимость косного и живого вещества, а, следовательно, и человека» – иначе придется допустить варварский редукционизм, сводя всё сущее к проявлениям «косного вещества». В свою очередь, поэтому он мог и очень чётко усматривать реальную мистику в материализме – но мистику крайне наивную и бессознательную, вопреки всему декларируемому рационализму и сциентизму материалистов.

В январе 1920 г. В. И. Вернадский записывает в своем дневнике: «Обычно духовный мир человека (мир свободы Канта) отделяют от мира природы. Раз для нас ход цивилизации и духовного творчества человека отражается в определенной и неизменной по направлению с остальными проявлениями живого вещества форме в геохимических явлениях, не следует ли отсюда, что это деление двух миров только кажущееся?» [1, с. 14]. А много лет раньше, ещё 2 июля 1887 г. в письме к Н. Е. Вернадской он отмечал: «Мы приближаемся к гилозоизму атомному» (1941 г.) [10, с. 146]. В обоих случаях утверждается один и тот же тезис о *пронизанности материи высшими энергиями*, которые и определяют само её движение (гилозоизм), и её антропогенные изменения.

Более того, В. И. Вернадский утверждает и необходимость признания *непознаваемости* определённых явлений. В дневниковой записи от 15 мая 1884 г. он отмечал: «разве нет в природе массы явлений, которые никак не могут быть объяснены, но отбрасывать которые как неправдоподобные, ложные, кажущиеся мы не имеем права, рассуждая научно и логически?» [10, с. 58]. Напомним, что мыслитель чётко ощущал внутреннее несовершенство и незавершённость человеческого разума; в частности, он пережи-



вал это и в самом процессе научной работы. В. И. Вернадский отмечал, что у него тяжелое «настроение может быть особенно сильно тогда, когда мысль особенно глубоко и хорошо работает, когда дух проникает в окружающее и когда ты чувствуешь ускоренный темп смелого вхождения в окружающую мглу. Искренняя и смелая мысль есть часто страдание... соединение тяжёлого настроения по отношению к «целям» жизни и хорошей работы мысли, – совершенно понятно» [10, с. 189].

Это одно из проявлений причастной природы самого разума, когда мысль движима страданием. Но есть и прямо противоположное её проявление. В письме к Н. Е. Вернадской 13 июня 1888 г. он отмечал, что в минуты, когда обдумываешь те или иные вопросы, когда, «соединяя известное уже ныне, стараешься связать эти данные, найти способ проникнуть глубже и дальше в строение вещества, в такие минуты переживаешь какое-то особое состояние, это настоящий экстаз» [10, с. 61]. Эти два прямо противоположных состояния мысли, находящейся в состоянии крайнего познавательного напряжения, как нам кажется, выявляют в своей сопряжённости и взаимоперетекании глубокую сущность разума как «органа» *преображения* человека: если мысль-страдание разрушает ветхое, отжившее, а значит, уже ложное в нем, то мысль-экстаз приобщает его к тому новому и высшему, что было ранее ему недоступно. Это важное наблюдение В. И. Вернадского, несомненно, имеет большую ценность.

Не меньшую ценность для понимания природы научного познания и законов познавательной деятельности имеет и другое его наблюдение. В 1894 г., в разгар научной работы (экспериментальной и теоретической) учёный писал: «С большим наслаждением читал арабские сказки (1 001 ночь) и сказки Андерсена» [10, с. 147]. Что означает это сочетание? Сам В. И. Вернадский даёт этому феномену свое собственное объяснение: «Учёные – те же фантазёры и художники; они не вольны над своими идеями; они могут хорошо работать, долго работать только над тем, к чему лежит их мысль, к чему влечет их чувство. У них идеи сменяются; появляются самые невозможные, часто сумасбродные; они роятся, кружатся, сливаются, переливаются» [10, с. 56]. Учёные отличаются тем, что они живут среди таких идей и именно для них они работают с настоящим вдохновением; хотя они совершают много сравнительно механической, временно нужной работы, но удовлетворить их она не может,

как «не может удовлетворить вольную душу художника составление рисунков для каких-нибудь народных изданий, не может удовлетворить учёного работа над каким-нибудь вопросом, который кажется теперь нужным и необходимым»; поэтому, как пишет далее В. И. Вернадский, «мы знаем только малую часть природы, только маленькую частичку этой непонятной, неясной, всеобъемлющей загадки, и всё, что мы ни знаем, мы знаем благодаря мечтам мечтателей, фантазеров и учёных поэтов» [10, с. 57]. Это рассуждение В. И. Вернадского, основанное на личном опыте и самонаблюдении, подтверждает идею И. Канта о продуктивном воображении как основе всякой познавательной деятельности, в том числе и чисто научной. Но его контекст здесь явно связан с утверждением «причастной» природы мышления, устремленного к цельному знанию («всё во всём»), к которому можно двигаться разными путями, – о чём подробнее было сказано выше.

Одним из таких путей была для В. И. Вернадского и философия. В письме от 24 июля 1902 г. он отмечал, что смотрит на значение философии в развитии знания совсем иначе, чем большинство натуралистов, и придаёт ей огромное, плодотворное значение: «Мне кажется, – писал учёный, – это стороны одного и того же процесса – стороны, совершенно неизбежные и неотделимые. Они отделяются только в нашем уме... Развитие научной мысли никогда долго не идёт дедукцией или индукцией – оно должно иметь свои корни в другой – более полной поэзии и фантазии области: это или область жизни, или область искусства, или область, не связанная с точной дедукцией или индукцией, рационалистическим процессом – область философии» [10, с. 193]. Как показывает история познания, философия всегда заключает зародыши, иногда даже предвосхищает целые области будущего развития науки, и «только благодаря одновременной работе человеческого ума в этой области получается правильная критика неизбежно схематических построений науки. В истории... научной мысли можно ясно и точно проследить такое значение философии, как корней и жизненной атмосферы научного мышления» [10, с. 193].

Принцип цельного знания, первичность такого мирообъемлющего созерцания по отношению к любой частной предметности знания (принцип «всё во всём») наблюдается В. И. Вернадским и в процессе собственной работы. Он отмечал однажды: «Я не могу работать, не отрывая постоянными урывками свой ум от специалистов предмета и не читая

постороннего. И всегда – во время приготовления к экзаменам и спешных работ – я перечитывал гораздо больше книг, чем в обычное время... Прочёл... за неимением лучшего большую статью Вагнера о классификации пауков! Только постоянными оживлениями ума он получает нужную интенсивность и ширь в работе» [10, с. 84]. Этот феномен объясняется не только необходимостью временного отвлечения от проблемы, чтобы затем посмотреть на неё по-новому, но и тем, что разные структуры мироздания всегда обнаруживают такой изоморфизм между собой, который позволяет усматривать закономерности посредством усмотрения подобий.

Ещё в начале жизненного пути у В. И. Вернадского сложился образ некоего синтетического познания, который он усматривал в наследии великих умов прошлого. Так, в одном из ранних писем он отмечал, что «один из величайших умов человечества», основатель современной химии Роберт Бойль пытался понять всё происходящее всеми доступными ему средствами, и поэтому «во всех отделах знания видны следы работы его ума; он пользовался и опытами, и наблюдениями, и вычислением; он пытался найти истину и путём онтологическим, и углублялся в дебри теологии, и всеми силами и на практике проводил в жизнь, что считал истинным. Работая над солями, он первый сделал важное обобщение о том, что каждому составу, по-видимому, соответствует своя особая форма; все философское значение этого обобщения, кажется мне, и теперь ещё не понято как следует» [4, с. 59]. По-видимому, именно этот образ синтетического ума, охватывавшего всю предметную амплитуду познания – от химических экспериментов до теологических тонкостей, был и образцом для самого В. И. Вернадского.

II. Религиозные истоки культуры. В своём мировоззренческом развитии В. И. Вернадский двигался от явного скептицизма в отношении религии в молодости к пониманию полной реальности религиозного опыта и базовой роли религии как истока любой культуры в зрелый период творчества. При этом, не будучи воцерковленным человеком, он проявлял глубоко христианское понимание сущности религии как таковой, видя в ней особое личностное отношение к Богу, и категорически не принимал пантеизм. Он писал, что не может понять пантеизма, как не может понять счастья и цели в слиянии с природой или того удовлетворения, какое даёт сознание, что «твоя погибель (а в данном случае вся жизнь в сущности сводится к умению хорошо погибнуть) полезна для общего. Для

меня единственно и понятие религия, где есть вечно сущая бессмертная личность – и всякое Божество мне представляется вторичным явлением в религиозном чувстве человека. Я не хочу понять пантеизма как религию ещё потому, что он допускает единство мира, мировые законы и т. п. – одним словом, целое – природу – как нечто несомненное, а мне кажется, все это есть фантазия, есть создание человеческого сознания или духа» [10, с. 133]. Личностное понимание истоков религиозного опыта видно ещё в «критической» молодости, в письме к Н. Е. Вернадской 3 июля 1888 г.: «Существование “религиозных” чувств есть прямое следствие общественной, неодинокимой жизни» [8, с. 67].

Путь В. И. Вернадского к признанию реальности религиозного опыта лежал через наблюдение над народной культурой. Ещё в письме 1888 г. учёный писал: «И в самом деле, на чём основано наше убеждение, что есть только один путь познания? Отчего мы можем узнавать только путём тех логических попыток, которые делаются отдельными людьми?» [4, с. 398]. Он отмечал, что то, что выработано народную жизнью является «сильным, прекрасным, могучим и в то же время является таким властным, что я не чувствую себя в силах освободиться от этого»; поэтому «принужден ухватиться за этот способ познания, сила которого представляется мне великой. Велика она и тем, что *вся жизнь является при этом средством познания...* Масса народная обладает известной возможностью вырабатывать известные знания, понимать явления, она, как целое и живое, обладает своей сильной и чудной поэзией, своими законами, обычаями и своими знаниями» [выделено мной – авт.] [4, с. 398].

Характерно, что рассматривая традиционную народную культуру, В. И. Вернадский выделяет ряд признаков, которые позднее он укажет в качестве признаков новой геологической эпохи – ноосферы. В эпоху ноосферы человечество сознательно вырабатывает такой способ взаимодействия с природой, который должен не только сохранить саму природу, но и изменить при этом сам тип человеческой культуры, снова вернуть ей первозданную органичность и целостность, утраченные в индивидуалистической техногенной цивилизации. Именно эти черты он выделяет и в первичной «народной культуре»: 1) целостность (соборность) человеческих коллективов; 2) «идеал вырабатывается жизнью», а не отвлечённым рассудком; 3) в основе общественных идеалов лежит понятие красоты, а не корысти. Таким образом,



отмеченные В. И. Вернадским главные черты традиционной народной культуры явно указывают, что уже в этой архаической культуре существовал целый ряд важнейших признаков «ноосферы». Более того, в некоторых отношениях эта культура стояла намного ближе к подлинной ноосфере, чем современная техногенная цивилизация.

В. И. Вернадский выработал и свою концепцию экономики, согласно которой исток экономического развития – не стремление к богатству как таковое, но человеческое творчество как самоцель. Плодами творчества уже только *пользуются* другие для обогащения. В дневнике от 18 июля 1916 г. он писал: «Ценность создается не только капиталом и трудом. В равной мере необходимо для создания предмета ценности и творчество. Его может внести в дело третья категория лиц, различная по своему участию в деле и по своему составу, и от рабочего и от капиталиста. Результатами её творчества могут воспользоваться – и обычно пользуются – как рабочие, так и капиталисты. И те и другие могут её эксплуатировать, как 3-ю силу, с ними равноценную» [10, с. 279]. Он пишет, что, если капитал постоянно увеличивается, а рабочий труд его постоянно создаёт, то это происходит только потому, что они вместе действуют по формам созданным творчеством, и «этим сознательным и бессознательным творчеством проникнута вся экономическая жизнь и без него она столь же верно обречена на погибель, как без капитала и без труда. Несомненно, сейчас в данный момент, если бы прекратилось творчество, экономическая жизнь не замерла бы, продолжалось бы рутинно по прежним рамкам накопление капитала и использование труда: но оно происходит только за счёт прежде накопленного и переведённого в формы реальной жизни творчества. Экономическая жизнь не раз давала нам примеры подобного рода» [10, с. 280]. Здесь мы видим опровержение теории К. Маркса, согласно которой источником ценности является только труд наёмных рабочих, и опровержение противоположной ей теории «предельной полезности» товаров, т. к. в последней также не учитывается ценность творчества создателей новых технологий производства.

Наконец, ещё одним важным культурологическим обобщением учёного была мысль, высказанная им после путешествия с осмотром памятников античности. В письме от 23 августа 1909 г. он сформулировал своё наблюдение над общей закономерностью развития великих культур: «Быстрое достижение предела – а затем такая же возмож-

ность быстрого упадка» [10, с. 232]. Неужели это неизбежно? Неужели единственным спасением от такого положения является постоянная смена, возбуждение все нового интереса, бросание всех старых путей, искание новых? Есть ли упадок – результат, причина психологического характера или он тесно связан с ограниченностью человеческого существа вообще? – такие вопросы задает себе В. И. Вернадский. Он отмечает так же и глубокое психологическое воздействие своего опыта знакомства с древностями: «Посещение развалин... отвлекает к тем же вопросам упадка и роста человеческого сознания. *Ведь если упадок есть неизбежное следствие достижения наибольшего совершенства, то всё человеческое мирозерцание должно строиться на сознании имени или возможности имени абсолютного.* Таково мирозерцание верующих людей, к какой бы религии они ни принадлежали» [выделено мной – авт.] [10, с. 233]. Таким образом, суть этого рассуждения сводится к тому, что культурное творчество всегда в своих истоках движимо исканием Абсолюта и попытками его пластического выражения, но именно поэтому подлинные взлеты культуры и оказываются хрупкими и недолговечными, ведь опыт приближения к познанию Абсолюта всегда ограничен несовершенством человеческого разума и его творений. Эта мысль содержательно связана с центральной интуицией всего мировоззрения В. И. Вернадского – интуицией *значимости формы*.

III. Мир как Кристалл. Идея значимости формы, без которой материя сама по себе была бы лишь простой потенцией, но не реальным сущим, весьма сближает мировоззрение В. И. Вернадского с Аристотелем. Это очень интересный пример того, как метафизическая идея вырастает из эмпирических наблюдений и обобщений, и проходя стадию интуиции, превращается уже в мировоззренческий принцип. В дневнике от 15 мая 1884 г. он писал: «Все явления в природе, по видимому, зависят от внутреннего строения вещества, от формы, а на это до сих пор почти не обращали внимания и нет ещё отдельной отрасли знания, захватывающей этот отдел во всём объеме, и этот отдел должен быть создан» [10, с. 58].

В 1890 г. В. И. Вернадский прочитал в Московском университете лекцию «О полиморфизме как общем свойстве материи», в которой впервые этот принцип был изложен. Эта лекция была напечатана в университетских учёных записках и произвела большое впечатление. Это объясняется тем, отмечал

учёный, что «кристаллология представляет из себя только часть совсем неразработанной науки о форме, о строении и изменениях строения материи (частичная физика)... *Принимая представление о науке в общепринятом смысле, мы можем считать за науку одну кристаллологию – науку о строении материи.* Химия рассматривает переходы материи в тела различного состава. Физика – действие сил на материю (физическая химия – действие сил (иначе сказать, состояний материи) на тела различного состава). Но кроме состава и состояний материи (сил) есть ещё форма материи, её строение... мы должны признать, что есть что-то в свойствах материи, противящееся изменениям (инертность). Эта инертность прямо зависит от формы, от строения материи, и мы только тогда можем рассматривать явления природы, когда не будем забывать о форме и строении» [10, с. 41–42]. Позднее уже он отмечал, что «глубокое философское значение кристаллографии вполне непонятно и неясно нашим современникам» (1900) [10, с. 174]. Для нашей же цели принципиально важным является тот культурный смысл этого научного открытия, который показывает наивность представления о саморазвитии материи из хаоса и необходимость привнесения формы в материю как её организующего начала. Это открытие важно и как репрезентация особого *стиля мысли*, который может быть определён как *морфизм*. В понимании культурных явлений В. И. Вернадский являет этот стиль во многих ранее приведённых рассуждениях. Этот стиль вообще характерен для русской философии культуры; в частности, самого яркого своего выражения он достиг в историософии и публицистике К. Леонтьева.

IV. История философии: циклы самообновления разума. Ценными являются наблюдения В. И. Вернадского над закономерностями эволюции философского мышления. «В общем ходе развития философских идей заметна периодичность. Мы находимся теперь во втором незаконченном философском периоде», – отмечал он [6, с. 406]. Эта наблюдаемая периодичность состоит в следующем: «Многочисленные, вдохновенные мистические и религиозные интуиции проникают целиком эти первые философские системы. В них слита философия с точным знанием»; но при этом и «остаётся огромная область наблюдаемого, мыслимого или чувствуемого, которая не поддается никакой символизации. К ней постоянно обращается мысль и чувство философских интересов, и этот неразгаданный остаток оказывает всё большее и боль-

шее влияние на направление человеческого ума. Философские системы превращаются в системы мистические, вопросы религиозные, вопросы тайн начинают все более и более завлекать исследователя» [6, с. 406]. Итак, философия возвращается к своему истоку – мистическому опыту.

Затем начинается новый цикл. Новый период начинается в XV в. На почве религиозного брожения, выраженного в школах мистиков, в развитии магических увлечений, в тесной связи с теологическими задачами схоластики, вырастает натурфилософия. Одновременно с этим начинается мощное развитие математики и математического понимания явлений природы. Одни и те же люди работают иногда в обеих областях искания. «Но орудие философской работы, – отмечал учёный, – мышление – было перенесено более совершенным из первого периода и было развито работой схоластиков... Глубже становится философский язык, утончается орудие разума – логика и теория познания открывают совершенно неожиданные и необозримые горизонты»; но затем снова «иссыкает созидательная работа разума. Вновь выдвигаются мистические, религиозные – и магические – стремления и интересы. Они проникают не только философию, но к математику, и точное знание... Начинается конец периода?.. Перенесётся в новый период только опытное знание – которое сыграет роль схоластики?» [6, с. 406–407]. Итак, тот же цикл снова повторился. Так философия хранит идеал цельного знания.

V. Кризис цивилизации и призвание России. Наконец, стоит отметить ряд примеров тонкого диагноза и прогноза культурных процессов XX века В. И. Вернадским. Многократно бывая в Европе и Америке, он быстро преодолел многие русофобские мифы, весьма распространённые среди интеллигенции. Так, например, в Торуне в 1902 г. он отметил: «Здесь поляки – сторонники русских и России» [10, с. 190]; и это естественно, если, например, редактор «Газеты Торуньской» сидит в тюрьме за «статьи против немцев». Для сравнения он отмечает, что история Ирландии – это «обвинительный акт, ужасающий, Англии... Куда Польша!» [10, с. 224]. Разрушается и миф о якобы «отсталости России». Так, в Англии он записывает: «в качестве возможностей в России дело обставлено лучше. У нас только была меньше производительность научной работы, быстро теперь поднимающаяся... В частности, по отношению к минералогии и кристаллографии в Англии учиться нечему» (14 августа 1908 г.) [10,



с. 223]. В письме 1910 г. он отмечает, что Институт М-ме Кюри: «с минералого-кристаллографической точки зрения, мы несравненно впереди. И по характеру работы, и по методам и по количеству работающих – никакого сравнения» [10, с. 235]. В другом письме 1910 г. он пишет уже из Торонто: «Поражает роскошь университетского образования, широта возможностей научной работы, но малая индивидуальная сила работников. Крупных талантливых личностей мало. Берётся всё организацией, средствами; многочисленностью работников» [10, с. 237]. Русская наука не страдала излишней роскошью, но имела крупных талантливых личностей.

В письме от 6 августа 1913 г. из Чикаго он отмечает: «Впечатление, что банки здесь храмы» (13 августа 1913 г.) [10, с. 262]. Можно ли ещё найти столь точное афористическое определение всей сущности западной цивилизации?

Революции 1917 года и новому социальному строю В. И. Вернадский поставил весьма жестокий диагноз: «теряются идейные, честные люди. Жизнь выдвинула на поверхность испорченный, гнилой шлак, и он тянет за собой среднюю массу... Несомненно, переживаемая революция дала большому числу и этих людей выйти на поверхность, как только создадутся условия для гибели шлага. А долго он существовать не может, так как он сам себя истребляет и уничтожает и скоро становится невыносимым всем (15 марта 1920)» [1, с. 41]. Однако он не считал этот процесс столь одномерным, видел в нём и другую сторону. Так, в дневнике от 14 ноября 1917 г. он отметил: «Несомненно, в большевистском движении очень много глубокого, народного» [10, с. 289].

В дневнике от 10 октября 1920 г. он пишет об одном из своих оппонентов С. П. Попове и свои возражения ему. Этот оппонент считал русский народ «никуда не годным, азиатским». «Когда-то и я считал это, – отмечал В. И. Вернадский, – сейчас у меня многое изменилось: я считаю главным виновником русскую интеллигенцию с её легкомысленным отношением к государственности, бесхарактерностью и продажностью, и имущие классы. Народ хочет быть теми же имущими классами и у него те же идеалы» [1, с. 24]. Столь сильное обвинение в адрес интеллигенции как главной виновнице катастрофы 1917 года высказывали и другие авторы, но здесь оно звучит из уст одного из самых ярких её представителей.

Однако В. И. Вернадский был уверен, что это не навсегда. В своих размышлениях он отмечает, что «русская интеллигенция была даже не атеистична, она была арелигиозна; она пыталась прожить, не замечая религиозных вопросов, замалчивая их» [5, с. 568]. Возможна ли позитивная трансформация этого культурного типа в будущем? В. И. Вернадский был уверен, что возможна и закономерна. «Так было. Но так не будет, – писал он далее, – в огне и буре великой небывалой разрухи идёт процесс не только борьбы материальных сил, но и процесс огромного внутреннего перерождения. Создаётся новая интеллигенция... Новая интеллигенция отдаст свои силы, свои знания великой работе по развитию производительных сил государства... Черты этой интеллигенции вырисовываются. Замечающийся сейчас интерес к религиозным вопросам, попытки возрождения реального православия являются фактом громадной важности. Напрасно многие боятся этого как симптома реакции и застоя. Нет. История говорит нам, что человеческая мысль в области научного знания может постигать новое, а не топтаться на одном месте, только если рядом с научным творчеством идёт широкое творчество религиозное. И теперешнее религиозное движение в России таит в себе залог будущего расцвета русской науки» [5, с. 568–569].

В тенденциях русской культуры начала XX в. В. И. Вернадский видел начало большого цивилизационного поворота, становления нового типа культуры вообще, сущностно связанного с возвращением к её истокам: «Входят в сознание русского общества и старые, и новые богословы и мыслители, – писал он. Это совершается в момент великого изменения научной области, когда становится недостаточным старое представление о мире как механическом построении... Видно проявление ещё чего-то, во многом созданного интуицией богословского и философского проникновений... Важно то, что появляется в мировой культуре, в формах проявления, теснейшим образом связанных с современной наукой и философией, впервые после великих отцов Восточной церкви первых веков христианства, независимая от еврейского, протестантского и католического богословско-философского мышления православная богословско-философская мысль»; это «проявит новые черты духовного проявления человечества (как русская музыка или русский роман)» (Дневник. 23 марта 1920) [8, с. 41]. К настоящему времени большие достижения именно в этих областях, связанных с духов-

ным возрождением народа, полностью подтвердили его прозрения.

Кратко рассмотренные здесь основные идейно-тематические аспекты культурологического наследия В. И. Вернадского требуют дальнейшего, более систематического и критического исследования. В качестве обобщающего вывода отметим, что культурологическое наследие учёного и мыслителя можно рассматривать как органическую часть рус-

ской философии Серебряного века, поскольку оно достаточно чётко вписывается в основные культурологические интенции всей этой традиции: критику сциентизма, линейного представления о «прогессе», обнаружение религиозных истоков культуротворчества, идущий от К. Леонтьева морфизм как стиль мировосприятия и мышления, критику западной цивилизации и прозрение новых горизонтов русской культуры.

Список литературы

1. Вернадский В. И. Дневники 1917–1921. (Январь 1920 – март 1921). Киев: Наукова думка, 1997. 324 с.
2. Вернадский В. И. «Коренные изменения неизбежны...». Дневник 1941 года // Новый мир. 1995. № 5. С. 81–94.
3. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991. 296 с.
4. Вернадский В. И. Письма Н. Е. Вернадской (1886–1889). М.: Наука, 1988. 304 с.
5. Вернадский В. И. Русская интеллигенция и новая Россия // Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М.: Рольф, 2002. С. 568–569.
6. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
7. Вернадский В. И. «Я верю в силу свободной мысли...» Письма И. И. Петрункевичу 1924–1927 гг. // Новый мир. 1989. № 11. С. 192–221.
8. Из дневника В. И. Вернадского // Век XX и мир. 1989. № 6. С. 40–44.
9. Моисеев Н. Н. Вернадский и современность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 3–13.
10. Страницы автобиографии В. И. Вернадского / сост. Н. В. Филиппова. М.: Наука, 1981. 350 с.

References

1. Vernadskii V. I. Dnevniky 1917–1921. (Yanvar' 1920 – mart 1921). Kiev: Naukova dumka, 1997. 324 s.
2. Vernadskii V. I. «Korennyye izmeneniya neizbezhny...». Dnevnik 1941 goda // Novyi mir. 1995. № 5. S. 81–94.
3. Vernadskii V. I. Nauchnaya mysl' kak planetnoye yavlenie. M.: Nauka, 1991. 296 s.
4. Vernadskii V. I. Pis'ma N. E. Vernadskoi (1886–1889). M.: Nauka, 1988. 304 s.
5. Vernadskii V. I. Russkaya intelligentsiya i novaya Rossiya // Vernadskii V. I. Biosfera i noosfera. M.: Rol'f, 2002. S. 568–569.
6. Vernadskii V. I. Filosofskie mysli naturalista. M.: Nauka, 1988. 520 s.
7. Vernadskii V. I. «Ya veryu v silu svobodnoi mysli...» Pis'ma I. I. Petrunkevichu 1924–1927 gg. // Novyi mir. 1989. № 11. S. 192–221.
8. Iz dnevnika V. I. Vernadskogo // Vek KhKh i mir. 1989. № 6. S. 40–44.
9. Moiseev N. N. Vernadskii i sovremennost' // Vopr. filosofii. 1994. № 4. S. 3–13.
10. Stranitsy avtobiografii V. I. Vernadskogo / sost. N. V. Filippova. M.: Nauka, 1981. 350 s.

Статья поступила в редакцию 5.03.2014.



УДК 008
ББК 71

Елена Валериановна Дробная,
аспирант,

*Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул.Александро-Заводская,30)
e-mail: lena-168@mail.ru*

**Иконографический канон и философское обоснование его репрезентации
в творчестве современных православных художников**

Статья посвящена актуальной проблеме преемственности культуры. Автор считает, что в русле решения этой проблемы закономерным становится обращение современных авторов к православному канону: посредством репрезентации духовных смыслов иконографического канона в своём творчестве они способствуют сохранению культурной традиции, решению проблемы «отцов» и «детей» (в том числе преодолению конфликта интерпретаций между культурными поколениями, обусловленного прерыванием религиозной традиции в нескольких поколениях людей), формированию аксиологической системы общества. Автор рассматривает философские истоки (исихазм) возникновения и существования канона в православной иконописи. Исихазм включает в себя понятие синергичности творчества, предполагающее уподобление человека Творцу посредством реализации творческих способностей личности. Автор обращается к трудам русских философов, которые дают теоретическое обоснование синергичности светского творчества и возможности включения духовных смыслов канона в живописные произведения (уровни «божественного», «священного» и «мирского» языка канона), рассматривают проблему интериоризации канона. В качестве иллюстрации христианского (православного) представления о синергичности как неперенном свойстве художественного творчества и возможности включения духовных смыслов иконографического канона в художественные произведения в статье приводятся работы современных православных художников Павла Рыженко и Кирилла Киселёва. Эти художники, используя в своём творчестве духовные смыслы русской иконы, не только воспроизводят духовное наполнение религиозного канона, но стараются адаптировать его для восприятия современниками, поскольку выраженный средствами живописи духовный смысл канона становится более понятным современному зрителю.

Ключевые слова: исихазм, канон, синергия, репрезентация, интериоризация, духовные смыслы, православные художники.

Elena Valerianovna Drobnya,
Postgraduate Student,

*Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: lena-168@mail.ru*

**Iconographic Canon and Philosophic Grounding of its
Representation in the Creativity by Modern Orthodox Artists**

The article is devoted to the vital problem of culture continuity. The author considers that the retrospection of modern authors to orthodox canon is becoming natural in this sphere: they help to preserve cultural traditions, solve problem of generation gap (including overcoming the interpret conflict between cultural generations, which is determined by the interruption of religious tradition in the several people generations), form axiological system of the society by representation of iconographic spiritual senses canon in their works. The author investigates philosophical sources (hesychasm) of canon origin and its existence in orthodox icon painting. Hesychasm includes a concept of synergetic creation, which supposes the human's possibility to conform into the God by realization of his own talents. The author turns to works of the Russian philosophers and finds theoretical grounds of sophisticated synergetic creation and possibility to include canon's spiritual sense in the art paintings (there are levels of "divine", "sacred" and "human" language of canon). Also philosophers examine the problem of canon interiorization in their works. The author touches upon works of modern orthodox artists Pavel Ryzhenko and Kirill Kiselyov to illustrate the

Christian (orthodox) idea of synergetic creation as an essential feature of artistic creation and opportunity to include spiritual sense of iconographic canon into art works too. These artists use spiritual senses of the Russian icon in their work. They try not only to reproduce religious canon's spiritual meaning but to adapt it for contemporaries' perception. In this way canon's spiritual sense becomes clearer and easier for understanding by modern audience.

Keywords: hesychasm, canon, synergism, representation, interiorization, spiritual senses, orthodox artists.

Определяющей чертой культуры является преемственность. По мнению Э. А. Шулеповой, культура «... вся проникнута историей, которая воспринимается человеком на основе собственного культурного опыта, ... базирующегося на культурном наследии поколений и его трансляции» [8, с. 6]. Российская культура, традиции, народный быт формировались на основе религиозных верований (прежде всего, православии), наполнявших их духовными смыслами. Созданная за годы насильственной секуляризации светская культура, в которой искусство в значительной степени вытеснило религию (претендуя на её духовные функции), при феноменологическом исследовании открывает внутри себя сохранившиеся духовные смыслы культуры религиозной.

Это делает актуальным исследование творчества целого поколения современных художников, которые своим творчеством проповедуют боговдохновенность таланта, наполняют работы идеациональными смыслами, почерпнутыми в православной традиции. Обращение современных православных художников в поисках духовных смыслов переключается с мнением В. Лепехина об универсальности понятия «икона» для определения «всей полноты православного ... миропонимания и мировидения, богослужения и искусства, православной церковной жизни и «оправославленного» быта: ... всё – икона, всё – иконично» [2, с. 5]. Икона, таким образом, представляет собой не какой-либо единственный аспект православного вероучения, а выражает национальную духовность как таковую, помогает консолидации поколений и возрождению приоритетной духовной составляющей общественного сознания.

Основой теории иконописания, обоснованием иконописного канона стал исихазм («исихия» в переводе с греческого означает «внутренний мир, тишина, уединенное место») – философское учение, зародившееся в IV в. среди египетских и палестинских анахоретов. У самих исихастов нет произведений, посвящённых искусству, поэтому влияние их учения на изобразительное искусство про-

слеживается посредством влияния косвенно. Тем не менее, византийские и русские иконы представляют собой проповедь исихастского пути. Ключевыми понятиями исихазма стали преображение (обожение человека посредством стяжания Святого Духа, подобное Преображению Иисуса Христа на горе Фавор, непосредственное претворение «тварной падшей» природы человека в природу Божественную) и синергия, понимаемая как особое со-работничество, со-действие свободной воли человека и Божественной благодати, посредством реализации творческих способностей личности делающая человека со-творцом, подобным Великому Творцу [3].

Обращавшийся к проблемам христианской этики и эстетики философ кн. Е. Н. Трубецкой (конец XIX – начало XX вв.), главной проблемой творчества которого стал вопрос о смысле человеческой жизни, ответ на этот вопрос видел в синергии иконы. Противостоять всеобщему злу, проявившемуся в утверждении в обществе практического безбожия, «возведении биологической необходимости в этическое начало», расшатывании нравственных устоев, утрате ценности жизни и личности человека, по мнению религиозного философа Трубецкого, может только мысль, высказанная «отдалёнными нашими предками ... то были не философы, а духовидцы». Речь идёт о «видении иной жизненной правды и иного смысла мира», в деятельной любви к Богу, со-работничестве с Ним [5, с. 197].

Синергия иконы Е. Н. Трубецкой рассматривал посредством архитектурности, состоящей в подчинённости иконы архитектурному замыслу храма, неотъемлемой частью которого она является. Православный храм, по мнению автора, также есть синергичное преодоление «хаотического разделения и вражды мира и человечества», объединение всего тварного мира: «и ангелов, и человеков, и всякого дыхания земного» [5, с. 200]. Архитектурность иконы особенно заметна в многофигурных иконах и иконах деисусного чина, которым свойственны впечатление неподвижного покоя и тесная группировка пер-



сонажей вокруг «некоторого архитектурного центра, совпадающего с центром идейным», что выражается в удлинении человеческих фигур, изменении их пропорций, повторении изгибами фигур изогнутых линий свода храма и стремлении их к центральному образу Христа: «неподвижные или застывшие в позе поклонения пророки, апостолы и святые, собравшиеся вокруг Христа ... превращаются в «камни живые, устрояющие из себя дом духовный» (1 Петр. 2, 4–5) [5, с. 206].

Подобную группировку персонажей мы можем наблюдать в картине П. Рыженко «Благословение Сергия» (2005), относящейся к циклу, посвящённому художником Куликовской битве. Все персонажи полотна Рыженко физически склоняются, придвигаются к фигуре Сергия Радонежского, которая является композиционным центром картины. В подчёркнуто аскетичном образе Преподобного Сергия исихастская духовность прорывается в мир земной, преображает его, делает чище и совершеннее. Кроме того, более высокое расположение фигуры Сергия Радонежского позволило художнику включить в художественное полотно зрителей, которые как бы продолжают собой круг дружинников, склонившихся перед благословляющим их Преподобным. Эта «включённость» отражает идею «соборного объединения, которое должно победить хаотическое разделение и вражду мира и человечества» [5, с. 200]. П. Рыженко неоднократно заострял внимание на том, что цель его творчества – «всколыхнуть в людях генетическую память» посредством обращения к бесспорным моральным авторитетам [4].

Широкое обращение философов к проблеме существования канона в текстах светской культуры наблюдалось в конце XIX – начале XX вв. Это время, названное Серебряным веком, стало периодом философской рефлексии над проблемами культуры. Тогда же были определены приоритеты, на которые должна была опираться культура: духовность и национальная православная традиция.

В статье «Заветы символизма» (1910 г.) Вяч. Иванов определил суть богословия иконы и символа: метафизическое постоянство первообраза требует канонического изображения, словесного или визуального. Это, с одной стороны, определяет необходимость их закрепления канонами, а с другой – обязательность наличия «внутреннего канона» в сознании художника. Интериоризация канона (как свободное признание «иерархического порядка реальных ценностей») делает канон не внешней, а единственно возможной вну-

тренней, содержательной формой, раскрывающейся художнику как откровение и «тайновидение» [1].

Отец Павел Флоренский определил канон как необходимую составляющую основу творчества, как символ, реализующийся на трёх уровнях – божественном, священном и мирском. По Флоренскому, иконографический канон – это, во-первых, духовная онтологическая реальность («божественный язык»); во-вторых, – это собственно икона в её идеальной гармонизации композиционного, графического и цветового канонов («священный язык»); и, в-третьих, «мирской язык», представляющий собой светское осмысление канона, допускающее даже его формальное, без интериоризации, существование (что обосновывает возможность репрезентации духовных смыслов иконы, определяющих иконографический канон, в культурологических текстах) [6, с. 534–561]. Последнее обосновывает возможность репрезентации духовных смыслов канона в произведениях светской культуры.

Прерывание религиозной традиции в нескольких поколениях людей в России создало конфликт интерпретаций между культурными поколениями и сделало необходимым адаптирование духовных смыслов иконы в современном культурном тексте. Хотя на проблему непонимания духа иконы современниками кн. Е. Трубецкой указывал ещё в начале XX в. в своей работе «Умозрение в красках»: «...лики святых в наших древних храмах потемнели ... потому, что стали нам чуждыми...» [5, с. 201].

Примером репрезентации духовных смыслов иконы может служить картина К. Киселёва «Ярмарка» (2004). Декоративная, живая, ярко передающая атмосферу народного веселья и раскрывающая особенности русского характера через бытовой жанр, «Ярмарка» – идиллическая панорама русского праздника. Над всем этим радостным раздольем расстилается, освящая праздник, православный город. На две условные части – «мир дольний» и «мир горний» – делит картину мост, образ связи между разными точками сакрального пространства, между небом и землёй. «Мир дольний» – это ярмарка, расположившаяся на льду реки под мостом. «Мир горний» – это аллегория Небесного Иерусалима, которая полностью состоит из храмов. Их светлые купола и стройные колокольни устремляются свечами к лазурному небу, по которому плывут облака и кружат голуби. Символ присутствия Святого Духа, голуби, связывают все части и планы картины. Это полотно отражает преимущен-

ность творчества современного художника К. Киселёва, его духовную связь с работами русских художников конца XIX – начала XX вв., например, с красочными, мажорными, близкими народному искусству кустодиевскими «ярмарками», «масленицами», «деревенскими праздниками». Своим главным долгом К. Киселёв считает создание образа «современной Святой Руси». Слова Кирилла Киселёва напоминают зрителям о назначении человеческого таланта, синергичности творчества: «Культура – от слова "культ"». В ней главное – чему ты служишь. Сила твоего таланта – это не добродетель сама по себе. Это только сила, данная Богом. Грань между добром и злом очень тонка, её можно увидеть, только если ты живёшь по заповедям Божиим» [7].

Для современных православных художников прошлое, возросший интерес к изучению исторического опыта, характерный для всех сфер общественной жизни, становятся основанием для творчества, в котором духовный опыт поколений пронизывает и смысл, и форму произведений, становясь интегрирующим обществом элементом. В репрезента-

ции духовных смыслов иконы современные православные художники видят предпосылки для преодоления «раскола» в отношениях современного общества с религией и Церковью и возможность формирования ценностной системы российского общества в целом, поскольку икона включает в себя и транслирует аксиологические ценности, воспринимаемые обществом как безусловные добродетели: чистоту, смирение, почитание родителей, искренность, неприятие греха... Постигание символики иконы происходит прежде всего эмоционально, но красота и истинный смысл иконографии открывается только тому, кто «умеет видеть». Перед обществом стоит задача научить людей видеть символы иконы, понимать её духовные смыслы. Это может помочь современному человеку ответить на вопрос о назначении его жизни, цели земного существования. Утрата понимания духовных смыслов иконы чревата утратой не только культурных ценностей, но и самоидентификации нации в целом. В этом случае всё многообразие тысячелетней русской культуры станет непонятным и чужим, а, следовательно, и ненужным.

Список литературы

1. Иванов Вяч. Заветы символизма. URL: http://www.rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/vol2/01text/01papers/2_370.htm (дата обращения: 13. 01.2014).
2. Лепахин В. В. Икона и иконичность. СПб.: Успенское подворье Оптиной пустыни, 2002. 399 с.
3. Наделяева Е. П. Традиции исихазма в русской средневековой культуре: автореф. дис. ... канд. культурол. М., 2004. 19 с.
4. Рыженко Павел. Сайт о русском художнике. URL: <http://xn----7sbgmbf3aevlbr7l.xn--p1ai/75-pavel-ryzhenko-iskusstvo-eto-lish-stupeni.html> (дата обращения: 30.01.2014).
5. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М.: Прогресс–Культура, 1993. 400 с.
6. Флоренский П. А. Христианство и культура. М.: АСТ, 2001. 672 с.
7. Цыганкова М. Н. В культуре главное – чему ты служишь // Русский вестник. 2009.
8. Шулёпова Э. А. Наследование как реальный процесс сохранения прошлого в культуре // Фундаментальные проблемы культурологии. Т. 6. Культурное наследие: от прошлого – к будущему. М.: Новый хронограф, 2010. 376 с.

References

1. Ivanov Vyach. Zavety simbolizma. URL: http://www.rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/vol2/01text/01papers/2_370.htm (data obrashcheniya: 13. 01.2014.)
2. Lepakhin V. V. Ikona i ikonichnost'. SPb.: Uspenskoe podvor'e Optinoi pustyni, 2002. 399 s.
3. Nadelyaeva E. P. Traditsii isikhazma v russkoi srednevekovoi kul'ture: avtoref. dis. ... kand. kul'turoi. M., 2004. 19 s.
4. Ryzhenko Pavel. Sait o russkom khudozhnike. URL: <http://xn----7sbgmbf3aevlbr7l.xn--p1ai/75-pavel-ryzhenko-iskusstvo-eto-lish-stupeni.html> (data obrashcheniya: 30.01.2014).



5. Trubetskoi E. N. Umozrenie v kraskakh. Vopros o smysle zhizni v drevnerusskoi religioznoi zhivopisi. // *Filosofiya russkogo religioznogo iskusstva XVI–XX vv. Antologiya*. M.: Progress–Kul'tura, 1993. 400 s.
6. Florenskii P. A. *Khristianstvo i kul'tura*. M.: AST, 2001. 672 s.
7. Tsygankova M. N. V kul'ture glavnoe – chemu ty sluzhish' // *Russkii vestnik*. 2009.
8. Shulepova E. A. Nasledovanie kak real'nyi protsess sokhraneniya proshlogo v kul'ture. // *Fundamental'nye problemy kul'turologii*. T. om 6. Kul'turnoe nasledie: ot proshlogo – k budushchemu. M.: Novyi khronograf, 2010. 376 s.

Статья поступила в редакцию 4.02.2014

УДК 24 + 572. 9
ББК 86. 35 + 63. 5

Сэсэгма Гэндэновна Жамбалова,
доктор исторических наук, доцент,
Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук
(670047, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6)
e-mail: zhambalovas@yandex.ru

Народный буддизм и сангарил у бурят

Задача статьи – исследование актуальной малоизученной проблемы, которая имеет важное значение в теории и практике. Народный буддизм и традиция коллективного чтения молитв в домах мирян, сангарил, никогда не привлекали внимание других исследователей. В статье девять гипотез, они проверены взаимодополняющими достоверными источниками и позволяют прийти к обоснованным выводам. Народный буддизм в современной Бурятии, с одной стороны, сохраняет коренные характеристики, с другой, несмотря на глобальный рост образовательного уровня населения, выявляет недостаточный объём религиозных знаний у населения. Последователи буддизма в Бурятии представлены тремя группами: по этническому признаку, по религиозной самоидентификации, практикующие. Первые две группы выявляют нечёткость в массовом сознании религиозных дефиниций, недостаточный уровень знания основных постулатов буддизма (символика «трёх драгоценностей, значение образа ламы и др.). На этом фоне ярко выделяется пласт практикующих буддистов, в современном бурятском сельском социуме это в основном пожилые женщины, участвующие в сангариле. Эти постоянно пополняемые группы людей способствуют межпоколенной трансляции основных постулатов буддизма. Практикующие буддисты с буддийским духовенством способствуют дальнейшему возрождению религии. Сангарил – инновационная религиозная практика народного буддизма, возникла в целях сохранения буддизма в СССР и активизировалась в России. Материалы статьи могут быть полезны Буддийской традиционной Сангхе России, для простых мирян и специалистов.

Ключевые слова: буряты-миряне, народный буддизм, «три драгоценности», Цзонхава, лама, сангарил, практикующие буддисты.

Sesegma Gendenovna Zhambalova,
Doctor of History, Associate Professor,
The Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
(6 Sakhyanova St., Ulan-Ude, Russia, 670047)
E-mail: zhambalovas@yandex.ru

Popular Buddhism and Sangaril Ritual of Buryats

The aim of this article is to study vital but not well investigated problem that is important from theoretic and practical points of view. Popular Buddhism and the tradition of joint reading at prayers' homes, sangaril have never attracted the attention of researchers. Nine hypotheses are put forward in the article, they have been tested by a number of reliable and complementary sources and have allowed coming to valid conclusions. Popular Buddhism in modern Buryatia preserves its fundamental characteristics, but on the other hand, despite of the global rise of educational level of the population, we can reveal insufficient volume of religious knowledge among population. Followers of Buddhism in Buryatia are presented by three groups: ethnic Buddhists, Buddhists by religious identity, and practitioners. The first two groups reveal the vagueness of religious definitions in the mass consciousness, lack of knowledge of the basic tenets of Buddhism (symbolism of "the three jewels", the value of Lama and others). Against this background, the group of Buddhist practitioners stands out in the modern Buryat rural society, mostly elderly women, often involved in sangaril. This group of people that is constantly replenishing, promotes intergenerational transmission of basic postulates of Buddhism. Buddhist practitioners with the Buddhist clergy contribute to further revival of religion. Sangaril is the innovative folk



religious practice of popular Buddhism that appeared in the USSR in order to preserve Buddhism and it increased significantly in Russia. The article might be useful for BTSR (Buddhist Traditional Sangha of Russia), ordinary laymen and specialists.

Keywords: lay Buryat people, popular Buddhism, “three treasures”, Tsonkhapa, lama, sangaril, Buddhist practitioners.

Задача статьи, третьей из серии, – исследование взаимосвязанных вопросов: специфика народного буддизма у бурят и *сангарил*, как одно из его проявлений. Их рассмотрение актуально на фоне всплеска религиозности в постсоветское время, когда религия, включающая в себя свод моральных норм, типов поведения, обрядов, культовых действий, становится частью повседневной жизни. Народный буддизм и традиция коллективного чтения буддийских молитв мирянами (сангарил) никогда не привлекала внимание других исследователей. Последнее утверждение правомочно, несмотря на то, что известная монография о ламаизме в Бурятии [11], содержит раздел о популярном вероучении ламаизма. Здесь «популярное вероучение» – термин не тождественный понятию народный буддизм, однако эта работа в некоторой степени явилась методологической основой статьи и предоставила важные материалы. В статье идёт речь о народном буддизме бурят, который как все подобные не может создать секты, в смысле подразделения или вероисповеданий [20, с. 195].

Мной уже проводились исследования народного буддизма, получены результаты и открыта перспектива дальнейших исследований [3; 4]. Данная статья рассматривает тему на новом уровне. Исследуемые в ней факты могут иметь важное значение в теории и практике. Здесь на основе достоверных источников конкретизируется понятие народный буддизм, выдвигаются гипотезы, которые позволяют прийти к обоснованным выводам.

В одной из моих статей было дано определение народного буддизма адекватно народному православию, подчеркивалось, что понятие «народный» по отношению к религии характерно для всех конфессий мира и не является чем-то новым [5, с. 87]. Такой подход не был ошибочным. Рассуждая о простонародных формах буддизма, которые всегда имеются наряду с догматическими течениями, О. О. Розенберг отмечает: «Буддизм в этом отношении <...> не отличается от христианства и других религиозных систем, которые совершенно также представляются разбитыми на формы догматические, доступные только образованному духовенству, и популярные, приспособленные к уровню массы верующих» [20, с. 203].

Народный буддизм бурят, как и народные формы других мировых религий, обусловлен многими причинами. Здесь, как определяет в отношении японцев О. О. Розенберг, и «наклонность народа к шаманству» [Там же], такое положение соответствует бурятским реалиям. Главное же представляется в том, что классификация Цзонхавы даёт определение мирянина как человека низшего не только по сословному положению, но и по интеллектуальным и моральным качествам, поэтому вероучение буддизма преподносится в объёме, не предполагающем ознакомление с религиозно-философским учением буддизма [11, с. 84].

Википедия даёт следующее определение народному буддизму – это религиозные буддийские представления, распространённые вне монашеской общины, среди мирян, исповедующих буддизм. Включает в себя, помимо традиционных канонических воззрений, добуддийские местные верования, а также упрощённое изложение принципов буддизма, адаптированное под уровень знаний верующих, не искушённых в сложных философских построениях [14].

С. Б. Филатов и Р. Н. Лункин выявили, что из всех существующих подходов наибольшие цифры численности религиозных общин даёт этнический принцип, хотя более содержателен критерий религиозной самоидентификации или культурной религиозности. Они считают, что человек, относящий себя к определённой религиозной традиции, не обязательно разделяет её вероучение, участвует в её таинствах и обрядах, является членом религиозной общины. В то время как собственно уровень религиозности – это численность практикующих верующих [22]. Исходя из этой методологической установки, можно выделить три группы буддистов: по этническому принципу, по религиозной самоидентификации (культурная религиозность), практикующие. Правомочно выдвинуть гипотезу, она здесь первая, о том, что критерием оценки воцерковленности человека, в данном случае буддиста, может явиться адекватное понимание им триратны – «трёх драгоценностей» (*гурбан эрдэни*) буддийской доктрины, символа веры буддиста. Восприятие Будды как учителя и проводника, его дхармы, как закона, а сангхи, как сообщества единомыш-

ленников, является неперенным атрибутом буддийского мировоззрения [21].

Современным бурятам всех трёх групп буддистов близок и понятен Будда. Что касается дхармы, как универсального закона бытия, открытого Буддой буддийского учения, то в соответствии с программой религиозного спасения мирян они должны знать следующее: понятия о бренности жизни и смерти – неизбежном конце всего живого; моральное совершенствование как основное средство избавления от страданий в плохих перерождениях; вручение всего своего существа (тела, мысли и слова) покровительству «трёх драгоценностей» [11, с. 97].

В современном бурятском обществе заметно стремление молодых образованных мирян не согласиться с такой установкой, что обусловлено, скорее всего, незнанием основных постулатов религии. Одним из упущений Буддийской традиционной сангхи России (БТСР), по мнению участников одного из бурятских форумов, является отсутствие публичных лекций по буддийской философии, каковые активно проводятся другими буддийскими организациями. На вопрос журналиста хамбо-лама Д. Аюшеев отвечает: «К сожалению, к философии восприимчивы не более 10 процентов верующих, остальные 90 процентов приходят в дацан решать свои житейские проблемы» [12]. На самом деле он умолчал о том, что почитание ламы и вера в него избавляют верующего от необходимости изучения доктрины, накопления религиозных заслуг и добродетелей. От мирянина требуется только вера в святость лам. Воспитание слепой фанатичной веры в духовенство является главной целью вероучения ламаизма [11, с. 85].

Буддийская традиционная Сангха России, с одной стороны, не желает следовать инновациям других буддийских течений, активно обучающих паству. С другой, она предпринимает некоторые меры по разъяснительной работе. Таковым является форум «"Прямой диалог" с руководством БТСР», где служители культа поясняют правомочность общины: сангха появляется при наличии четырёх гелонгов, в БТСР их гораздо больше, поэтому это подлинная сангха, объект почитания и накопления добродетели. Хорошее отношение к сангхе и ламам приносит весомые плоды, а плохое наказуемо. Здесь приведены обязательные предписания для мирян: следует почитать даже символы монашества, не бранить и не презирать монахов и тех, кто обладает лишь отличительными признаками монаха; никогда не смотреть на них как на

врагов, подразделяя «вы и мы»; почитать их как драгоценность сангхи [17].

Насколько адекватно интерпретируется классическое определение сангхи, как общины хранителей знаний и мастерства, которые из поколения в поколение следуют путём Будды? Априори допустим, что большинство верующих мирян конца XIX – первой половины XX в. правильно понимали символику «трёх драгоценностей». Профессиональное общение с различными слоями населения позволяет утверждать, что этот показатель у современных бурят намного ниже, несмотря на глобально возросший образовательный уровень. Проведённый мной экспресс-опрос подтверждает эту вторую гипотезу. Большая часть опрошенных городских буряток, родившихся в первой половине XX в., с высшим образованием, довольно часто посещающих дацаны в целях получения жизненных благ, решения житейских проблем или проведения заупокойных служб, вообще не знают и не слышали о «трёх драгоценностях» или «гурбан эрдэни», другая, меньшая часть не знает, что такое «три драгоценности», слышали словосочетание «гурбан эрдэни», но затрудняются объяснить его символику.

Эти гипотезы дополним новыми, позволяющими глубже охарактеризовать современное состояние народного буддизма у бурят. Итак, третья гипотеза – можно констатировать, что современная трактовка профанами одной составляющей «трёх драгоценностей», а именно сангхи, отличается от классической. Малосведущие люди, относящие себя в силу этничности к буддистам, символ веры, вероятно, воспринимают как общину вообще буддистов. Это выявляется в беседах с людьми. Кроме того, сам факт названия буддийской общины, БТСР, может восприниматься как сообщество всех буддистов России. Также на официальном сайте БТСР имеется список местных религиозных организаций, внесённых в реестр Министерства юстиции РФ, все они называются «Местная религиозная община буддистов» (МРО). По данным на 20 августа 2010 г. в республике Бурятия их 24, в Забайкальском крае – 7, в Иркутской области – 6 [2].

Четвёртая гипотеза – в бурятском буддийском обществе произошла заметная деформация в осознании личности ламы, который также входит в число трёх драгоценностей и как член сангхи, и как Учитель [17]. Практикующие буряты демонстрируют слепое почитание лам, называют их *ламахай*, *ламбагай* (батюшка). Это обусловлено тем, что в ламаизме лама концентрирует все



достоинства и функции двух остальных драгоценностей. Он непосредственно руководит религиозным спасением мирян, так как будды и бодхисаттвы недоступны для простых верующих. Исследователями выявлен культ ламы, основанный на воспитании веры в личность конкретного ламы, в котором воплощаются и тело, и мысль, и слово Будды. Это закреплено в ламаистской молитве *Этигел*, символе веры, который начинается со слов «Верую в ламу» [11, с. 103]. В классическом варианте сохраняется следующая последовательность: «Верую в Будду, верую в дхарму, верую в сангху» [там же, с. 102].

Цзонхава развил учение о ламе, которое выдвигает культ буддийского духовенства на центральное место. Его основное положение «лама есть будда» пронизывает догматику и обрядность, монастырское образование и популярное вероучение ламаизма и определяет специфику ламаизма как самостоятельного направления буддизма [там же, с. 81]. Конечно, Цзонхава, создавая учение, имел в виду лам высших степеней, трижды посвящённых гелонгов.

Начиная с 1930-х гг., культ ламы, безусловно, претерпевает кризис. Исторические перипетии внесли коррективы в сам образ ламы, многие из них уже не монахи-отшельники, отошедшие от всего мирского, но и последователи религии уже не те дореволюционные буряты. Имеется ряд научных публикаций, отмечающих грубое отношение современных лам к прихожанам [13 и др.]. Определённый стереотип взаимодействия буддийских священников и паствы возник, скорее всего, в 1980–2000-е гг. Здесь много причин, главная из них – это смена поколений и лам, и прихожан. Кроме того, он базируется, с одной стороны, на осознании ламством их исключительного положения в соответствии с доктринами ламаизма, а с другой, на незнании мирянами их особого доктринального статуса.

Мир дацанов и буддийских священников достаточно прозрачен. Имеется мнение, выложенное на бурятском форуме, полностью подтверждающее наш тезис: «Последние свидетели блеска бурятского ламства дожили до начала 80-х гг. К концу 90-х гг. выдвинулось новое поколение лам <...>. На страну обрушилась волна новой страсти к религии, и эти люди кинулись с головой в бурный процесс восстановления церкви. Всё в них противоречиво. <...> Им не хватает мудрости и отрешённости, воспитания и, подчас, образования» [15].

Разновременные тибетские источники демонстрируют постепенное понижение требований к ламам, достигшее таковой нормы к XIX в. Они же объективно признают, что не всякий лама может быть достойным носителем и проводником учений буддизма. В массовой буддийской литературе имеются мотивы изобличения невежества и корыстолюбия лам. В то же время в ней имеются тезисы, смягчающие противоречия между идеальным ламой, «перевоплощением будды», и реальным, далеко не безупречным. Выискивание погрешностей в облике и поведении ламы считается наиболее тяжёлым грехом, который квалифицируется как проступок и грех по отношению к самому будде [11, с. 104–105].

БТСР во главе с хамбо-ламой Д. Аюшевым проводит работу по воспитанию нового поколения лам. Об этом немало объективных свидетельств на бурятском форуме, посвящённом портрету хамбо-ламы Д. Аюшеева. Например, одно из них: «Мне нравится его желание воспитать новое поколение лам, прошедших школу Гоман-дацана в Индии. <...> Их подготовка на порядок выше, чем у нынешнего поколения лам. И то, что хамбо сделал учёбу одним из главных приоритетов сангхи, это правильно» [15]. Профессиональный уровень буддийского духовенства, без сомнения, сказывается на качественном уровне веры прихожан, определяет специфику народного буддизма, ибо самостоятельное занятие религией и совершенствование духовной природы объявляется делом бессмысленным и заранее обречённым на провал [11, с. 24].

На фоне всего выявленного выше возникает резонный вопрос, как практически реализуется в повседневной жизни мирян народный буддизм? В 1969 г. Р. Е. Пубаев создал совершенно объективный реестр востребованности ламаизма простыми бурятами. Учёный пишет, что вероучение ламаизма в Бурятии сводится к пяти пунктам: признание и почитание Будды как бога, который создал буддийскую религию, указал путь к освобождению от страданий и оказывает помощь верующим в их повседневной жизни; вера в то, что благополучие ламаистской церкви, веры и верующих зависит от покровительства богов – гениев-хранителей, как богиня Лхамо, докшиты Жамцаран и др.; почитание грядущего, пятого после Шакьямуни, будды Майтреи, пришествие которого на Землю восстановит величие буддийской религии, мир и благоденствие среди людей; почитание Цзонхавы как второго будды и основателя ламаизма; положение о том, что праведная жизнь

в этом мире и совершение богоугодных дел обеспечат верующим счастливое перерождение в будущей жизни и даже перерождение в царстве блаженства Сукхавади, где восседает будда Амитаба [18, с. 139].

Далее, проводя своеобразную ревизию понимания народом буддийских догматов, он объективно отмечает, что верующие вряд ли понимают молитвы лам в дни Сагаалгана, посвященные 15 чудотворным деяниям Будды, главное внимание они уделяют молебствиям, имеющим отношение к их земной жизни и будущему перерождению. Мольбы верующих сводятся к достижению благополучия в жизни и нирваны после смерти, это молебствия в честь трёх гениев-хранителей мира-сансары; Эрлик-хана, высшего судьи душ умерших; гения-хранителя дацана, покровителя местности; восьми докшитов – грозных гениев-хранителей мира, религии, семей, благополучия хозяйства, жизни детей и т. д. Квинтэссенцией сознания верующих является поклонение и молитва «трём драгоценностям» [там же, с. 140, 142].

Интересно, насколько изменяется в постсоветском пространстве религиозная наполненность народного буддизма. В 2012 г. В. М. Митыпов отмечает, что большинство прихожан приходят в дацан не ради службы, а для совершения каких-то ритуалов и решения конкретных жизненных проблем, что приводит к тому, что многие прихожане воспринимают веру как магию. Такое положение исследователь объясняет преобладанием в числе верующих 1990-х гг. неопитов, имитирующих стиль поведения людей старшего поколения, сохранивших буддизм как веру и образ жизни в советское время [13, с. 35]. В наблюдении есть интересные нюансы, здесь выявлен пласт людей, имитирующих поведение носителей народного буддизма. Показано редуцирование даже не веры, а стереотипов поведения в буддийской церкви.

Можно утверждать, что выявленные Р. Е. Пубаевым знания и практики в современном бурятском обществе присущи только глубоко верующим практикующим людям, остальным они малодоступны, то есть налицо регресс. Такое положение позволяет выдвинуть следующую, пятую, гипотезу: в современном возрождающемся бурятском обществе можно констатировать, с одной стороны, многократное увеличение по сравнению с советским временем количества людей, относящих себя к буддистам, а с другой, заметное снижение количества практикующих буддистов.

С. Б. Филатов и Р. Н. Лункин при анализе численности буддийских объединений столкнулись со сложностями: по их мнению, в буддизме отсутствует представление об обязательной для каждого почитателя Будды религиозной практике; отнести к буддистам нельзя даже по критерию посещения богослужений, так как написать записочки о здравии и упокоении в дацан часто приходят и православные русские и те, кто параллельно исповедует шаманизм [22].

Приведённые материалы и их анализ позволяют выдвинуть ещё одну важную, шестую гипотезу. На общем фоне всех буддистов особый пласт составляют практикующие буддисты, в современном бурятском сельском социуме это простые люди, в основном женщины, читающие молитвы индивидуально у себя дома и коллективно в определённые дни (8, 15, 30 дни лунного календаря), а также по приглашению в домах односельчан на семейных обрядах, обычно погребальных. Их, без сомнения, нужно отнести к категории глубоко верующих людей, активно пропагандирующих наиболее распространённые постулаты буддизма: символы «трёх драгоценностей», почитание ламы, правила поведения в дацане и т. д. Они активно помогают в экономической и хозяйственной подготовке больших буддийских хуралов, принимают необходимое участие в богослужениях. Именно эта категория людей наряду с буддийским духовенством способствует дальнейшему возрождению буддизма в Бурятии.

Своеобразную причастность мирян к дацанским богослужениям можно наблюдать в Иволгинском дацане во время малых, будничных и больших, праздничных хуралов. Всегда есть небольшая группа людей с чёткими, это обычно пожилые люди или принявшие постриг *шабгансы*, читающие молитвы одновременно с монахами, а главное, совершающие руками сложные буддийские мудры. Известно, что во время внедацанских богослужений (обо и др.) ламы привлекают в помощь знающих стариков и старушек. Это подтверждает материал 2004 г. от информанта из с. Галтай Мухоршибирского р-на Е. Д. Дашинимаевой, 1936 г. р.: «Моя бабушка взяла обеты и стала *шабганса*, она прожила восемьдесят шесть лет. Они, *шабгансы*, имеют право сидеть рядом с ламами. Лама удивлялся на обо, что у нас в селе нет *шабгансы*, некого ему посадить рядом с собой, чтобы помогал читать. Когда молитвы читают или обряды проводят, обязательно надо рядом с ламой кого-то посадить. <...> Лама сказал, что в Кижинге *шабганса* много, они ря-



дом с ламой садятся и читают молитвы. Есть обряды, когда нельзя было ни говорить, ни есть» [8, с. 148]. Обряд, упоминаемый в конце рассказа – это трёхдневное *маани*, довольно распространённый обряд, проводимый ламами по приглашению в домах мирян.

Р. Е. Пубаев не упоминает о коллективном чтении молитв мирянами в частных домах, о проведении трёхдневных *маани*. Этому, наверно, есть объяснение – в 1960-е гг. они проводились тайно и, безусловно, практиковались в отдельных малых поселениях и имели более узкий ареал распространения. Современные полевые материалы достоверно свидетельствуют об их довольно частом проведении в вышеуказанных районах с 1930-х гг. Если в литературе нет описания сангарила, то имеется научное описание трёхдневного *маани*. Главным для исследуемой темы является вывод, к которому пришли исследователи: «Ламаизм фактически позволил закрытому монастырскому обряду для духовенства перейти на бытовой уровень, он совершается в упрощённом и сокращённом порядке. <...> Верующие здесь – не пассивные сторонние зрители, а участники ритуальной игры – таинства буддийского спасения» [11, с. 211]. Это единственное, найденное мной в литературе утверждение, близкое к пониманию современного сангарила.

На протяжении многих лет мной наблюдаются и фиксируются картины коллективного чтения мирянами буддийских молитв – сангарила и трёхдневных *маани* в современных домах Еравнинского, Заиграевского, Кижингинского, Мухоршибирского, Хоринского р-нов РБ. Имеются сведения о проведении сангарила в сёлах Хурамша и Иволга Иволгинского р-на. Вначале 2000-х гг. в Кяхтинском районе мной зафиксировано отсутствие сангарила. Есть такие же свидетельства 2012 г. в Джидинском районе. Исследования данного вопроса в других районах Бурятии не проводились. Видно, что коллективное чтение молитв распространено в основном в районах расселения хоринских родов, куда буддизм проник чуть позднее, чем в южные приграничные районы Бурятии: «Третий очаг распространения буддизма в Бурятии сформировался в середине XVIII в. в Хоринском ведомстве» [9, с. 34]. В дальнейшем в этом регионе происходит активное развитие сети дацанов. Полевые наблюдения свидетельствуют о высокой степени религиозности хоринских бурят, об этом достоверно свидетельствуют интерьеры домов, где главенствует божница, зафиксированные рассказы о повседневной и праздничной жизни простых,

особенно пожилых людей, активная работа поселенческих буддийских общин. Хотя хамбо-лама Д. Аюшеев неоднократно высказывался об особой религиозности селенгинских бурят: «Хоринские буряты лучшие в литературе и искусстве, иркутские сильны в бизнесе и политике, а селенгинские в буддизме» [1].

Полевые материалы свидетельствуют, что коллективное чтение молитв сангарил возникло под руководством мужчин, в основном лам, вернувшихся из лагерей и ссылок. Можно выдвинуть седьмую гипотезу о том, что сангарил получил широкое распространение в указанных выше районах, потому что возвращающимся из ссылок ламам не разрешали поселяться в приграничных районах (Кяхтинский, Джидинский, Селенгинский). Обычно местом их нового поселения был Еравнинский район, как наиболее удалённый. Возможно, если даже они возвращались в родные края, там из-за близости границы был сильнее контроль.

Есть слой верующих буддистов, не только не знающих что такое сангарил, но и не принимающих эту форму чтения молитв. Г. Б. Тудинова, уроженка Джидинского р-на, говорит: «Я никогда не слышала раньше о сангарил. Только в Иволге в 2004 году, когда сюда переехала, услышала, узнала. <...> Обычно люди приглашают эту группу женщин в свои дома, где они молитвы буддийские читают. <...> Я у одной бабушки из этого коллектива спросила: “Когда вы стали делать сангарил?” Она сказала, что такая традиция пришла из села Хурамша Иволгинского района. <...> Сангарил – это коллективное чтение буддийских молитв (*маани*). Иногда ламы говорят, что по усопшему надо *мянган* *маани* читать (тысячу молитв), и вот их приглашают. Женщины ходят по домам, по людям, собирается много людей. А я считаю, что не обязательно по чужим домам читать. Читай у себя дома и называй имя человека, которого надо поминать» [7, с. 128–129]. Кстати, такая традиция практикуется у старообрядцев. Правда, это делают специальные люди, например, в с. Десятниково Тарбагатайского района это была уставщица А. П. Чистякова [8, с. 360].

Согласно восьмой гипотезе, коллективное чтение молитв получает распространение в поселениях, обычно, благодаря активной деятельности одного или нескольких его жителей под руководством ламы или знающего старика. Например, в ул. Галтай Мухоршибирского р-на «... всех к сангарилу привела, организовала проведение <...> Дашинамаева, 1936 г. р. Она была первая. Был дедушка из Хошун-Узура, наизусть читал, а

они переписали на бурятский манер и начали читать» [там же, с. 148]. Сегодня сангарил в основном женское занятие, являющееся неотъемлемой частью их повседневной жизни. К женщинам пожилого возраста постоянно присоединяются всё новые поколения пенсионеров. Однако это довольно ограниченное количество людей.

6 марта 2004 г. мы с Н. Игауз оказались в доме, где в связи со смертью деда приглашённые девять женщин читали сангарил [8, с. 147–148]. Б.-М. Л. Дугаров, 1975 г. р. поясняет: «В нашем доме проводятся поминки со дня смерти деда Лыгдена <...>. Обычно поминуют на сорок девятый день и в год. Женщины села пришли, мы их пригласили, чтобы они почитали молитвы – сангарил. <...> Сангарил у нас проводится уже лет пятнадцать-семнадцать. Есть общественные вещи для проведения сангарила – икона *Арьябала*, бурхан, *хадак*, 108 лампад, красный шелк» [там же]. В каждом поселении, где проводится сангарил, в общественном пользовании обычно имеется набор необходимых ритуальных предметов. Такое я наблюдала в с. Можайка Еравнинского р-на в 1998 г. В с. Кусоты Мухоршибирского р-на на сангарил собираются до двадцати женщин. Одна из них из Улан-Удэ привезла для чтения 60 экземпляров книги «Этигэл» [там же, с. 147–148, 153].

На достоверных источниках мной ранее выдвинута гипотеза, здесь она девятая, актуальная и сейчас: коллективное чтение буддийских молитв – сангарил возникло в отсутствие дацанов, как реакция на акты воинствующего атеизма, как своеобразное тайное движение верующих в СССР, активизировавшееся в возрождающейся России [5]. Подобная традиция тайного чтения молитв в домах характерна и для русского населения Бурятии, особенно для старообрядцев [8, с. 248 и др.]. Инновация в течение XX в. стала традицией для определённых районов Бурятии. Инициаторами важного для духовной жизни села движения выступили ламы старой школы и глубоко верующие старики, которые передали свои знания женщинам.

По мнению ламы Т. Д. Доржиева из Ацагатского дацана, до 1930-х гг. сангарила не было: «Мой дед на молочно-товарной ферме руководил двадцатью доярками, и всех доярок силой своего авторитета заставлял читать сангарил в 1939–40-е гг., перед началом и во время войны» [4, с. 201]. В с. Ацагат Заиграевского р-на до настоящего времени женщины села совершают в домах коллективное чтение буддийских молитв сангарил в соот-

ветствии с буддийским лунным календарем и по просьбе односельчан. Ацагат – моноэтничное бурятское село, почти все советское время бывшее отделением колхоза, совхоза [4].

Приведённые выше утверждения нуждаются в дополнительной проверке. В поисках сведений о бытовании или отсутствии практики сангарила в среде центральноазиатских буддистов, а именно у кочевников-скотоводов в более раннее время перечитаны дневники путешественников, где зафиксирована повседневная жизнь монголов. Обращает внимание факт большой роли буддизма в тяжёлой, скудной на события жизни номадов. Н. М. Пржевальский пишет в 1870-х гг.: «... ламаистское учение пустило здесь такие глубокие корни, как, быть может, ни в одной стране буддийского мира» [16, с. 80]. Эти материалы в достаточной степени могут быть отнесены к большому кругу бурят конца XIX – начала XX в.

Мной не найдено письменных доказательств бытования коллективной формы чтения молитв мирянами в досоветское время. Более того, П. К. Козлов пишет, правда, о Монголии: «Самое учение Будды разделяется на три части: высшее, среднее, низшее. Изучать то или другое учение и, следовательно, усваивать его себе человек может только после принятия соответствующих обетов; не приняв же посвящения читать священные книги почитается греховным. Это положение, всецело соблюдаемое у современных монголов-буддистов, служит одной из главных причин, по которым монголы принимают на себя духовное звание и посвящают ему своих детей ещё в младенчестве. Не будучи посвящён, ребёнок не имеет права читать священных книг, а, следовательно, не только готовится к высшим ступеням священства, но и знает основательно правила своей религии» [10, с. 62–63].

Всегда была прослойка истинно верующих людей, которая в условиях государственного атеизма создала новые формы реализации религиозной обрядности. Не случайно именно женщины под руководством отставных лам старой школы взяли на себя роль защитников и хранителей буддийской религии. О. О. Розенберг, опираясь на предания об учителе Шакьямуни, считает, что буддийский метод пропаганды таков, что он может быть донесён до каждого своим особым способом. Поэтому буддизм процветает среди самых разнообразных народов. Он пишет: «... буддистом, при том убеждённым буддистом, может быть и простой кочевник, и философ, и учёный монах, и мирянин. Основы



учения буддизма могут быть изложены так, что с ними согласится каждый. Но форма изложения будет неодинакова. <...> Истина одна, но для разных людей нужно о ней говорить разными словами» [19, с. 7–8].

Хамбо-лама Дамба Аюшеев: в интервью 2009 г. на вопрос «Какие буддийские практики вы можете порекомендовать мирянам?» ответил так: «Хамбо Лама Итигэлов говорил: «Незамедлительно, с этого дня, начинайте практику десяти благих деяний». Речь идёт о благих деяниях для мирян: не убей, не укради и так далее – всё, что связано с человеком, с его мыслями, с его умом. Я бы пожелал, чтобы люди занимались этой практикой, особенно те, кто живёт в городе» [23]. Как видно, предложений заниматься чтением буддийских молитв он не вносит. В то же время он даёт характеристику верующего буддиста: «Верующий ощущает присутствие божества и хоть раз в сутки думает о нём. А человек, который раз в год ходит в дацан, на что может рассчитывать? По своей сути буддизм – это свободная религия, и каждый приходит к ней сам. Просто нужно знать, что существуют ад и рай, а жизнь бессмертна» [23].

Довольно типичные биографические материалы позволяют создать портрет верующей бурятки. Ханда Галсановна Нимаева, шабганса, полумонашеское имя Галсан-Нима (1878–1966) из улуса Улзар Джидинского района каждое утро сама ходила к ручейку, чтоб принести воду для божницы, в пяти чашках зерно ставила. В 1951 г. стала ежедневно делать земные поклоны, простираясь всем телом (*нунажа мурго*). Потом за ней другие сельчане стали молиться таким же образом в её доме [7, с. 93, 108, 110]. Материалов о таких людях у меня собрано много, что обусловлено спецификой работы этнолога, поиски этнофоров обычно приводят к практикующим верующим людям – наиболее ценными информантами, хранителями народной памяти являются воцерковленные люди.

В одной из моих статей на основе принципиально новых методологических установок по идентификации современной интеллигенции, на основании проведённого анализа достоверных полевых и биографических ма-

териалов обнаружена в современном бурятском сельском социуме интеллигенция нового формата – практикующие буддисты-миряне, не имеющие стандартного высшего образования, а также специального буддийского [6]. Эта прослойка людей и женщины, участвующие в сангариле, без сомнения, являются фундаментом, на котором базируется народный буддизм в Бурятии.

Таким образом, в статье приводятся девять гипотез, выдвинутых для выявления специфики народного буддизма у бурят. Они проверены целым рядом взаимодополняющих достоверных источников и позволяют прийти к следующим обоснованным выводам. Народный буддизм в современной Бурятии, с одной стороны, сохраняет коренные характеристики, а с другой, несмотря на глобально возросший образовательный уровень населения, выявляет недостаточный объём религиозных знаний у населения. Народный буддизм в постсоветское время имеет распространение у трёх групп современных бурят: буддистов по этническому признаку, по религиозной самоидентификации (культурная религиозность) и практикующих буддистов. Первые две группы выявляют нечёткость и размытость в массовом сознании религиозных дефиниций, недостаточный уровень знания основных постулатов буддизма (символика «трёх драгоценностей, образ ламы и др.), как прямое наследие атеистической идеологии СССР. На этом фоне ярко выделяется особый пласт практикующих буддистов-мирян, в современном бурятском сельском социуме это простые люди, в основном женщины, нередко участвующие в сангариле. Эта категория людей постоянно пополняется неофитами, что создаёт условия правильной межпоколенной трансляции основных постулатов буддизма в объёме, необходимом для ординарного последователя учения Будды. Эти люди наряду с буддийским духовенством способствуют дальнейшему возрождению буддизма в Бурятии. Сангарил – инновационная религиозная практика народного буддизма возникла в СССР в целях сохранения буддизма и значительно активизировалась в возрождающейся России.

Список литературы

1. Белобородов С. Так сказал Хамбо лама. URL: <http://ulan.mk.ru/article/2014/01/22/973438-tak-skazal-hambo-lama.html> (дата обращения: 12.03.2014).
2. Буддийская традиционная Сангха России. Официальный сайт. Дацаны сангхи. URL: <http://sangharussia.ru/datsans/> (дата обращения: 05.04.2014).

3. Жамбалова С. Г. Буддизм в повседневной жизни бурят-мирян // Мир буддийской культуры: наследие и современность: мат-лы III Междунар. симпозиума (3–5 ноября 2010 г.). Чита: Экспресс издательство, 2010. С. 253–259.
4. Жамбалова С. Г. Село Ацагат – частичка обновляющейся России // Гуманитарные исследования Сибири в контексте обновления историографических практик: мат-лы Всерос. науч.-практ. семинара. Братск: БрГУ, 2010. С. 195–203.
5. Жамбалова С. Г. О народном буддизме в современной Бурятии // Гуманитарный вектор. 2011. № 2 (26). С. 87–93.
6. Жамбалова С. Г. О специфичности современной бурятской интеллигенции // Гуманитарный вектор. Сер. «Философия и культурология». 2012. № 3 (31). С. 229–239.
7. Жамбалова С. Г. Реминисценции кочевого образа жизни на фоне повседневных практик советского и постсоветского времени (устная история Г. Б. Тудиновой). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 148 с.
8. Жамбалова С. Г., Игауэ Н. Калейдоскоп: этнографические картинки XX – начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. 412 с.
9. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1990 гг. / под общ. ред. Н. Г. Очировой (Н. В. Абаев, Э. П. Бакаева, У. П. Бичнлдей, Ц. П. Ванчикова, С. Ю. Лепехов, Т. М. Сажалова). Элиста, 2011. 392 с.
10. Козлов П. К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. М., Петроград: Гос. изд-во, 1923. 678 с.
11. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев [и др.]. Новосибирск: Наука, 1983. 235 с.
12. Махачкеев А. Вперед к «золотому веку». 27.02.2009.. URL: <http://mk.burnet.ru/index.php> (дата обращения: 17.03.2014).
13. Митыпов В. М. Буддийская церковь России: религиозный ренессанс 1990-х гг. // Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии: сб. ст. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. 160 с.
14. Народный буддизм. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 09.03.2014).
15. Пандидо Хамбо-Лама Аюшеев. URL: <http://www.buryatia.org/modules.php> (дата обращения: 17.03.2014).
16. Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. Трёхлетнее путешествие в восточной нагорной Азии. М.: ОГИЗ, 1946. 333 с.
17. «"Прямой диалог" с руководством БТСП». URL: <http://www.buryatia.org/modules.php> (дата обращения: 06.04.2014).
18. Пубаев Р. Е. Пережитки ламаизма в быту и сознании бурятского сельского населения // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей и становлении новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири: материалы науч.-практ. конф., 22–26 ноября 1966 г., г. Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1969. С. 138–145.
19. Розенберг О. О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Петербург, 1919. 72 с.
20. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Труды по буддизму. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1991. 295 с.
21. Триратна. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 09.03. 2014).
22. Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. URL: http://www.religare.ru/2_20662.html (дата обращения 08.04.2014).
23. Хамбо-лама Аюшеев. Интервью 2009 г. URL: <http://www.buddizm.ru/hambo-lama-damba-ayusheev-intervyu-2009> (дата обращения 12.03.2014).

Referebces

1. Beloborodov S. Tak skazal Khambo lama. URL: <http://ulan.mk.ru/article/2014/01/22/973438-tak-skazal-hambo-lama.html> (data obrashcheniya: 12.03.2014).
2. Buddiiskaya traditsionnaya Sangkha Rossii. Ofitsial'nyi sait. Datsany sangkhi. URL: <http://sangharussia.ru/datsans/> (data obrashcheniya: 05.04.2014).



3. Zhambalova S. G. Buddizm v povsednevnoi zhizni buryat-miryar // Mir buddiiskoi kul'tury: nasledie i sovremennost': mat-ly III Mezhdunar. simpoziuma (3–5 noyabrya 2010 g.). Chita: Ekspres izdatel'stvo, 2010. S. 253–259.
4. Zhambalova S. G. Selo Atsagat – chastichka obnovlyayushcheisya Rossii // Gumanitarnye issledovaniya Sibiri v kontekste obnovleniya istoriograficheskikh praktik: mat-ly Vseros. nauch.-prakt. seminar. Bratsk: BrGU, 2010. S. 195–203.
5. Zhambalova S. G. O narodnom buddizme v sovremennoi Buryatii // Gumanitarnyi vektor. 2011. № 2 (26). S. 87–93.
6. Zhambalova S. G. O spetsifichnosti sovremennoi buryatskoi intelligentsii // Gumanitarnyi vektor. Ser. «Filosofiya i kul'turologiya». 2012. № 3 (31). S. 229–239.
7. Zhambalova S. G. Reministsentsii kochevogo obraza zhizni na fone povsednevnykh praktik sovetskogo i postsovetskogo vremeni (ustnaya istoriya G. B. Tudinovoi). Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2013. 148 s.
8. Zhambalova S. G., Igaue N. Kaleidoskop: etnograficheskie kartinki XX – nachala XXI v. v ustnykh rasskazakh narodov Buryatii. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2010. 412 s.
9. Istoriya buddizma v SSSR i Rossiiskoi Federatsii v 1985 – 1990 gg. / pod obshch. red. N. G. Ochirovoi (N. V. Abaev, E. P. Bakaeva, U. P. Bichnidei, Ts. P. Vanchikova, S. Yu. Lepekhov, T. M. Sazhalova). Elista, 2011. 392 s.
10. Kozlov P. K. Mongoliya i Amdo i mertvyi gorod Khara-Khoto. M., Petrograd: Gos. izd-vo, 1923. 678 s.
11. Lamaizm v Buryatii XVIII – nachala XX veka. Struktura i sotsial'naya rol' kul'tovoi sistemy / G. R. Galdanova, K. M. Gerasimova, D. B. Dashiev [i dr.]. Novosibirsk: Nauka, 1983. 235 s.
12. Makhachkeev A. Vpered k «zlotomu veku». 27.02.2009.. URL: <http://mk.burnet.ru/index.php> (data obrashcheniya: 17.03.2014).
13. Mitypov V. M. Buddiiskaya tserkov' Rossii: religiozniy renessans 1990-kh gg. // Buddizm v obshchestvenno-politicheskikh protsessakh Buryatii i stran Tsentral'noi Azii: sb. st. Ulan-Ude: Izd-vo Buryat. gos. un-ta, 2012. 160 s.
14. Narodnyi buddizm. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki> (data obrashcheniya: 09.03.2014).
15. Pandido Khambo-Lama Ayusheev. URL: <http://www.buryatia.org/modules.php> (data obrashcheniya: 17.03.2014).
16. Przheval'skii N. M. Mongoliya i strana tangutov. Tryokhletnee puteshestvie v vostochnoi nagornoj Azii. M.: OGIZ, 1946. 333 s.
17. «"Pryamoi dialog" s rukovodstvom BTSR». URL: <http://www.buryatia.org/modules.php> (data obrashcheniya: 06.04.2014).
18. Pubaev R. E. Perezhitki lamaizma v bytu i soznanii buryatskogo sel'skogo naseleniya // Voprosy preodoleniya perezhitkov proshlogo v bytu i soznanii lyudei i stanovlenii novykh obychaev, obryadov i traditsii u narodov Sibiri: materialy nauch.-prakt. konf., 22–26 noyabrya 1966 g., g. Ulan-Ude. Ulan-Ude, 1969. S. 138–145.
19. Rozenberg O. O. O mirosozertsanii sovremennogo buddizma na Dal'nem Vostoke. Peterburg, 1919. 72 s.
20. Rozenberg O. O. Problemy buddiiskoi filosofii. Trudy po buddizmu. M.: Nauka. Gl. red. vost. lit., 1991. 295 s.
21. Triratna URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (data obrashcheniya: 09.03. 2014).
22. Filatov S. B., Lunkin R. N. Statistika rossiiskoi religioznosti: magiya tsifr i neodnoznachnaya real'nost'. URL: http://www.religare.ru/2_20662.html (data obrashcheniya 08.04.2014).
23. Khambo-lama Ayusheev. Interv'yu 2009 g. URL: <http://www.buddizm.ru/hambo-lama-damba-ayusheev-intervyu-2009> (data obrashcheniya 12.03.2014).

Статья поступила в редакцию 12.04.2014.

УДК 792(=957):947.084.5/.6(571.6)

ББК 85.3(5 Ко)

Валентина Алексеевна Королева,*кандидат исторических наук,**старший научный сотрудник,**Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока**Дальневосточного отделения Российской академии наук**(690950, Россия, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89)**e-mail: ihae@eastnet.febras.ru***Художественная культура корейцев на Дальнем Востоке
России (вторая половина XIX – первая треть XX вв.)**

В условиях совместной с россиянами деятельности по хозяйственному освоению российского дальневосточного региона на протяжении почти 75 лет (с иммиграции в 1860-х и до депортации в 1937 гг.) у корейцев складывался локальный вариант корейской художественной культуры. Незнание этого феномена актуализирует попытку автора рассмотреть в контексте формирования регионального культурного пространства этапы эволюции художественной культуры корейцев от традиционных фольклорных до новационных авторских форм творческой деятельности и рождения синтетической модели Дальневосточного корейского музыкально-драматического театра.

На основе комплексного (культурологического, исторического и искусствоведческого) подхода автор определяет содержание и динамику творческой деятельности корейцев в периоды императорской России (1860 – февраль 1917 гг.) и политической нестабильности (1918–1922 гг.), обусловившей генезис изучаемого феномена. Особо отмечаемый автором социокультурный сдвиг в период советизации региона определил новую парадигму развития корейской культуры и способствовал рождению корейского музыкально-драматического театра. Корейский театр рабочей молодежи – театр молодых рабочих, успешно перевоплотившихся в драматургов, режиссёров, актёров и музыкантов, явился вершиной и завершающим этапом развития (в связи с неожиданно последовавшей депортацией) локального варианта художественной культуры российских корейцев на Дальнем Востоке. Как «свой», корейский театр стал пространством национально-культурного единения «русских корейцев». И одновременно, будучи в соответствии со стратегией советской власти инструментом идеологического воспитания «в духе своего времени», явился важнейшим «взятелем» основных черт советской идентичности в среде корейцев.

Ключевые слова: диалог культур, музыка, театр, история, корейцы, Дальний Восток России.

Valentina Alekseyevna Koroleva,*Candidate of History, Senior Researcher,**Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Far East Peoples,**Far East Branch of the Russian Academy of Science**(89 Pushkinskaya St., Vladivostok, Russia, 690950)**e-mail: ihae@eastnet.febras.ru***The art of the Koreans in the Far East of Russia (the second half
of the 19th century – the first third of the 20th century)**

In the context of common activities with the Russians in the developing of the Russian Far Eastern region during almost 75 years (since immigration in the 1860s until deportation in 1937) the local variant of the Korean art was formed. This phenomenon being unstudied triggers the author's attempt to gain an insight into the stages of the Korean's art evolution in the context of forming a regional cultural space from the traditional folk to novation individual forms of creative activity and birth of a synthetic model of the Korean musical and drama theatre.

Based on a complex approach (cultural, historical and art) the author defines the content and dynamic of the Korean's creative activity in the periods of the imperial Russia (1860 – February of 1917) and political instability (1918–1922), which stipulated genesis of the phenomenon under consideration. The author specifically notes a socio-cultural



shift during the sovietizing period of the region, which determined a new framework for development of the Korean culture and promoted the birth of the Korean musical and drama theatre. The Korean “TRAM” – theatre of young workers, who turned into successful playwrights, stage directors, actors and musicians – became an apex and a closing stage (due to the unexpected deportation) for the local variant of the Russian Koreans’ art in the Far East. Being a “stand up guy”, the Korean theatre became a space for national and cultural solidarity of “the Russian Koreans”. And simultaneously, being in accordance with the Soviet power strategy an instrument of ideological influence “in the spirit of present times”, it became the most important “architect” of the main features of the Soviet identity in the Korean community.

Keywords: cultural dialogue, music, theatre, history, the Koreans, the Far East of Russia.

История пребывания корейцев в России, насчитывающая сегодня полтора столетия, нашла своё полное отражение в искусстве. С одной стороны, фольклорные образцы и авторские художественные произведения могут рассматриваться исследователями в качестве оригинальной «летописи» российских корейцев, позволяющей существенно дополнить свидетельства архивных документов, научной литературы, периодической печати и других исторических источников. С другой стороны, анализ творческих процессов, инициированных деятельностью российских корейцев в сферах музыки, театра и других видов искусства в течение почти 75-летнего дальневосточного периода способствует более глубокому пониманию особенностей формирования регионального культурного пространства.

Обнаружение неизвестных ранее архивных документов, изучение научной литературы, материалов периодической печати, а также художественных образцов позволило автору выявить новые факты и тенденции в развитии региональной художественной культуры второй половины XIX – первой трети XX века.

Для достижения поставленной цели необходимо рассмотреть не только опыт воссоздания на российском Дальнем Востоке традиционных форм корейской народной культуры, но и появление новых, способствовавших рождению оригинального локального варианта – российской корейской художественной культуры.

Необходимо отметить, что сходство климатических условий, природного ландшафта и безукоснительное следование канонам традиционной жизни корейской общины значительно облегчали процесс приспособления новосельцев к условиям инокультурного окружения на территории, получившей российскую принадлежность по условиям Айгунского договора (1858 г.) и Пекинского трактата (1860 г.). И потому отправление религиозных

ритуалов, воспроизводство и трансляция музыкальных и театральных элементов фольклорных образцов в условиях воссозданного традиционного быта (трудовые, бытовые, лирические, колыбельные исторические и др. песни, корейские музыкальные драмы «пхансори» в исполнении странствующих музыкантов-сказителей «кванде») и проч. виды деятельности переселенцев по воссозданию привычной среды обитания способствовали снятию социального стресса и становились мощным средством культурной адаптации [2, с. 5–6; 3; 4; 5; 11]. Можно заключить, что многообразие форм и жанров художественной практики, экстраполированных из пространства культурной метрополии, органично вошло в орбиту складывающегося со второй половины XIX в. российского регионального культурного пространства.

Несмотря на компактный характер проживания на российской территории – в «корейских деревнях» сельской местности Уссурийского и Приамурского краёв, – главной адаптационной проблемой для корейской диаспоры являлась социокультурная, включающая необходимость овладения русским языком, приобщения к православной религии и культуре. А прибывавшим в поисках работы в дальневосточные русские города (стремительно возникавшие на новой российской территории) требовалось и приспособление к незнакомым условиям проживания в городской среде, где создавались специальные места поселения – Корейские слободки. С массовым принятием корейцами в течение 1896–97 гг. российского подданства, начинается существенно меняться образ жизни корейской диаспоры, возрастает интерес к русской истории и культуре, а также стремление лучше осознать православную веру. В этой связи весьма интересно наблюдение современника рассматриваемых событий: «Они [корейцы – прим. авт.] делают крупные пожертвования на постройку в их селениях церквей и русских школ, стремясь путём религиозного и

умственного развития детей достигнуть сближения с тем из народов, который их приютил» [9, с. 257].

Действительно, в конце 1890-х – начале 1900-х гг. отмечались существенные качественные изменения в сфере школьного образования среди корейских детей Приамурского края, что объясняется весьма важным фактором принятия оседлых корейцев во второй половине 1890-х гг. в русское подданство и набирающим темпы процессом аккультурации многих представителей корейской диаспоры в инокультурной среде. К 1903–1904 уч. г. в крае насчитывалось уже 35 школ против 9 открытых на протяжении 1868–1895 гг.¹

В «Кратком историческом очерке г. Владивостока» Н. П. Матвеев привёл сведения о том, что 5 февраля 1898 г. Корейское общество Владивостока приняло решение об открытии русско-корейской школы [7, с. 261]. В 1900 г. началось строительство Покровской церкви. Из остатков строительных материалов при церкви была построена школа для детей Корейской слободы. В школе обучалось около трёх десятков корейских мальчиков и девочек и несколько детей из русских семей. Как видно, большинство учеников были корейцами, проживавшими в Корейской слободке.

Наиболее одарённые выпускники корейских школ направлялись в учительские и духовные семинарии, обучались за счёт средств, выделяемых сельскими обществами, и затем возвращались в родное село отработать в школе определённый срок. Корейские выпускники учительских и духовных семинарий обычно превосходно владели как родным корейским языком, так и русским. Кроме того, молодые учителя проходили подготовку и в сфере обучения музыке в рамках «церковного пения». В «Хрониках епархиальной жизни» Владивостокской епархии приводятся сведения об устройении ежегодного праздника Рождества Христова. Так, корейские ученики церковных школ начинали празднование пением тропаря «Праздник Рождества Христова» на корейском языке, затем «дети прекрасно декламировали стихотворения и басни и с большим воодушевлением исполняли песнопения на родном языке, что вызвало у многих корейцев слёзы радости». В конце празднования дети «пели молитву за царя и отечество» [12, 14]. В другом случае корреспондентом-священником отмечалось, что учащиеся Кроуновской корейской школы,

руководимые опытным учителем, «довольно стройно пели в хоровом исполнении молитвы «Царю небесный», «Отче наш», «Богородице Дево, радуйся» и «Достойно есть» [8, с. 144–145]. Успешное обучение корейских детей песнопению православной традиции в корейских школах на русском Дальнем Востоке в конце XIX – начале XX вв. можно оценить как наиболее действенную функцию интеграции корейцев в культурное пространство России, а также в качестве одной из форм активного русско-корейского межкультурного взаимодействия и культурной адаптации корейцев.

Приобщение корейских мальчиков и девочек к школьному образованию послужило реализации многих просветительских идей и создавало определённые предпосылки для модернизации традиционного корейского общества и нового взгляда на социальную роль женщины. В условиях проживания в городе, Корейских слободках Владивостока, Хабаровска и др., уже в 1910-х годах в корейских школах началось освоение новых форм досуга в виде вечеров отдыха с театральными инсценировками, декламацией образцов русской и европейской поэзии, исполнениями хоровых и сольных вокальных номеров из репертуара корейской, русской и европейской музыки. Участие принимали не только юноши, но и девушки. А после концертных отделений устраивались танцы, и особое место было отведено не корейским национальным танцам, а вальсу, вновь ставшему популярным в России начала XX века [1].

Необходимо отметить в формирующейся художественной культуре корейцев, оказавшихся в инокультурной среде, нарастающую динамику расширения социально-сюжетного ряда и, соответственно, жанрового диапазона. Так, в дореволюционный период императорской России в песенном творчестве наряду со старинными корейскими народными песнями – трудовыми (земледельческими, кузнецкими, рыбацкими и др.), лирическими, семейными, колыбельными и проч. широкое распространение получили родившиеся на российской территории песни о разлуке с Родиной, «Песня корейского батрака в Приморье», локальный вариант песни «Ариран», маршевые песни бойцов антияпонского освободительного движения за независимость Кореи «Ыйбён». В период политической нестабильности (1918–1922 гг.) среди корейских бедняков получили распространение песни социального протеста и партизанской борьбы против иностранных интервентов на российском Дальнем Востоке, новые лирические песни. Музыкальный анализ песенных об-

¹ Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 35. Л. 123 – об.124, 138 об. – 141, 145 об. – 146.



разцов свидетельствует об усилении тенденции влияния русской культуры на корейскую, проявившуюся в освоении корейцами новых жанров, характерных для русского народного творчества и практики советских композиторов [10, с. 100–120]. Впервые в песенном творчестве появились новые социальные герои – батрак, боец-освободитель, партизан.

В творчестве корейцев на российской территории воплотились все радости и горести, переживания и волнения, будни и праздники простых людей, постоянно обращающихся, с одной стороны, к образу своей исторической Родины – Кореи. А с другой, в новом географическом и социокультурном пространстве – к создаемому новому образу Родины – России, что, в свою очередь, отражает существенную трансформацию художественного мышления корейцев.

Таким образом, становится очевидным, что давно сложившийся обширный традиционный фольклорный репертуар, функционировавший на протяжении второй половины XIX в. – начала 1920-х гг. в формирующемся российском культурном пространстве, активно пополнялся новыми сюжетами и жанрами. Рождение новых образцов творческой деятельности корейцев в российских условиях, обусловленное откликом на острые социально-политическими катаклизмы в Кореи и России начала XX века, а также освоение новых форм, связанное с межкультурными русско-корейскими контактами, появление новых сюжетов и «героев» позволяет сделать вывод о генезисе оригинального локального варианта культуры корейцев – российской корейской художественной культуры.

После окончания Гражданской войны, в процессе советизации российского Дальнего Востока региональная культура находилась в процессе социокультурного сдвига, глубоко затронувшего и её художественную сферу. Великая просветительская миссия искусства, сфокусированная советской властью в ракурсе политической и идеологической пропаганды, оказала существенное воздействие на все слои и социальные группы дальневосточников, включая многочисленное корейское население.

На протяжении почти полутора десятилетий (с 1923 г. до депортации корейцев с территории Дальнего Востока СССР осенью 1937 г.) решались задачи ликвидации неграмотности, женского равноправия и новых взаимоотношений между поколениями в корейской семье. В то же время необходимо напомнить, что в истории культуры и искусства советского периода распространение получи-

ла справедливая оценка 1929 г. как «года великого перелома» или особого рубежа в развитии советского государства и общества. С началом 1930-х гг. процесс огосударствления функций институтов искусства и культуры, жёсткого регламентирования властью всего механизма функционирования художественной культуры, принял необратимый характер. В стремительно разрастающейся культурной революции главной стратегической целью власти было активное формирование новой политической мифологии, направленной на воспитание личности с новым идеологическим мировоззрением – советского человека. Советская власть как Главный Драматург Времени верно и в полной мере оценила мощностные возможности музыки и театра оказывать наиболее сильное воздействие на духовную и эмоциональную атмосферу социальной жизни, и определила важную роль музыкального театра в качестве пропагандиста, просветителя, наставника среди самых широких слоёв многонационального населения страны. И в данном историческом контексте мощный аргумент в виде социально-политического заказа со стороны Власти радикальным образом разрешил назревший вопрос по созданию первого корейского театра: в 1930 г. во Владивостоке был создан корейский театр рабочей молодежи (ТРАМ), передвижная деятельность которого была нацелена на гастрольные выезды по местам проживания и работы корейских колхозников, рыбаков, горняков [6, с. 352–353].

Творческий состав Корейского ТРАМа включил 30 человек, прежде всего, бывших участников театральных кружков – Ён Сёнёна, Ким Дина, Ким Хя Ун, Ли Ги Ена, Ли Хам Дек, Ли Гир Су, Тхай Дян Чун, Цой Гир Чун. Режиссером театра стал Ён Сёнён, директором – Ем Са Ир. Агитационно-пропагандистский репертуар ТРАМа был нацелен на радикальные преобразования в традиционном корейском обществе. И потому первая пьеса «Целина» (режиссёр Ён Сёнён), написанная трамповцами, была ориентирована на «раскорчёвывание» вековых патриархальных предрассудков в среде российских корейцев [2, с. 9].

Активная вовлечённость этого театра в идеологическую борьбу выражалась не только в тематике репертуара и специфике непосредственного сценического воплощения, но и в острой реакции со стороны корейской театральной публики – колхозников, рыбаков, горняков Приморья, долго обсуждавших постановки театра, что превращало собственно театральный факт в важное событие обще-

ственно-политической жизни региона. Но из-за финансовых и материальных трудностей ТРАМ был реорганизован в 1931 г. в корейскую агитбригаду при ЦК профсоюза «Рыбник», который взял на себя расходы по её содержанию. И лишь позже, 9 сентября 1932 г. во Владивостоке, наконец, был вновь создан Корейский театр [6, с. 357–358, 364]. Но ситуация стала постепенно улучшаться с назначением нового директора Виктора Тена и приглашением в 1934 г. талантливого режиссёра Цай Ена, окончившего обучение во ВГИКе в мастерской В. И. Пудовкина, набором труппы из 18 артистов (пятнадцати актёров и трёх актрис)¹. Вскоре театр получил полное название Дальневосточный краевой музыкально-драматический корейский театр.

Необходимость психологической компенсации, эмоциональной разгрузки, позволявшей корейцам пережить тяжелейшие потрясения военного и послевоенного времени, требовали от «феномена» театра стать не только идеологическим инструментом советской власти, но, прежде всего, носителем и выразителем социокультурных «личностных» позиций конкретного общества российских корейцев. Мир большого искусства «театра», должен был наполниться особым искусством «своего театра» что, соответственно, требовало от Корейского театра расширения жанровой концепции.

Молодой творческий коллектив находился в напряжённых поисках собственного пути и прилагал большие усилия, чтобы справиться с этой исторической миссией. Первоочередным делом было формирование репертуара, отражающего и выражающего жизненно важные проблемы российских корейцев, что, в свою очередь, актуализировало проблему зарождения национальной драматургии и её развития в социально-политической атмосфере 1930-х гг. В числе талантливых артистов оказались и будущие драматурги: Ён Сёнён, Тхай Дянчун, Ли Гирсу и Цой Гирчун.

Тематика национальной драматургии, воплощённая в постановках корейского театра в течение дальневосточного периода его деятельности в 1932–1937 гг. включила несколько важных направлений². Актуальной теме национально-освободительной борьбы за освобождение Кореи от японской колониальной зависимости и гражданской войны за установление советской власти на Дальнем Востоке с утверждением героического образа

патриота-борца были посвящены спектакли «Факел Тяньфендона» (драматург и режиссёр-постановщик Ён Сёнён, 1933 г.), «Красный обоз» (драматург и режиссёр-постановщик Ён Сёнён, 1933 г.), «Восточный партизан» (драматург Ким Гичер, режиссёр-постановщик Ён Сёнён, 1934 г.), «Олимпик» (драматург и режиссёр-постановщик Ён Сёнён, 1936 г.), «Рабы» (драматург Тхай Дянчун, режиссёр-постановщик Цой Гирчун, 1937 г.). Пафос эстетики труда советского человека и утверждение социалистического уклада жизни советских корейцев с появлением нового образа героя трудового фронта, передовика-«стахановца» – корейского колхозника, рыбака, шахтёра, рабочего были отражены в спектаклях «Межа» (драматург Тхай Дянчун, режиссёр-постановщик Цай Ен, 1934 г.), «Шкипер Сансеб» (драматург Дин У, режиссёр-постановщик Ён Сёнён, 1935 г.), «Переходящее Красное знамя» (драматурги Тхай Дянчун, Ли Гирсу, Цой Гирчун, режиссёр-постановщик Цой Гирчун, 1936 г.).

Решающее значение для начинающего советского корейского театра имело направление, основанное на преемственности с национальной культурной традицией, по мотивам фольклорных сюжетов и классической корейской литературы XVII–XVIII вв., (но с актуализацией акцентов на протесте против социального неравенства, конфуцианской морали, старого уклада жизни и положения женщины в обществе). Эти проблемы были подняты в спектаклях «Сказание о девушке Чун Хянден» (инсценировка Ли Деннима, режиссёр-постановщик Ён Сёнён, 1935 г.), «Тяньханмонг» («Вечный сон», инсценировка по роману «Золотой Вампир» Цай Ена, режиссёр-постановщик Цай Ен, 1935 г.), «Сказание о девушке Симчен» (инсценировка Цай Ена, режиссёр-постановщик Цай Ен, 1936 г.).

Особое место в репертуаре театра заняли произведения русской советской драматургии с актуальной проблематикой современной жизни советской страны: «Жизнь зовёт» Б. Белоцерковского (режиссёр-постановщик Ён Сёнён, 1936 г.), «Шестеро любимых» А. Арбузова (режиссёр-постановщик Цой Гирчун, 1936 г.), «Любовь Яровая» К. Тренёва (режиссёр-постановщик Е. Баталин, 1937 г.).

Анализ репертуара показал, что корейским театральным коллективом был охвачен самый актуальный спектр драматургической тематики, решавший поставленные временем задачи по художественному и политическому воспитанию корейского населения.

¹ Государственный архив приморского края (ГАПК). Ф.П-1. Оп. 1. Д.241. Л. 9, 15.

² Систематизировано автором на основе анализа источника [2, с. 196–197].



Музыкальное оформление спектаклей неизменно, возлагавшееся на Ли Германа, О, Чераму, придавало спектаклям необходимую эмоциональную глубину и художественную завершенность. В начале 1930-х годов в продолжение развития тенденции влияния русской песенной культуры появляются новые для корейской песенности жанры частушек и свадебных песен и, наконец, жанры песен нового быта, массовых советских корейских патриотических и лирических песен композиторов-песенников Ён Сёнёна, Тхай Ин Су, Пак Ёнджина др., которые играли роль тематических лейтмотивов в театральных спектаклях, становились популярными и далее имели самостоятельную художественную жизнь [2, с. 196–197; 9, с. 107, 108, 110, 113].

Но, поистине этапными для театра стали премьеры двух спектаклей. Постановка «Сказания о девушке Чунхян», отважно предпринятая в 1935 году по сценарию Ли Денни-ма режиссёром Ён Сёнёном в жанре национальной оперы «чхангык», стала своего рода экзаменом на художественную зрелость, профессионализм корейского театра [2, с. 64–67]. А проблему соответствия образцам советского искусства окончательно решила постановка спектакля «Любовь Яровая» по специально подготовленному для корейского театра драматургом К. Тренёвым сценарию и с участием режиссёра Владивостокского театра драмы им. М. Горького Е. М. Баталина, помогавшего корейским артистам в освоении сценического метода К. С. Станиславского [2, с. 110]. По этому поводу Цай Ен вспоминал, «... если спектакль «Сказание о девушке Чунхян» ставил вопрос быть или не быть национальному театру, то спектакль «Любовь Яровая» должен был ответить, сможем ли мы стать настоящим советским корейским театром» [2, с. 111].

Известно, что режиссёрам и актёрам удалось достичь воплощения замысла. И, главное, в обоих случаях, – состоявшийся мощный акт эмоционального и духовного единения исполнителей и публики подтвердил: театр родился! В первом – *национальный корейский театр!* А, во втором, – *советский корейский театр!* Это было долгожданным, и стало важным социальным и культурным

явлением в жизни российских корейцев. Таким образом, можно утверждать, что на протяжении всего 75-летнего пребывания корейцев на территории российского Дальнего Востока (1860–1937 гг.) активное развитие получил локальный вариант художественной культуры российских корейцев.

В то же время, в поисках советской идентичности в течение 1923–1937 гг. художественная деятельность российских корейцев – драматургов, режиссёров, актёров, композиторов, оформителей, а также своей преданной публики сумела реализовать огромный потенциал, аккумулированный явлениями народного уличного театра Востока (кванде), европейской модели французского революционного театра «Синяя блуза» и её советской модели, развитой в форме театра молодых рабочих в создании уникального образца синтетической модели театральной формы – Дальневосточного Корейского музыкально-драматического театра, ставшего высшим достижением российской корейской художественной культуры второй половины XIX – первой трети XX века.

После депортации корейцев с территории российского Дальнего Востока осенью 1937 г., театральный коллектив сумел сохранить свой творческий опыт в условиях новой культурной среды, в Казахстане. Более того, театр продолжает своё развитие. К 70-летию со дня основания Дальневосточного корейского музыкально-драматического театра в августе 2002 г. преемником его традиций – Государственным Республиканским корейским театром музыкальной комедии из казахского города Алматы были предприняты гастроли во Владивосток – на историческую родину. Национальная опера «Чунхян» в новой редакции, (ранее в редакции Ли Денни-ма – «Сказание о девушке Чунхян») и другие спектакли имели большой успех. Возвращение в российское Приморье многочисленных корейских переселенцев и беженцев из Казахстана и других стран СНГ в конце XX – начале XXI вв. возрождает надежду на развитие новой «золотой эры» художественной культуры российских корейцев и воссоздание традиций театрально-концертной деятельности.

Список литературы

1. Вечер в Корейской школе // Далёкая окраина. Владивосток. 1911. 9 янв.
2. Ким И. Ф. Советский корейский театр. Алма-Ата: Онер, 1982. 204 с.
3. Королева В. А. Место и значение музыкальной традиции в обрядовой практике корейцев на Дальнем Востоке России 1860-х гг. – начала XXI в. Историографический аспект // Религиоведение. 2010. № 4. С. 82–90.

4. Королева В. А. Музыкальные элементы общинных обрядов и их влияние на художественную жизнь корейцев на Дальнем Востоке России (1860-х – 1937 гг.)// Религиоведение. 2011. № 4. С. 141–152.
5. Королева В. А. Музыка Дальнего Востока в условиях межкультурного диалога: история и современность// Россия и АТР. 2011. № 3. С. 164–175.
6. Кузнецов М. С. Дальневосточная партийная организация в борьбе за осуществление задач культурной революции (1928–1937 гг.) Томск: Изд-во Томского университета, 1971. 388 с.
7. Матвеев Н. П. Краткий исторический очерк Владивостока. Владивосток: Уссури, 1990. 304 с.
8. Никулин В. Духовные школы и подготовка учителей церковного пения во Владивостокской епархии в первой четверти XX века // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: материалы науч. конференции Дальневосточной государственной академии искусств. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2004. Вып. 9, 10. С. 143–147.
9. Петров А. И. Корейская диаспора в России 1897–1917 гг. Владивосток: ДВО РАН, 2001. 400 с.
10. Тэн Чу. Песенная культура советских корейцев: дис. ... канд. искусствоведения. Алма-Ата, 1977. 180 с.
11. Церковно-школьная хроника. Школьный праздник // Владивостокские епархиальные ведомости. 1904. 1 фев. С. 72.
12. Чжан Чжон Рён, Петров А. И. Корейцы-иммигранты на Дальнем Востоке России 1860–1890 гг. // Россия и АТР. 2001. № 1. С. 65–70.
13. Школьная ёлка // Владивостокские епархиальные ведомости. Владивосток. 1908. 1 фев. С. 82.

References

1. Vecher v Koreiskoi shkole // Dalekaya okraina. Vladivostok. 1911. 9 yanv.
2. Kim I. F. Sovetskii koreiskii teatr. Alma-Ata: Oner, 1982. 204 s.
3. Koroleva V. A. Mesto i znachenie muzykal'noi traditsii v obryadovoi praktike koreitsev na Dal'nem Vostoke Rossii 1860-kh gg. – nachala XXI v. Istoriograficheskii aspekt // Religiovedenie. 2010. № 4. S. 82–90.
4. Koroleva V. A. Muzykal'nye elementy obshchinnnykh obryadov i ikh vliyanie na khudozhestvennyuyu zhizn' koreitsev na Dal'nem Vostoke Rossii (1860-kh – 1937 gg.)// Religiovedenie. 2011. № 4. S. 141–152.
5. Koroleva V. A. Muzyka Dal'nego Vostoka v usloviyakh mezhtsilivatsionnogo dialoga: istoriya i sovremennost'// Rossiya i ATR. 2011. № 3. S. 164–175.
6. Kuznetsov M. S. Dal'nevostochnaya partiinaya organizatsiya v bor'be za osushchestvlenie zadach kul'turnoi revolyutsii (1928–1937 gg.) Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta, 1971. 388 s.
7. Matveev N. P. Kratkii istoricheskii ocherk Vladivostoka. Vladivostok: Ussuri, 1990. 304 s.
8. Nikulin V. Dukhovnye shkoly i podgotovka uchitelei tserkovnogo peniya vo Vladivostokskoi eparkhii v pervoi chetverti KhKh veka // Kul'tura Dal'nego Vostoka Rossii i stran ATR: materialy nauch. konferentsii Dal'nevostochnoi gosudarstvennoi akademii iskusstv. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. un-ta, 2004. Vyp. 9, 10. S. 143–147.
9. Petrov A. I. Koreiskaya diaspora v Rossii 1897–1917 gg. Vladivostok: DVO RAN, 2001. 400 s.
10. Ten Chu. Pesennaya kul'tura sovetskikh koreitsev: dis. ... kand. iskusstvovedeniya. Alma-Ata, 1977. 180 s.
11. Tserkovno-shkol'naya khronika. Shkol'nyi prazdnik // Vladivostokskie eparkhial'nye vedomosti. 1904. 1 fev. S. 72.
12. Chzhan Chzhon Ren, Petrov A. I. Koreitsy-immigranty na Dal'nem Vostoke Rossii 1860–1890 gg. // Rossiya i ATR. 2001. № 1. S. 65–70.
13. Shkol'naya elka // Vladivostokskie eparkhial'nye vedomosti. Vladivostok. 1908. 1 fev. S. 82.

Статья поступила в редакцию 28.04.2014



УДК 008 (5 кит)
ББК 83 000.4

Мяо Хуэй,
аспирант,

*Дальневосточный федеральный университет
(690922, Россия, г. Владивосток, Остров Русский)
e-mail: 13803619456@163.com*

Особенность отражения китайской культуры в рассказах А. Хейдока

В статье проанализированы рассказы русского писателя-эмигранта А. Хейдока. На примере его творчества показано, что русские писатели и поэты, оказавшиеся в Харбине, одними из первых среди русских людей в обыденной жизни, на протяжении длительного времени могли знакомиться с китайской культурой – традициями, обрядами, мифологией, философией. Эта культура нашла своё отражение на страницах их произведений. Фактически Китай стал для них второй родиной, к которой они питали чувства признательности и благодарности за оказанное им гостеприимство. Китайская культура для русских эмигрантов стала во многом объектом удивления и восхищения, подражания и заимствования. Но они не отказывались и от своей, русской культуры, оставаясь русскими писателями и поэтами. В статье доказывается, что китайская культура играла для них дополнительную роль, обогащая их мировосприятие и частично видоизменяя его, дополняя необходимыми для полного развития культуры компонентами. Обогащение содержания произведений способствовало установлению контактов между русскими и китайцами, представителями разных слоев общества. Это позволило русским читателям полнее и глубже постичь красоту китайской природы, своеобразие духа и нравов китайского народа.

В статье используются методы исторического исследования, сравнения и сопоставления, семиотического подхода, абстрагирования и идеализации.

Ключевые слова: Альфред Петрович Хейдок, культура, иррациональная культура, народный обычай, «возвращение», карма.

Miao Hui,

*Postgraduate Student,
Far East Federal University
(Russian Island, Vladivostok, Russia, 690922)
e-mail: 13803619456@163.com*

Peculiarities of the Chinese Culture Reflection in A. Kheydok's Stories

This paper analyses the short stories by Alfred Kheidock, the Russian emigrant writer. His works demonstrate how Russian writers and poets being the first Russians in Harbin emigration adopted Chinese culture, its traditions, customs, mythology and philosophy. Actually, China became their second motherland and they expressed warm gratitude for its hospitality. They admired the Chinese culture, imitated it and borrowed its elements for their literary works. However, being Russian writers and poets they did not forget their home culture. The paper argues that the Chinese culture had become an additional resource for the Russian emigrant writers enriching for them, sometimes even modifying their worldview. This combination of the two cultures helped to maintain contacts between the Russians and Chinese representing different layers of the society, particularly ordinary people.

The author uses historical semiotic approach, methods of comparison, abstraction and idealization.

Keywords: Alfred Kheidock, culture, irrational culture, folk custom, "coming back", karma.

Альфред Петрович Хейдок родился в Латвии в 1892 году в семье, имеющей мастерскую по ремонту машин и сельскохозяйственных орудий. В 1920 году он приехал в Китай и поселился в городе Харбине. В 1929 году был опубликован в журнале «Ру-

беж» его первый рассказ «Человек с собакой», который вызвал большой интерес у читателей. В 1934 году произошла его встреча с Николаем Константиновичем Рерихом, который помог ему опубликовать сборник рассказов «Звёзды Маньчжурии». Этот сборник

упрочил положение А. П. Хейдока в русской литературе эмиграции [1, с. 54]. Произведения А. Хейдока были очень популярны на Дальнем Востоке. Он знал латынь, китайский, английский языки, являлся одним из самых читаемых русских писателей в Китае.

Сборник «Звёзды Маньчжурии» включает шестнадцать рассказов. Тематическая доминанта сборника – художественное исследование культурных традиций народов Востока, преимущественно Китая. Эта тема – общее место для многих писателей, попавших в эмиграции в столь самобытную страну, каким виделся им Китай. Угол зрения в «Звёздах Маньчжурии» специфичен: предмет пристального интереса писателя становится мистическая составляющая восточной культурной традиции. «Звёзды Маньчжурии» являют собой некий сплав духовных культур китайцев, русских, монголов. В сборнике также есть выходы на египетскую мифологию, представления о жизни современного западного человека [5].

Для творчества писателей-эмигрантов, оказавшихся в Китае, характерна одна черта – в своих произведениях они, так или иначе, выражают своё эмоциональное отношение к Китаю: удивление, любопытство, чувства сопричастности к китайской культуре, к традициям, обычаям, чувства сострадания, жалости и уважения к китайскому народу, чувства восторга и восхищения китайской природой – горами, лесами, реками и горными ручьями. Все эти многообразные чувства и эмоционально окрашенные настроения они переносят на страницы своих произведений, где, так или иначе, но присутствует китайская специфика. И это было близко читающей публике, которая, так же как и писатели, оказалась в незнакомой, но такой притягательной для них стране. В полной мере присутствие этих чувств было характерно для произведений А. Хейдока. Но его творчество отличается ещё и тем, что он обращает внимание на мистическую сторону народной культуры Китая – традиций, обычаев, мифов и ритуалов.

В статье будут представлены вниманию читателя два рассказа А. Хейдока – «Шествие мёртвых» и «Три осечки», в чём-то схожие по мотивам и интересам, но отличные по поведению главных героев, сюжету, умонастроениям.

«Шествие мёртвых» – это один из рассказов сборника «Звёзды Маньчжурии», посвящённый китайской культуре, проявляющей себя в похоронной традиции, отражающей традиционное китайское мировоззрение: падающий лист возвращается к корню.

В вечерней прохладе два собеседника – главные герои рассказа сидели на берегу и прислушивались к ленивым всплескам реки. Один из них «я» – это иностранец, по всей вероятности, автор рассказа, другой – старик Хоу, уроженец юга Китая. Он много лет прожил в Хингане, зарабатывая на жизнь выращиванием овощей. Собеседники любовались догорающим закатом, постепенно погружаясь, а вместе с ними и читатели, в тишину окружающей природы, постигая в умонастроении далёкое, смутное, мистическое.

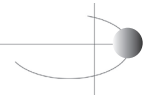
В эту атмосферу скрытого от глаз потустороннего мира А. Хейдок привёл нас, своих читателей, используя приём «туннеля», способ, широко применяемый в традиционной китайской культуре, с помощью которого мыслитель, читатель отвлекается от несущественных моментов жизни для того, чтобы полнее и глубже понять её более значимые, скрытые в обыденности стороны.

По нашему мнению, этот приём в чём-то напоминает метод, используемый в западноевропейской философии, начиная от Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса и до современности, который получил название «метод восхождения от конкретного к абстрактному».

В ходе применения этого метода мыслитель абстрагируется от несущественных, в его концепции, сторон жизни, концентрируя внимание на существенных и необходимых. В европейской традиции этот метод используется рациональным сознанием, утверждая себя на уровне логических связей и отношений. В восточной, китайской культуре не произошло контрарного разделения рационального и чувственного, здесь они представляют собой единое целое, где эмоциональное является естественным дополнением логического, а логическое опирается на эмоциональное как на свою естественную сторону, формируя цельные образы и понятия.

Но вернёмся к нашему анализу рассказа. В ходе разговора оба собеседника, мысленно погружаясь «в иной, лучший мир», начали переходить к теме «возвращения к истокам», размышлять о том, что «падающий лист возвращается к корню».

Через диалог двух человек автор показал нам столкновение двух культур, двух способов мышления и видения мира. В одном случае автор рассказа – «я» как иностранец выражает общее, обыденное, мирское представление о жизни, сложившееся в рамках культуры Запада. В случае высказываний старика Хоу мы имеем более сложное мировосприятие, апеллирующее к скрытым от глаз, потаённым



связям и отношениям, наполненным глубоким символическим смыслом.

Для старика Хоу жизнь есть вечное возвращение, возвращение к началам, истокам, туда, откуда всё произошло и куда всё должно вернуться. Для него жизнь не есть накопление богатств, славы, денег, земли, успеха – всё это быстротечно и мимолётно, преходяще и эфемерно, иллюзорно. Всё это лишь поверхностная сторона жизни, обманчивая и преходящая. А подлинная жизнь – это семья, предки, родители, та деревня, в которой он родился, его «родина», и в эту жизнь каждый человек должен вернуться: «падающий лист ложится к корню».

Здесь обнаруживается конфликт, возникающий из-за непонимания двух культур. Автор рассказа не может понять старого Хоу, который собирается бросить накопленное богатство, изменить существующую жизнь и уехать в родной дом, где ожидают его предки. Для иностранца такой поступок непонятен. Он резонно замечает:

– Мёртвые никого не ждут, Хоу; разве не всё равно, где будет покоиться тело, когда отлетит дух жизни? [6, с. 410].

Для рассказчика, а он православный, христианин, главной ценностью является душа, её бессмертие, тело же тленно и преходяще, оно безразлично, нейтрально для жизни души. Для Хоу главное – единение с предками, а оно возможно только в единстве чувственного и рационального, духовного и телесного.

А. П. Хейдок подробно приводит диалог героев рассказа. Он хочет, чтобы читатели больше узнали о мировосприятии Хоу, его представлениях о жизни и месте человека в ней. Его цель очевидна: он делает это для того, чтобы русские читатели более подробно познакомились с китайскими представлениями о ритуалах, традициях, обычаях, в более широком плане – со всей китайской культурой. В представлении китайского народа, как рассказывает старый Хоу, «живые стремятся к очагам своих родителей – мёртвые также! И даже самые бедные китайские семьи платят всё, что могут, чтобы привезти своих покойников из чужих стран» [6, с. 410]. На протяжении всего рассказа А. П. Хейдок не забывает своего скрытого намерения, которое раскрывается в рассказе Хоу о том, каким образом мёртвые возвращаются домой.

Церемония, описанная в «Шествии мёртвых», о которой рассказывал старый Хоу, один из мифов воскресения. Старый Хоу наивно верил в правду этого мифа и полностью соблюдал традиции и обычаи предков.

Рассказчик, поначалу исполненный недоверия к словам старого китайца, постепенно начинает сомневаться в правильности своего рационалистического мировоззрения. Мирный, спокойный и уверенный тон беседы, стойкая вера Хоу, подкрепляемая гармонией отношений между природой и стариком, всё сильнее влияли на рассказчика. Он начал верить в древнюю китайскую легенду, а вместе с верой стало крепнуть его уважение к древним обычаям и ритуалам.

В конце рассказа складывается ситуация, при которой уже рассказчик верил так же, как Хоу, что в далёкой горной области и поныне мёртвые шествуют среди живых, чтобы почувствовать руку матери на своей голове [6, с. 411].

Казалось бы, что этот рассказ «Шествие мёртвых» отражал только китайское древнее верование, согласно которому после смерти человека дух его возвращается к месту, где жили их предки [4, с. 179]. Но не скрыты ли здесь и определённые раздумья о том, куда должен вернуться дух самого рассказчика-иностранца, где похоронены его предки, где его родина?

В этом случае герой рассказа – «я» выразил не только основное положение китайских народных обычаев – веру и желание вернуться после смерти на родину, в страну предков, но ещё и неясные тоску и пожелание самого автора, а также общее стремление всех странников, живущих на чужбине во многих местах Китая и других стран, со временем, хотя бы перед смертью, вернуться в родные края, на родину, в страну своих предков.

Рассказ «Шествие мёртвых» описывает только обычаи китайского народа, согласно которым все живые – и богатые, и бедные перед своей смертью должны возвратиться домой. Они сделают всё возможное для того, чтобы увидиться со своими пожилыми родителями, братьями, сёстрами, родственниками перед смертью. А если кто-то умрёт за рубежом, независимо от того, далеко или близко, как бы ни была трудна дорога, его родственники должны привезти мёртвого к родному дому, похоронить рядом с умершими родителями, родственниками.

Читателям не трудно заметить истинные намерения автора – показать, что все люди под солнцем, независимо от того, в какой стране, к какой нации, к какой религии они принадлежат, испытывают глубокие чувства к своему родному дому, глубоко любят свою родную землю, своих родителей, и это чувство имеет общечеловеческую природу и ценность.

Ход рассуждений писателя достаточно очевиден – от анализа единичного поведения старика Хоу к исследованию особенного – культуры китайского народа, а затем от особенного – к всеобщему, характеризующему культуру всех людей на планете.

Кроме того, рассказ «Шествие мёртвых» мы можем рассматривать и как ценное этнографическое исследование. В нём записаны сведения об обычае похорон в том виде, в каком они существовали в то время в китайской провинции Гуйчжоу. Этот рассказ сохраняет память об одной из народных традиций.

В коротком рассказе автор сумел скрупулезно описать, как монах бьёт земные поклоны, как посылает заклинания властителю, брызгает священной водой в лицо усопшего, и, наконец, каким образом родственники должны встречать мёртвого.

Это убеждает нас в том, что А. Хейдок хорошо знал местный фольклор, записывая похоронный обряд провинции Гуйчжоу. Он приобрёл новое понимание жизни, проникся новыми настроениями, стал больше ценить повседневность бытия. Автор признается: «мой скептический ум стушевался перед тёмным ликом природы – хранительницы тайн жизни и смерти» [6, с. 411]. Рассказчик попутно отмечает, что много отшельников живёт в горах, потому, что там нет соблазнов и человеку легче следовать по великому пути Дао, ведущему к истине.

В этом признании содержится, возможно, скрытое желание автора – избавиться от мирской суеты и раздора, достичь мира и согласия в душе и, таким образом, найти покой и гармонию отношений в самой жизни, что характерно для мировосприятия, принятого в китайском даосизме.

В своём рассказе А. Хейдок попытался объяснить свой взгляд на мир, на место человека в нём. Он приглашал и читателей задуматься над значением существования человека, руководствующегося принципами общественной жизни. Его рассказ сохраняет практическую ценность и сегодня, потому что за прошедшее время отношение китайского народа к своему родному дому мало изменилось. Так, во время праздника Весны всем членам семьи необходимо обязательно прибыть домой и собраться у родного очага, в кругу родных и близких – это самый типичный пример. Для этого люди упорно работают в течение года, чтобы накопить денег для поездки домой для воссоединения с родными и встречи со старейшинами.

В другом рассказе «Три осечки» А. Хейдок продолжает знакомить читателей с ир-

рациональными формами культуры, в частности, с теми её компонентами, которые присутствуют в буддийской культуре Китая.

Известно, что карма считается одним из важных понятий в буддизме. Буддисты считают, что всё на свете появляется по определённой причине и её действия вызывают определённые следствия. Причинно-следственная связь абсолютизируется и считается самой распространённой в природе и обществе.

За время своей жизни в Китае А. Хейдок интересовался многими явлениями культуры, но особое его внимание привлёк буддизм с его представлениями о текучести, непостоянстве времени, о скоротечности человеческой жизни, подчас понимаемой в мистическом, иррациональном плане. Его рассказ «Три осечки» и является таким произведением, в котором писатель попытался отразить эту неустойчивую сторону человеческого существования, где лишь карма придаёт бытию устойчивость и постоянство.

А. Хейдок считает, что карма является одной из наиболее устойчивых установок буддистской философии, в которую надо уверовать людям. Невозможно понять смысл произведений А. Хейдока, если не принимать во внимание учения о карме. Сюжеты многих его работ строятся с учётом этого базового понятия буддистской философии. Он был убеждён, что никто не может избежать наказания за грехи в этой жизни. Но если у человека сформирована вера в карму, то он будет меньше делать зла или даже совсем будет стараться не причинять несчастий другим существам. Согласно буддизму, даже если человек сможет избежать наказания при своей жизни, в ином, потустороннем мире, его всё же настигнет карма, и он не сможет избежать воздаяния за грехи, за то зло, которое он причинил при жизни. И эту простую, но важную для Хейдока мысль он утверждает во многих своих работах. Страх перед действием безличностной кармы, боязнь загробных страданий за земные грехи заставит людей творить добро и избегать злых деяний, считал А. Хейдок, а значит, будет формировать у них и соответствующую культуру поведения, избавит мир от страданий, бедствий, войн. Как у писателя, у него было много возможностей, чтобы пропагандировать эту идею. В изображении своих героев автор обращается к разным эпохам и разным культурам.

Рассказ «Три осечки» является тем произведением, в котором эти кармические представления писателя стали главной темой повествования, сюжета, поведения и рассуждений героев.



Сюжет этого рассказа представляет собой более сложную ситуацию для понимания чужой культуры. Если в «Шествии мёртвых» описано взаимодействие двух культур, представленных поведением и рассуждениями двух героев повествования, которые, хотя и чужие друг другу, но стремятся к диалогу и общению, а значит, они имеют уже некую основу для взаимопонимания, то в рассказе «Три осечки» отображена более сложная ситуация, связанная, прежде всего, с неоднородным составом участников описываемых событий, персонажей рассказа, и описаны их различные, подчас прямо противоположные, реакции на восприятие чужой культуры.

А. Хейдок описывает героев рассказа, которых очень часто характеризует амбивалентное поведение и различный, подчас противоположный культурный облик. В рассказе описываются люди, подобные главному герою, от лица которого и ведётся повествование. Рассказчик – это человек с высшим образованием, материально обеспеченный, уверенно чувствующий себя в жизни. Или, как говорится о нём в рассказе, это «филолог» по образованию и «аристократ духа» по характеру и жизненным идеалам, который случайно «очутился в этом захудалом отряде вовсе не из нужды, как это может показаться несведущему человеку, а исключительно из-за любви к сильным ощущениям...». В этом нет ничего невероятного, и может быть, завтра он уйдёт «из отряда, чтобы занять достойное место среди себе подобных...» [6, с. 307].

Именно он испытывает любопытство, сочувствие, стремление познать чужую, неизвестную для него культуру, освоить её, сделать, пусть частично, неполно, упрощённо, но своей, приобщиться к ней. Для этого, по крайней мере, он должен её сохранить, не навредить ей, не причинить ей урона, чтобы с ней могли познакомиться не только сегодня живущее поколение, но и их потомки, наследники.

Рассказ начинается прозаически с описания обычных, повседневных чувств, которые испытывает герой произведения, рассказчик, от лица которого ведётся повествование, но он же представляет и авторскую позицию. Такого же рода чувства неоднократно испытывали и сами читатели, и не обращали на них никакого внимания, настолько они были обыденны и рациональны, лишены всяческой значимости, мистики, сакральности.

«Мне безумно хотелось пить» [6, с. 303], – утверждает герой, и невольно ему на ум приходят сомнения. Ведь совсем недавно, когда они проходили китайскую деревушку, ему

даже на ум не пришло желание пополнить свою фляжку чистой водой. И он начинает подзревать о «существовании таинственного дьявола, специально приставленного ко мне, чтобы он пользовался малейшей моей оплошностью и причинял страдания..» [6, с. 303]. А. Хейдок начинает рассказ этим допущением и с самого начала добавляет в содержание элемент некой таинственности, намёк на присутствие неведомой силы, стоящей над человеком, господствующей над ним.

«Я» – главный герой рассказа, в жизни он всегда придерживался морального кодекса, нравственность поведения – его правило жизни, но это и его главное отличие от других лиц, таким его и изобразил А. Хейдок.

У героя и его антипода, антигероя, различные, подчас прямо противоположные, цели жизни.

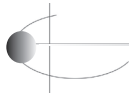
Для героя существует «собственная смутная вера» в страну «Высших Целей», откуда иногда слетали «удивительные мысли» [6, с. 305], и в эту страну, хотя и смутно, неосознанно, он верит твёрдо и убеждённо, и эта смутная вера сопровождает всю его жизнь.

В качестве его спутников, свидетелей и невольных участников разыгрываемой драмы присутствуют другие действующие лица, но с иными правилами поведения. У всех у них есть что-то общее, а именно, у них всех имеются более или менее явные недостатки, ущербность духа и характера.

Эту часть участников описываемых событий представляет солдатская, необразованная масса «волонтёров» (то есть добровольцев, наёмников), «ветеранов», «огарков», «всех вообще войн последнего времени». Для них не существует ничего возвышенного, того, что выходит за границы обыденного понимания и представления. Они руководствуются сиюминутными «желаниями» и «малоправдоподобными заявлениями».

Для них «сознание собственных непростительных ошибок почти загубленной уже жизни совместными усилиями раскрывали врата буйному словоизвержению» [6, с. 306]. В этой группе «разражался вольтаж неудовлетворённых желаний вперемешку с гордыми, но малоправдоподобными заявлениями» [6, с. 306]. Именно для этой части чужие боги предстают в виде «чертей», демонов, нечистой силы, от которой не стоит ничего иного и ждать, кроме опасности и беды.

Именно они оказались участниками авантюры, цель которой – «в бесславной войне прокладывать путь к вершинам власти китайскому генералу, очень щедрому, когда он в нас нуждался» [6, с. 306].



Главному герою противостоят персонажи с иными культурными поисками и ценностями, олицетворением которых и выступает солдат Гржебин.

Между двумя группами персонажей не существует взаимопонимания, доверия, симпатии, сочувствия. Они изначально разъединены.

Посмотрим более пристально на их поведение. Для рассказчика явно не подходит та злобность, с которой антигерой относится к чужой культуре: «Мне не понравилась злобность его замечания: разве смиренные лики Будд не являлись такими же страдающими лицами, как мирные поселяне, которым генеральские войны жарили прямо в загривок?» [6, с. 304].

Эта злобность, нетерпимость, испытываемая Гржебиным к чужой культуре, заставляют измениться и самого рассказчика: «Мои симпатии неожиданно совершили скачок и оказались всецело на стороне задумчивой, со скорбным лицом фигуры в храме: я с трепетом ждал третьей осечки...» [6, с. 305].

И хотя до происшествия, которое вызвало «три осечки», рассказчик был далек от увлечения мистикой, события с участием Гржебина вдруг изменили его отношение к жизни, заставили понимать её как сложное и неоднозначное бытие: «Я не считал себя суеверным, но должен признаться, что в тот момент мне представились убедительными рассказы китайцев о людях, находящихся в отпуске у смерти: они всюду вносят собой дыхание потустороннего, и в их присутствии умирают улыбки...» [6, с. 308].

Это новое понимание заставляет рассказчика быть более внимательным к людям и замечать в их поведении то, что ранее не попадало в поле внимания: после того проклятого дня, когда Гржебину вздумалось продырявить статую в кумирне, с ним что-то случилось: он стал чувствовать себя как бы мёртвым.

Главный герой ещё сомневается в своих предположениях. Он начинает рассуждать о том, что «я и другие, бывшие свидетелями этих сцен, своим необдуманном поведением и намёками наталкивали Гржебина на мысль о своей обречённости, которая в результате превратилась в манию, или же то было наказание, низринувшееся из таинственного мира неведомых сил, за кощунственное поведение по отношению к чужим богам».

Это внезапное озарение вызывает духовный надлом героя, из которого он пытается выйти, уйдя в забвение, в иное состояние сознания, замутнённого алкоголем: «на меня

внезапно навалилась тоска, ностальгия или как ещё её там называют... Последнее для каждого волонтёра равносильно самому категорическому приказанию – пить!» [6, с. 306]. Но эта попытка лишь вызывает череду дальнейших сомнений и прозрений, он всё более уверяется в существовании надмировых сил.

Рассмотрим теперь поведение этих двух различных в культурном отношении персонажей в необычной ситуации, которую мы можем оценивать по-разному, в одном случае рационально, как цепь случайностей, имеющих под собой вполне логически объяснимые естественные обстоятельства, в другом – как действие неких иррациональных, надмировых, чудесных сил.

Внимание А. Хейдока, а значит и читателей, сосредоточено на поведении солдата, который из-за своего кощунственного поведения по отношению к Будде, получил воздаяние ещё при этой жизни. Трагические последствия его возмутительного поведения являются следствием действий потусторонних сил, что склоняет нас, читателей, к их признанию, всё сильнее убеждает в существовании трансцендентного и потустороннего в нашей жизни.

Автор создал образ этого человека для иллюстрации буддистских представлений о действии кармы. Солдат, доведённый до озлобления, до умопомрачения действием жажды, попав в пограничное, трансцендентное пространство, в неистовстве, без малейшего снисхождения трижды выстрелил из винтовки по статуе Будды, сидящего в храме, поднял на неё «меч Дхармы», но не смог нанести вреда.

Интересно сравнение поведения героев рассказа. Оба героя – «я» и Гржебин – одинаково страдали от жажды. Но один из них смог утолить жажду символически, вызвав соответствующий образ в мечтах, в галлюцинации, и, таким образом, смог сохранить контроль над своим поведением. Другой не смог совладать со своим озлоблением и, крайне расстроенный чувством непереносимой жажды, попытался снять его, трижды выстрелив по изображению Будды. Но тем самым он нанёс оскорбление божеству, совершил кощунственный поступок, осуждаемый в самом русском народе.

Это поведение можно рассматривать и в рациональной системе координат, усматривая за всем рациональный, логически просчитываемый смысл, но можно этот эпизод трактовать и в религиозном, мистическом плане. Автор рассказа предпочитает усматривать в этом мистическую, иррациональную сторону



жизни и придавать ей сакральное понимание, убеждая и своих читателей в правильности именно такой трактовки.

Само поведение Гржебина изначально рассматривается им в мистическом, сакральном смысле, которому рациональные объяснения подчинены как высшему проявлению божественного установления. По мере развития сюжета сакральная составляющая рассказа усиливается и это делает её всё более убедительной для читателя.

– Посмотрите! – кричал он, указывая пальцем на уцелевшую в глущи полуразрушенного храма статую Будды, – по этой штуке было выпущено шесть снарядов – сам считал! Все кругом изрешечено, а эта кукла цела – хоть бы хны! [6, с. 305].

Речь Гржебина, нарочито приземлённая, полна неуважения, пренебрежения к религиозным чувствам верующих, желанием оскорбить их, когда он называет статую Бодхисатвы, Будды, «штукой», «куклой», словами, несущими профанный смысл.

Какие бы чувства ни существовали у людей, им должно быть понятно, что если снаряды, разрушив стены кумирни, не смогли нанести вреда статуе бога, это не случайно, что за этим что-то скрывается и к этому надо относиться с вниманием и уважением. Но в случае с поведением Гржебина этого не происходит. Он по-прежнему продолжает показывать своё неуважение и даже пренебрежение к явно выраженной воле божества. По мере развития сюжета, несмотря на то, что сакральная природа явления становится все отчётливее, она повторяется вновь и вновь, это никоим образом не сказывается на поведении Гржебина – его кощунственные выходы продолжают и ещё более усиливаются. Но и наказание, которое последовало за пренебрежительным отношением к воле кумира, поражает своим сакральным, сверхъестественным характером.

Несмотря на уговоры товарищей, Гржебин продолжал делать попытки выстрелить по статуе бога, но все они завершались одинаково – осечка следовала за осечкой, словно все патроны вышли из строя:

– Не трожь чужих чертей! – хриплым басом пытался увещевать его бородач – забайкальский казак, – беду наживёшь!

Но было уже поздно: Гржебин спустил курок. Мы услышали звонкую осечку – выстрела не последовало [6, с. 305].

Но Гржебин полностью потерял контроль за своими действиями, он не слушался уговоров товарищей и продолжал стрелять по

Будде, и всё безрезультатно, оружие дало осечку.

Товарищи пытались остановить его, советовали не трогать чужих богов, в их представлении – «чертей», «демонов», «сил тёмного царства», но он опять выстрелил по Будде, но и этот выстрел закончился ничем – вновь оказалась осечка. Драматизм ситуации усиливается. Уже сам Гржебин начинает осознавать невероятность происходящего, его алогичность, но ничего не может сделать с собой.

Хотя сам он заметно побледнел, но это не от того, что он чувствовал страх из-за своих кощунственных поступков. Он оказался в воле рока, судьбы, чуда, сверхъестественных сил, над которыми он был уже не властен, и противостоять которым не мог... [6, с. 305].

В последний момент Гржебин, ещё сохраняя остатки разума, не веря в происходящее на его глазах чудо, как фаталист в романе Лермонтова «Герой нашего времени», попытался проверить качество патронов на себе, приставив винтовку к груди и выстрелив. На этот раз механизм сработал, и осечки не произошло. Но и этот печальный исход лишь подчёркивает мистическую картину всего происходящего. Рациональное, логическое поведение оказалось бессильным в столкновении с чудом, божественным и сверхъестественным.

Воля бога или чудо, или нечто мистическое, не дали ему избежать наказания: «Гржебин, обливаясь кровью и падая с гримасой на лице, прохрипел: Это был сам чёрт!» [6, с. 306].

Казалось бы, что божественное провидение восторжествовало и справедливость вознаграждена. Но это не так. Возмездие продолжается, продолжает нарастать мистическая часть рассказа, постепенно вытесняя всяческие логические доводы и соображения.

Чтобы придать убедительность этой нарастающей мистической стороне сложившейся ситуации, рассказчик приводит миф о поведении мёртвых, заимствованный из китайской народной культуры: хотя герой рассказа не считал себя суеверным, но он должен был признаться, что в тот момент ему «представились убедительными рассказы китайцев о людях, находящихся в отпуске у смерти: они всюду вносят собой дыхание потустороннего, и в их присутствии умирают улыбки...» [6, с. 308].

Разительным образом изменяется и поведение Гржебина – услышав слова, что «некоторые люди не замечают, что за ними тащится кладбище!» [6, с. 308], на его лице

появилась невыразимая боль. Он взял нож на столе и быстро нанёс себе несколько ударов лезвием, стараясь перерезать горло... Но и на этот раз он также не достиг смерти. Просто это была расплата за вторую осечку. Три осечки должны были иметь три наказания! Так это и произошло, во время ночного боя он был, наконец, убит, но его смерти не было придано никакого сверхъестественного значения.

Кто отвечает за карму? «Происходящая от таинственного мира таинственная сила произвела наказание Гржебину за его кощунственное осквернение божества?» [6, с. 310], или же всё случившееся – результат странным образом соединившихся в одну цепочку случайностей? В начале рассказа мы можем рассуждать и так и так, и у нас нет ещё уверенности в природе происходящего.

С внешней стороны кажется, что автор показывает читателям столкновение двух культур: безумие русского солдата и отрешённая от мирской суеты духовность Будды. Но это не так. Постепенно уверенность в чудесной, мистической природе происходящего получает всё новые и новые подтверждения.

Для этого автор использовал приём введения в рассказ сверхъестественных явлений, в частности, пространства «чистилища», для того, чтобы солдат успел ощутить и вчувствоваться в магию, волшебство, исходящие от изображения Будды, осознал и понял смысл кармы, принял как неизбежное наказание и, в конце, когда он искупил свою вину, встретил собственную смерть. В ходе этого повествования писатель гармонично вплетает в содержание рассказа насущные вопросы современного мира, связанные с духовно-нравственным ростом человечества [3, с. 16].

Возможно, дочитав до этого места, читателям покажется, что автор просто хотел выразить своё понимание сверхъестественной кармы, понятие о которой вошло в китайский буддизм. Но это не так. В конце рассказа автор внезапно обращается к своей культуре, православию. В этом обращении содержится упрёк за её долготерпение и всепрощенчество:

– О Ты, Всепрощающий! Доколе ты будешь переносить поругание Твоих храмов, которые камень за камнем кощунственной рукой растаскиваются на моей родине? [6, с. 310].

В обращении к Христу он выражает беспокойство за судьбу своей Родины, её культуры, выразившееся в осквернении церквей, в разрушении храмов и святынь.

В этом обращении скрывается и упрёк в адрес Всепрощающего, и скрытая и тайная надежда на то, что эти поругания не останутся безнаказанными. Они получат возмездие, и наказание не минует виновных.

Такая необычная концовка рассказа хорошо понятна читателям.

Они легко понимали и принимали близко к сердцу озабоченность автора по поводу сохранности родной культуры, оставшейся там, далеко на покинутой родине. Они, также как и автор, были уверены в том, что рано или поздно, но за содеянное виновных ждёт воздаяние: что посеешь, то и пожнёшь.

Эта уверенность и автора, и рассказчика, и его читателей органическим образом соединяются в единое целое с представлениями об адских муках грешников, заложенных христианской теологией, и чисто светской идеологией возмездия, воздаяния, существующей в буддизме.

Знакомясь с произведениями А. Хейдока, читатели отмечали, что содержание многих его рассказов тесно связано с китайской культурой, с народными обычаями, мифами, верованиями. Даже исторический фон, на котором происходят события, описанные во многих его рассказах, рисует обыденность Маньчжурии, одного из регионов Китая.

Хотя в центре повествования А. Хейдока всегда находятся переживания и осмысление судьбы русского народа, тревога за его настоящее и будущее, вопрос о судьбе России, писатель не может пройти мимо от осознания новой для него реальности – культуры Китая.

Вызывают тревогу некие параллели, которые он обнаруживает в истории России и событиях, которые сотрясают современную жизнь китайского народа: те же разрушения веры, забвение обычаев и обрядов, упадок монастырей, нищета и бесправие народа. И если всё это вызвало гигантские разрушения в России, то невольно закрадывается мысль и о возможном аналогичном будущем, которое ждёт мирный, на первый взгляд, Китай. И если в китайской культуре вслед за разрушением святынь следует возмездие и прижизненное воздаяние святотатцам, то почему мы не должны ожидать аналогичного конца для виновников кощунственных деяний в России?

А. Хейдока постоянно привлекали идеи китайского буддизма и даосизма, в своих произведениях он пытался понять и по-своему проинтерпретировать китайскую философию, ожидая в ней найти ответы на волнующие его вопросы. Поэтому китайская культура стала тем фактором, который придал всему его творчеству индивидуальный и специфически



окрашенный характер. Она питала его новыми образами и идеями, позволяла провести параллели в сравнении культуры и истории России и Китая, обогащала описаниями новых сюжетов, героев и ситуаций. И это стало настолько органичным для его творчества, что многие китайские учёные считают его и подлинно китайским писателем.

Можно утверждать, что А. Хейдок, оставаясь русским писателем по происхождению, по культуре писательского творчества, по приёмам описания и построения сюжетов, выходит за рамки узконационального восприятия жизни, безбоязненно, широко и разнообразно вносит в содержание своих произведений китайскую культуру. В этом его творчество ничего не теряет русского, национального, самобытного, но обогащает, дополняет, конкретизирует его китайской спецификой.

Его работы, с одной стороны, заставляли читателя незаметно попасть в контекст неизвестного им, или малознакомого Китая. А с другой стороны, со стороны китайского читателя, познакомится с мировосприятием русского человека.

Поэтому можно сказать, что А. Хейдок является одним из русских писателей-эмигрантов, которые наиболее полно овладели секретами творчества китайских литераторов.

После Октябрьской революции тысячи русских людей покинули родные места и оказались в изгнании, что стало уникальным и редким явлением в русской и мировой истории. В течение долгого времени, в связи с политической практикой и идеологизацией учебников истории и литературы, в читательской аудитории сложилось впечатление, что все русские люди, волею судеб оказавшиеся за границей, являлись изменниками и «безродными космополитами», забывшими об интересах своей родины – России.

Однако открывая произведения А. Хейдока, мы видим, что это далеко не так. Возьмём ли мы реальную жизнь русской эмиграции за границей, в чужом краю, мы увидим их радость и грусть, гнев и веселье, но все их помыслы, чувства, воспоминания оставались там, далеко, на покинутой ими родине.

Благодаря работам А. Хейдока мы познакомились с разнообразными героями его произведений – в большинстве своём это личности русских эмигрантов, вжились в мир русского зарубежья с его переживаниями, заботами, трудностями, а через них и в мир русской культуры. Мы можем по праву заявить: «У них в душе Россия – это родной очаг жизни и святые края духовной надежды. У всех одинаковое неутолимое затаённое чувство к России» [7, с. 41–42].

В то же время в своих работах писатель не обошёл своим вниманием и философские проблемы жизни, которые и в современном обществе воспринимаются с вниманием и озабоченностью.

Работы А. Хейдока обогатили не только русскую литературу, русскую культуру XX века, но помогли нам всесторонне, глубоко понять и объективно оценить такое уникальное историческое явление, как русская эмигрантская литература [1, с. 59].

Эта литература стала, по сути, первым каналом, по которому потёк сначала узкий ручеёк, а постепенно этот ручеёк превратился в широкую и глубоководную реку, вобравшую в себя процесс взаимодействия и взаимообогащения двух культур – культуры русского и китайского народов.

Важно отметить, что с точки зрения мировой литературы XX века, литература русских писателей-эмигрантов, в силу особенностей времени и испытаний, которые им довелось претерпеть и преодолеть, отразила в своем творчестве различные по содержанию культурные смысловые платы, эмоции и стили. Хотя объём некоторых работ не поражает своими размерами, но велико их культурное значение. А оно было и останется неизменно высоким. В этом состоит особая ценность русской эмигрантской литературы. В ней в наиболее полном виде отразились все характерные черты восточной ветви русской литературы, что является самой важной причиной её уникальных свойств [2, с. 55]. На этом фоне творчество А. Хейдока занимает своё неповторимое место.

Список литературы

1. Ван Иаминь. О рассказах русского писателя-эмигранта А. Хейдока // Вестник Ланьчжоуского университета. Сер. «Общественная наука». 2005. Вып. 5. С. 54–59.
2. Ван Иаминь. Харбинская русская эмигрантская литература в Китае // Русский язык в Китае. 2005. № 5. С. 55.
3. Деревнина Н., Климов В. Певец любви и радости (Альфред Петрович Хейдок) // Мир Огненный. 1998. № 1. С. 16.

4. Жун Цзе. Русские эмигранты и Хэйлунцзянская культура. Харбин: Изд-во Хэйлунцзянского университета, 2010. 179 с.
5. Иващенко Е. Г. Пересечение культурных традиций в сборнике А. Хейдока «Звезды Маньчжурии», «Русский Харбин, запечатлённый в слове»: [сайт]. URL: <http://www.hejdok.ru/index.html> (дата обращения: 11.05. 2013).
6. Ли Яньлин Сосна над Хинганом. Харбин: Изд-во Северного искусства и Хэйлунцзянского образования, 2002. С. 303–411.
7. Чжао Цючан. Обзор русской эмигрантской литературы // Русский язык. 2001. № 6. С. 41–42.

References

1. Van Iamin'. O rasskazakh russkogo pisatelya-emigranta A. Kheidoka // Vestnik Lan'chzhouskogo universiteta. Ser. «Obshchestvennaya nauka». 2005. Vyp. 5. С. 54–59.
2. Van Iamin'. Kharbinskaya russkaya emigrantskaya literatura v Kitae // Russkii yazyk v Kitae. 2005. № 5. С. 55.
3. Derevnina N., Klimov V. Pevets lyubvi i radosti (Al'fred Petrovich Kheidok) // Mir Ognennyi. 1998. № 1. S.16.
4. Zhun Tsze. Russkie emigranty i Kheiluntszyanskaya kul'tura. Kharbin: Izd-vo Kheiluntszyanskogo universiteta, 2010. 179 s.
5. Ivashchenko E. G. Peresechenie kul'turnykh traditsii v sbornike A. Kheidoka «Zvezdy Man'chzhurii», «Russkii Kharbin, zapechatlennyy v slove»: [sait]. URL: <http://www.hejdok.ru/index.html> (data obrashcheniya: 11.05. 2013).
6. Li Yan'lin Sosna nad Khinganom. Kharbin: Izd-vo Severnogo iskusstva i Kheiluntszyanskogo obrazovaniya, 2002. S.303–411.
7. Chzhao Tsyuchan. Obzor russkoi emigrantskoi literatury // Russkii yazyk. 2001. № 6. S. 41–42.

Статья поступила в редакцию 30.11.2013.



УДК 903.01(571.54/55)
ББК ТЗ(0)2 (2Р54)

Георгий Александрович Юргенсон,
доктор геолого-минералогических наук, профессор,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),
Институт природных ресурсов, экологии и криологии
Сибирского отделения Российской академии наук
(672014, Россия, г. Чита, Недорезова, 16а)
e-mail: yurgga@mail.ru

Павел Валерьевич Мороз,
кандидат исторических наук,
Забайкальский государственный университет
(672039, Россия, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30)
e-mail: frostius.81@mail.ru

Историко-философские и практические аспекты освоения камня в человеческой культуре¹

Статья посвящена проблеме влияния камня на культуру. Прослежена связь между человеком и камнем на протяжении длительного периода становления человеческого общества. Камень являлся важнейшим технологическим материалом древности, о чём наглядно свидетельствуют археологические культуры, полностью основанные на минеральном сырье. На примерах археологических памятников Западного Забайкалья обосновывается доминантное влияние сырья на материальную культуру.

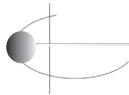
Другим важным выводом является то, что камень являлся элементом эзотерических знаний на Древнем Востоке. Древние цивилизации традиционно уделяли камням, особенно самоцветам, ведущую роль в обрядах, а также применяли их в качестве лекарственных средств. Это явление было свойственно как странам Востока, так и античной и современной европейской цивилизации.

На примере древних цивилизаций Египта, Месопотамии, Индии и Передней Азии даётся описание применения полудрагоценных и драгоценных камней в оккультной практике и повседневной жизни. Также рассматривается значение и роль камня в становлении и развитии европейской цивилизации. Даётся характеристика применения минерального сырья в качестве строительного материала и предметов роскоши.

В качестве выводов озвучиваются несколько положений. Во-первых, рассматривая археологические данные по каменному веку, делается заключение о том, что человек обладал высоким уровнем обработки камня для производства орудий. Во-вторых, в эзотерике наиболее активно применялись разновидности берилла (изумруд, аквамарин, гелиодор), корунда (рубин и сапфир) и кварца (горный хрусталь, аметист, дымчатый кварц, халцедон, яшма), а также гранат, лазурит и бирюза.

Ключевые слова: верхний палеолит, петроархеология, перемещения в палеолите, эзотерические свойства камня, Древний Восток, Средние века, мировая культура.

¹ Работа выполнена при поддержке РФНФ, проект 13-01-00024



Georgy Aleksandrovich Yurgenson,
Doctor of Geological and Mineralogical Sciences, Professor,
Transbaikal State University
(30 Aleksandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039),
Institute of Natural Resources, Ecology and Cryology
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
(16a Nedorezov St., Chita, Russia, 672014)
e-mail: yurgga@mail.ru

Pavel Valeryevich Moroz,
Candidate of History,
Transbaikal State University
(30 Aleksandro-Zavodskaya St., Chita, Russia, 672039)
e-mail: frostius.81@mail.ru

Historical-Philosophical and Practical Aspects of Stone Mastering in Human Culture¹

The article is devoted to the questions of stone influence on culture. The connection between man and stone over long period of the human society formation is traced in this paper. A stone is an important technological material of antiquity as it is illustrated by the archaeological cultures which are entirely based on mineral raw materials. A dominant influence of raw on culture is justified with the examples of the archaeological sites in Western Transbaikalia.

Another important conclusion is that stone is an element of esoteric knowledge of the Ancient East. Ancient civilizations traditionally gave the stones, especially semi-precious and precious ones, the leading role in the ceremonies, and besides they used them as medicines. This phenomenon was peculiar to both countries: the Ancient East and the modern European civilization.

On the example of the ancient civilizations of Egypt, Mesopotamia, India and Front Asia there is a description of usage of semi-precious and precious stones in occult practice and everyday life. The importance and role of stone in forming and development European civilization also discusses. A characterization of the mineral raw materials use as a building material and luxury goods is given.

In conclusions the several positions are given. Firstly, considering the archaeological data of the Stone Age, it is concluded that man had a high level of handling for the production of stone tools. Secondly, the most actively used in esoteric varieties are: beryl (emerald, aquamarine, heliodor), corundum (ruby and sapphire), and quartz (rock crystal, amethyst, smoky quartz, chalcedony, jasper), as well as garnet, lapis lazuli and turquoise.

Keywords: Upper Paleolithic, petro-archeology, movement in the Paleolithic, esoteric properties of a stone, Ancient East, the Middle Ages, world culture.

Введение. Камень на протяжении сотен тысяч лет использовался для изготовления орудий труда, как строительный материал и в качестве предмета роскоши. Кроме того, ему приписывались эзотерические свойства, что делало его важнейшей составляющей амулетов и талисманов. Поэтому особое отношение к камню проходит через всю историю человечества. На заре овладения этим материалом человека в равной мере интересовали прикладные свойства, позволявшие использовать его в повседневной жизни как орудие труда для добычи пищи и оружие защиты от диких зверей.

Первостепенную роль камень играл на ранних этапах развития человечества – в

палеолите. В это время древний человек освоил множество технологических процессов, но первыми и важнейшими для становления цивилизации были приёмы, связанные с получением каменных орудий. Благодаря своим физическим свойствам каменные орудия являются самым древним свидетельством культуры. Именно грубые орудия, найденные совместно с палеонтологическими остатками древнейших гоминид, позволили отнести последних к роду Номо, а культура, проявленная в каменных орудиях – это то, что сделало специфически одарённых биологических особей людьми.

За время палеолита, или древнекаменного века, произошёл ряд важнейших собы-

¹ The work is performed within the project 13–01–00024 of RSHF



тий биологической, социальной и технологической эволюции. В рамках последней были созданы десятки специальных систем обработки горных пород и получения каменных орудий, которые являлись инструментами первого порядка, позволявшими добывать и эксплуатировать другие виды природного сырья, такие как дерево, кость, шкура и т. д.

Утилитарная функция камня в доистории и истории Древнего Мира. В настоящее время в археологии палеолита всё большую значимость приобретают петроархеологические исследования, которые направлены на исследование взаимосвязи древнего человека и минерально-сырьевой базы, используемой им для производства орудий [11; 12]. Эта тенденция свойственна не только для зарубежных, но и для отечественных исследователей. Так петроархеологические работы активно проводятся авторами в Забайкалье, а также совместно с коллегами на материалах Русской равнины [8].

В результате восьмилетнего цикла исследований были выявлены важнейшие взаимосвязи между камнем, использованным для производства каменных орудий, и человеком. Установлено, что в период поздней поры верхнего – финальном палеолите на территории современного Забайкалья существовали археологические культуры, ориентированные на использование в качестве сырья халцедона, кремня и яшмы [2]. Подобный сырьевой набор известен и в более раннее время, но он не доминирует над тёмноцветным и более зернистым сырьём, в то время как в период 20–10 т. л. назад камнесамоцветное сырьё абсолютно преобладает и во многом вытесняет разные эффузивы кислого и среднего состава.

Другим важнейшим аспектом связи между камнем и человеком в Забайкалье стало выявление взаимосвязи сырьевых районов [6] и древних коллективов в период поздней поры верхнего и финального палеолита [10]. Полученные данные ясно свидетельствуют, что древний человек превосходно разбирался в необходимой ему части практической геологии и безошибочно ориентировался в географических условиях региона при поиске и освоении запасов кремнезёмного сырья. Поэтому неслучайна тесная связь поселений древних обитателей Забайкалья и других регионов планеты с палеовулканами, которые являлись источниками камня высокого качества. Помимо этого, человек каменного века активно перемещался в пространстве в поисках запасов качественного сырья для производства орудий [3]. Эти факты ярко иллюстрируют теснейшую связь использо-

ванных технологий обработки камня с его свойствами и указывают на умение человека каменного века находить и выбирать необходимый ему каменный материал. Это определило необходимость выделения на стыке археологии, с одной стороны, и петрологии и минералогии, с другой, нового направления в науке – технологической археоминералогии – науки о познаниях древнего человека в области важнейшего для него минерального сырья и адаптации технологий его переработки в зависимости от его свойств [9].

В истории человечества можно выделить несколько этапов в отношении людей к камню. Например, академик А. Е. Ферсман, говоря о временах исторических, выделял три временных отрезка: «...мистическое поклонение на Востоке сменилось поклонением красоте в Греции, затем на смену чистому созерцанию камня пришла пышность, когда красота уступила лишь страсти к накоплению богатств» [4, с. 45].

В реальности история отношения человека к камню не только как к сырью, без которого просто нельзя жить, но и как к элементу поклонения и источнику красоты ещё более длительная.

Из археологических данных, подтверждённых этнографами и антропологами, известно, что наиболее простыми амулетами и украшениями, сохранившими своё предназначение до наших дней, являются зубы хищных зверей. Но там, где в руках первобытных людей оказывались камни, их предпочитали любому другому сырью.

Загадочный блеск и внутреннее сияние разноцветных рисунчатых агатов, несомненно, привлекали внимание человека. В обломках пустотелых миндалинов он находил сверкающие гранями кристаллов щетки горного хрусталя. Постепенно, от тысячелетия к тысячелетию, значение поделочных и драгоценных камней неуклонно росло и явственно проявилось на заре древних цивилизаций Востока. И этому есть объяснение. Древнейшие государства Урарту, Ассирия и Вавилон, страны Индостанского полуострова, а также района Персидского залива располагались в поясе развития молодого вулканизма, связанного с зонами рифтов – глубоких и широких трещин в земной коре, по которым магма поднималась из мантии к поверхности Земли. Именно к зонам рифтов и вулканизма приурочены районы распространения камней-самоцветов группы кремнезема.

Одни из древнейших на Востоке изделия из халцедона и агата – цилиндрические печати-клейма купцов происходят из Месо-

потамии. Первые из них известны со времени IV тыс. до н. э. Уже в конце IV – начале III тысячелетия здесь расцвело искусство глиптики, имевшей больше производственное, чем художественное предназначение. Резные именные печати использовались для оттискивания на глиняных пробках сосудов и глиняных табличках символа владельца, либо иной информации. Эти печати сохранили до наших дней образы древних шумеров. Они свидетельствуют о технологиях, которыми владели люди исчезнувшей цивилизации. Пример точного художественного мастерства и совершенного реализма сохранила халцедоновая печать из г. Урук, которая датируется археологами периодом «Демдет-Наср», относящимся к концу IV – началу III тысячелетия до н. э.

Однако в раннединастический период, датируемый XXVIII–XXV вв. до н. э., реализм уступает место жреческим религиозным правилам: люди, в зависимости от сословной принадлежности, изображаются на халцедоновых печатях либо удлиненными, либо слишком укороченными.

Для господствующих особ и жрецов изготавливаются предметы роскоши, что заложило основы ювелирного искусства. В захоронениях гробницы в г. Ур найдены бусы из цветного камня. На территории Палестины, в окрестностях Мегидо, известны халцедоновые цилиндры-печати с мифологическими сюжетами, животным и растительным орнаментами, относящиеся к XIV–XIII вв. до н. э., времени дохристианского иудейского периода.

Первые магические знаки на халцедоновых печатях в виде животворного фаллического креста различных вариаций появляются значительно позже, во время так называемого касеитского периода (XVI–XIII вв. до н. э.) и начала I тысячелетия до н. э. Кроме того, в это время шумеры и хетты уже имели обычай укреплять самоцветы в глазницах скульптурных изображений божеств. Этот же обычай позже имел место в Сирии и в Греции. Отголосками связи драгоценных камней с человеческим глазом и глазами богов на Древнем Востоке являются сохранившиеся обычаи индийцев посыпать веки усопших толченым изумрудом. А в ассирийском языке слово «абан» (драгоценный камень) одновременно обозначало и «глаз». То же и в современном грузинском языке: слово «туали» означает одновременно «глаз», «драгоценный камень» и «колесо», точнее – то, что способно вращаться.

Особая роль уделяется самоцветам как носителям древних библейских преданий. В качестве символов судии-первосвященника тщательно описывается Наперсник – главный атрибут его священнодействия. Полагают, что украшали его аметисты, изумруды, алмазы и золото. Наперсник – это особый элемент одежды, надеваемый на «...грудь первосвященника с двенадцатью различными драгоценными камнями, на которых были начертаны имена двенадцати колен сынов Израилевых» [1, с. 503]. Однако никто его никогда не видел и в Библейской энциклопедии приведен лишь его карандашный рисунок.

Из истории средневековья и эпохи Возрождения известно множество примеров интриг, заказных убийств и войн с единственной целью захвата драгоценных камней. Все крестовые походы под прикрытием идеи возвращения «Гроба Господня» имели единственную цель захвата Иерусалима и богатств, оказавшихся в руках мусульман. Крестоносцы приходили отвоёвывать земли и истинные богатства в виде золота, камней и других реальных ценностей. Так постепенно драгоценный камень в Европе стал атрибутом королей светских и духовных.

Великий мастер-медальер и скульптор Бенвенуто Челлини, согласно его воспоминаниям [5, с. 73], был узником римских пап, для которых он создавал нетленные, как он говорил, «несказанные, неопишуемые» творения.

С развитием горного дела в Германии, Испании, Британии, Франции в XIII веке в Европе вопреки влиянию церкви интенсивно развивается изучение рудных месторождений, руд и минералов. Огромное значение имела добыча и переработка агат-халцедонового сырья из верхне-мезозойских вулканических построек Идар-Оберштейн в Германии. Здесь впервые в Европе были изобретены шлифовальные мельницы для резки и шлифования агатов, а в качестве абразивов стали использовать кварцевые и гранатовые пески. В Богемии нашли месторождения пирропа, и этот красный камень стал широко использоваться для замены дорогих восточных рубинов. В Милане создали школу уникальных мастеров, умевших вырезать из целого кристалла горного хрусталя полые сосуды, украшавшиеся золотом, изумрудами и другими драгоценными камнями. Произведения этих мастеров хранятся ныне в Дрезденской галерее.

Но настоящее изучение камней-самоцветов в Европе началось с развитием наук о Земле с XVI–XVII вв. в связи потребностями горного дела. Расцвет минералогии начина-



ется с познания законов кристаллографии, химического состава минералов, изучения их физических свойств, успехов в познании законов оптики. В XIX веке с изобретением поляризационного микроскопа, с использованием законов распространения света, развитием оптической спектроскопии, современных методов физики минералов, получением первых продуктов минералогического синтеза появилась в минералогии на её стыке с ювелирным делом, эстетикой и коммерцией, участвующей капризы моды, новая наука о ювелирных и поделочных камнях – геммология, её истоки уходят в глубь истории. Цветной камень ещё на заре цивилизации заворожил человека красотой окраски и совершенством форм. А блеск и сверкание граней природных кристаллов оказались вековой тайной, предметом поклонения.

Сакральные свойства камня. Культ камня как вещества с особыми свойствами восходит к глубокой древности. Древние египтяне разработали множество рецептов с использованием различных камней. Они широко распространились на Древнем Востоке, а затем, после похода Александра Македонского к границам Индии, эти рецепты, да и сами камни и культура их использования, были заимствованы македонянами и эллинами, а позже – римлянами и арабами. Во всех рецептах наряду с действительными целительными составами обязательно присутствуют магические и колдовские заклинания, которыми сопровождалась прикладывания драгоценных камней к пораженным частям тела. Вера в магическое действие камней особенно распространилась в Индии и Месопотамии. Украшения из цветных камней были не только элементом одежды, изысканного убранства или отделки оружия. Они выполняли строго расписанные функции защиты от болезней, опасностей и влияния «дурного глаза». Различным камням предназначалась целительная роль в отношении определённых частей тела. Определённые камни считались наиболее полезными в определённые времена года. Именно эти представления и породили разработанные значительно позже календари камней-амулетов и камней-талисманов.

Ассирийцы и вавилоняне создали астральную систему минералов. Определённые минералы, которые люди умели различать, главным образом, по цвету (и лишь некоторые, разительно различающиеся, – по удельному весу), наделяли магическими свойствами. Астральная система минералов впоследствии была использована в религиях

народов Индии, иудаизме и христианстве. Связь определённых камней и металлов, их «посвящённость» определённым небесным светилам играла особую роль в науке о мире в древней Индии и Вавилоне.

Естественно, магия не составила всю философию религиозных астральных систем. Но она была её важнейшей материализованной практической составной частью, а сами камни были не только символами, но и носителями энергии Земли и других небесных тел. Ведь изучение Солнца, Луны и планет в наше время однозначно свидетельствует о единстве их элементного и минерального составов. Связь человека и всего живого с веществом планеты очевидна. Поэтому вполне понятно, что древние люди выводили свою жизнь из связей с космосом, из подчинения судьбы человека светилам и их месту на небосводе.

Каждому светилу либо созвездию в древности были посвящены определённые звери, растения, металлы и камни. В древнеиндийских, санскритских лапидариях (книгах, буквально – надписях, на камнях) описываются только девять камней. Все они соотносятся с определёнными светилами. В те далекие времена были в обиходе украшения-талисманы также из девяти камней. Они назывались «наоратна» или «наратна», что в переводе с санскритского означает «девять камней». Это были рубин, алмаз, жемчуг, коралл, циркон, сапфир, восточный топаз (жёлтый сапфир), кошачий глаз, изумруд. Как следует из древнеиндийского трактата о камнях, «Наратна парикша», они соответствуют Солнцу, Венере, Луне, Марсу, светилу Раху, Сатурну, Юпитеру, Нисходящему узлу (точка орбиты Луны, переходя через которую, пересекая эклиптику, она перемещается с северной её стороны на южную), Меркурию.

В буддийских легендах и книгах тибетской медицины существовал культ берилла, к которому относятся изумруд, аквамарин, гелиодор и морганит – излюбленные ювелирные камни [7].

Культура Индии и современного Пакистана на протяжении более 5 тысяч лет развивалась из одних корней. Именно здесь, в долине р. Инд находились древнейшие города Мохенджо-Даро и Хараппа – центры одной из древнейших в мире высокоразвитых городских цивилизаций, получившей название хараппской, процветавшей в 2500–1500 гг. до н. э.

Однозначно нельзя утверждать, что первые бериллы были обнаружены в Индии, родине учения Будды. Однако об этом говорит

сам факт наличия их месторождений и ранние упоминания в ведической литературе. Более того, – описания их под общим названием «мараката», «маракт», либо «таркшиа» в Махабхарате, а затем в манускрипте о драгоценных камнях «Агастии», где приводятся сведения о восьми разновидностях изумрудов, которые появились значительно раньше европейских описаний, а также культ берилла, могут свидетельствовать в пользу Индии.

Заключение. Таким образом, анализ новейших данных о зависимости технологий обработки камня с целью получения высококачественных орудий от свойств каменного сырья в палеолите, показал, что человек каменного века обладал достаточными знаниями о горных породах и минералах, и умел из огромного числа их разновидностей выбрать наиболее технологичные.

Это же относится и к самоцветам. Наиболее важные из них, а именно: разновидности берилла (изумруд, аквамарин, гелиодор), корунда (рубин и сапфир), кварца (горный хрусталь, аметист, дымчатый кварц, халцедон, яшма), гранаты, лазурит и бирюза – были известны древним египтянам, ассирийцам, вавилонянам и индусам. Они умели их различать, добывать и обрабатывать.

Древние люди знали многие из утилитарных свойств камней-самоцветов. Но, не имея технических средств и знаний для объяснения причин воздействия на человека, создали мифы о них. Эти мифы о магии и чарах до сих пор поражают современного человека, сумевшего познать многие тайны образования самоцветов и воссоздать их лучшие образцы, но, при этом, не утратившим «мистическое сродство» с миром камней.

Список литературы

1. Библийская энциклопедия. М.: Изд-во Свято-Троице-Сергиевой Лавры. 1990. 904 с.
2. Мороз П. В. Каменные индустрии рубежа плейстоцена и голоцена Западного Забайкалья (по материалам стоянок Усть-Мензинского района): автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2008. 22 с.
3. Мороз П. В., Юргенсон Г. А. Перемещения в верхнем палеолите Забайкалья: сырьевой подход // *Фундаментальные исследования*. 2013. № 11–6. С. 1264–1267.
4. Ферсман А. Е. Очерки по истории камня. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 371 с.
5. Челлини Б. Жизнь Бенвенуто, сына маэстро Джованни Челлини, флорентинца, написанная им самим во Флоренции. М.: Правда, 1991. 528 с.
6. Юргенсон Г. А. Ювелирные и поделочные камни Забайкалья. Новосибирск.: Наука, 2001. 390 с.
7. Юргенсон Г. А. Культ берилла в истории буддизма // *Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона*. Улан-Удэ: Изд-во ГУЗ РЦМП МЗ РБ, 2006. С. 117–125.
8. Юргенсон Г. А., Гиря Е. Ю., Мороз П. В. Кремнёвое сырьё Костёнок и кремни Русской равнины (опыт сравнения) // *Stratum plus*. 2012. № 1. С. 179–192.
9. Юргенсон Г. А., Мороз П. В. Технологическая археоминералогия как методический подход к изучению каменных индустрий (на примере Усть-Мензинского археологического комплекса) // *Вестник ЧитГУ*. 2011. № 5 (72). С. 109–115.
10. Юргенсон Г. А., Мороз П. В., Мороз А. Ю. Позднемегалоэоценовые палеовулканы как фактор местоположения мастерских в палеолите Забайкалья // *Вестник ЗабГУ*. 2013. № 4. С. 3–15.
11. Sieveking G. The human uses of flint and chert / G. Sieveking, M. H. Newcomer // *Proceedings of the Fourth International Flint Symposium, held at Brighton Polytechnic*. Cambridge Cambridgeshire and New York: Cambridge University Press, 1983. 263 p.
12. Demars P. Y. L`utilization du silex au Paléolithique supérieur: choix, approvisionnement, circulation // *Cahiers du Quaternaire*. 1982. № 5. 253 p.

References

1. Bibleiskaya entsiklopediya. M.: Izd-vo Svyato-Troitse-Sergievoi Lavry. 1990. 904 s.
2. Moroz P. V. Kamennye industrii rubezha pleistotsena i golotsena Zapadnogo Zabaikal'ya (po materialam stoyanok Ust'-Menzinskogo raiona): avtoref. dis. ...kand. ist. nauk. SPb., 2008. 22 s.
3. Moroz P. V, Yurgenson G. A. Peremeshcheniya v verkhnem paleolite Zabaikal'ya: syr'evoi podkhod // *Fundamental'nye issledovaniya*. 2013. № 11–6. S. 1264–1267.



4. Fersman A. E. Ocherki po istorii kamnya. T.II. M.: Izd-vo AN SSSR, 1961. 371 s.
5. Chellini B. Zhizn' Benvenuto, syna maestro Dzhovanni Chellini, florentintsa, napisannaya im samim vo Florentsii. M.: Pravda, 1991 g. 528 s.
6. Yurgenson G. A. Yuvelirnye i podelochnye kamni Zabaikal'ya. Novosibirsk.: Nauka, 2001. 390 s.
7. Yurgenson G. A. Kul't berilla v istorii buddizma // Ekologicheskie problemy i dukhovnye traditsii narodov Baikal'skogo regiona. Ulan-Ude: Izd-vo GUZ RTsMP MZ RB, 2006. S. 117–125.
8. Yurgenson G. A., Giryа E. Yu., Moroz P. V. Kremnevoe syr'e Kostenok i kremni Russkoi ravniny (opyt sravneniya) // Stratum plus. 2012. №1. S.179–192.
9. Yurgenson G. A., Moroz P. V. Tekhnologicheskaya arkheominerageniya kak metodicheskii podkhod k izucheniyu kamennykh industrii (na primere Ust'-Menzinskogo arkheologicheskogo kompleksa) // Vestnik ChitGU. 2011. № 5(72). S. 109–115.
10. Yurgenson G. A., Moroz P. V., Moroz A. Yu. Pozdnemezazoiskie paleovulkany kak faktor mestopolozheniya masterskikh v paleolite Zabaikal'ya // Vestnik ZabGU. 2013. № 4. S 3–15.
11. Sieveking G. The human uses of flint and chert / G. Sieveking, M. H. Newcomer // Proceedings of the Fourth International Flint Symposium, held at Brighton Polytechnic. Cambridge Cambridgeshire and New York: Cambridge University Press, 1983. 263 p.
12. Demars P. Y. L'utilization du silex au Paléolithique supérieur: choix, approvisionnement, circulation // Cahiers du Quaternaire. 1982. N 5. 253 p.

Статья поступила в редакцию 19.04.2014

УДК 009:140.8:159.937

ББК 87.2:159.937

*Владимир Николаевич Бочарников,
доктор биологических наук, профессор,
Тихоокеанский институт географии
Дальневосточного отделения Российской академии наук
(690041, Россия, г. Владивосток, ул. Радио, 7)
e-mail: vbocharnikov@mail.ru*

Конструкт и гештальт – неоинструментальные средства гуманитарной науки

Значительная часть повседневной жизни современного человека, его работа, отдых, персональные контакты протекают внутри информационного пространства. Отметим, что фундамент понимания меняется в различные эпохи, и сам понимающий человек не может быть свободен от различных предпосылок, ведь познаёт не абстрактный субъект, а конкретный человек, разделяющий стереотипы мышления своего времени, имеющий свой взгляд на мир. Информация, которую мы получаем из внешнего мира, многогранна, она закодирована таким образом, что получаемые органами восприятия человека сигналы в свёрнутом линейном виде содержат многомерные характеристики. Конструктивистские воззрения, гласящие, что релевантная реальность активно конструируется нами, должны включать и мысль, что конструирование окрашивается тем, что представляется наиболее важным, и это – суть процесса или феномена из психологической сферы, действующего в качестве основного формата социального взаимодействия субъекта с миром. Это также значит, что мир состоит из организованных форм, и восприятие мира тоже организовано, мир воспринимается как некое организованное целое (гештальт). Наука – это инструмент для осуществления интересов людей, чтобы её положения действовали, необходимо, чтобы в её полезность поверили люди. Отечественная рефлексия фундаментального познания современности отрицает возможности получения объективного знания даже с помощью самых современных научных способов и лишь формально признаёт важность и необходимость научного способа познания, в котором человек способен творить свой мир и свою культуру.

Ключевые слова: научное познание, восприятие, гештальт, конструкт, гуманитарные науки.

*Vladimir Nikolaevich Bocharnikov,
Doctor of Biology, Professor,
Pacific Institute of Geography
Far East Branch of the Russian Academy of Sciences
(7 Radio St., Vladivostok, Russia, 690041)
e-mail: vbocharnikov@mail.ru*

Construct and Gestalt as Modern Means of Human Science

A significant part of modern person's everyday life, his work, leisure time, personal contacts occur within information space. We should note that the foundation for understanding changes in different era, and understanding person cannot be free from various backgrounds; he investigates not an abstract subject, but the concrete person who share the stereotypes of the time, having his view of the world. The information we received from the external world is various, it is coded that the received signals by persons' senses in collapsed linear form contain multidimensional characteristics. Constructivist beliefs, saying that relevant reality is actively constructed by us and should include the idea that design is colored by what appears to be the most important, and this is the essence of the



process or phenomenon of psychological sphere, functioning as the main format of the social interaction of the subject with the world. This also means that the world consists of organized forms, and perception of the world also organized and is perceived as something whole organized (Gestalt). Science is a tool for implementing the people's interests, and to have its provisions in force, it is necessary to believe in its efficiency. National reflection of fundamental understanding of modernity denies the possibility of obtaining objective knowledge, even using the most modern scientific methods, and only formally recognizes the importance and necessity of scientific way of knowing, where man is able to create his own world and culture.

Keywords: scientific cognition, perception, gestalt, construct, humanities.

Новая картина мира поставила в центр всего человека, он – тот самый стержень деятельности общества, совсем не производительная сила, не обезличенный объект труда, и не обезличенный предмет производственных отношений. Окружающий нас мир состоит из организованных форм. Такое восприятие мира упорядочивается человеком, именно поэтому предстаёт как некое организованное целое, а не просто как сумма его частей [5].

Важно при этом отметить, что человечество и отдельный человек воспринимают мир не таким, какой он есть, «сам по себе», или/и как что-то внешне существующее независимо от человека. Именно поэтому декларируется, что мир выглядит таким, каким он отражается, и ещё таким, как он воспринимается и конструируется самими людьми.

Человек – это, прежде всего, интерпретирующее существо, и понимание – универсальный познавательный процесс, имеющий место во всех отраслях науки. В фокусе этого живёт все человечество, хотя в науке нередко забывается то, что человек не только познаёт мир, но и живёт в нем. Именно такая категория практики, активной чувственно-предметной деятельности людей, направленная на изменение реальной действительности, предстаёт ныне «проблемной фигурой», обозначающей познание в обновлённой диалектико-материалистической философии [7].

Человек способен понимать будущее, т. е. то, чего ещё нет, а, следовательно, и действовать может на «упреждение». Мысль транслируется вовне, и это воплощено в пространство и время, в те базовые категории, через которые люди воспринимают реальный мир. Человек выступает как внутренний «наблюдатель» природы благодаря его специфической, эволюционно складывающейся на протяжении тысячелетий, системе восприятия, на основе которой возникает осмысленное извлечение информации о мире и о человеке, выступающее как экологическое взаимодействие [15, с. 15].

Философией указывается смысл как некая цель, обуславливающая персональные человеческие ценности. Но мир человека – это, прежде всего, мир культуры, и способен человек выжить лишь в мире культуры. В этой связи сознание человека не только отражает, но и преобразует, творит мир. Совокупность же жизненных смыслов личности составляет человеческое мировоззрение, и оно включает в него любой индивидуальный смысл. Здесь, развивая концепцию В. Н. Петренко, следует считать специальным конструктом, который складывается из опыта, возникающего в определённой историко-культурной традиции, самое обычное географическое описание [14].

Наука исторически пытается познать сущность (глубинное внутреннее содержание) процессов, явлений через построение идеальных объектов, разрабатывая в этой связи для их наглядности концепции, алгоритмы, модели и конструкты. Классическая философия исходила из того, что каково содержание общих идей в мышлении, таково и содержание действительности «как она есть сама по себе». Это понимание до сих пор составляет основной предмет философской рефлексии в нашей стране. Впрочем, на Западе поддерживается иное представление, более о том, что философия – это «наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления», следовательно, прежде всего, имеет смысл развитие её «научного клона» – философии науки.

Известно, что на основе общенаучных понятий и концепций формулируются соответствующие методы и принципы познания, которые и обеспечивают связь и оптимальное взаимодействие философии со специально-научным знанием и его методами. Проблема понимания научных результатов (поиск смысла) приобретает исключительный характер в процессе любого познания. В этой связи следует подчеркнуть, что семантическое и категориальное разнообразие постмодернистского стиля современного научного мышления

утверждается всё заметнее по мере развития современного информационного общества.

Наука разрабатывает особую картину мира, которая может выступать нормой познающего мышления, но это обусловленная картина мира, она – в мире, а не над миром. Теория, отражая действительность, трансформируется в науку в метод посредством разработки, формулирования вытекающих из неё принципов, правил, приемов и т. п., которые возвращаются в теорию (а через неё и в практику), ибо субъект может применять их в качестве регулятивов в ходе познания и изменения окружающего мира по его собственным законам. На первый план выдвигается посылка, согласной которой теория выполняет функцию символической репрезентации. Очевидно, что теория как система руководящих идей возникает в ходе научного объяснения процессов и явлений, но в этом изучается действительность конкретного исторического этапа через призму представлений, соответствующих определённой исследовательской практике.

Любая теория должна не просто отражать объективную реальность так, как она есть теперь, но и обнаруживать её тенденции, главные направления её развития от прошлого к настоящему, а затем и будущему. Концепция же означает систему взглядов на определённые явления, процессы, и в исследовательской практике обязательность построения концепции является широко принятой формой организации научного исследования. По мнению А. Огурцова, любая процедура научного объяснения связана с несколькими формами символических многоуровневых концептуализаций, где объяснительные процессы структурируются «смысловыми концептами», идея истины замещается идеей правдоподобности гипотез и теоретических конструкций, теоретический уровень научного познания характеризуется преобладанием рационального момента и его форм (понятий, теорий, законов и др. сторон мышления) [11, с. 153].

В науке всякая постановка вопроса связана с уточнением границ поставленного вопроса, т. е. выделением предметной области науки. Любая теория воспринимается как система руководящих идей, используемая для научного объяснения процессов и явлений. Практика обеспечивает критерий истины, а её законами являются законы реального мира, которые преобразуются в этом процессе. Ныне фактически в различных сферах научного знания понятие истины всегда преломляется в соответствии с особенностями

этих сфер. Тем самым кардинально меняется представление о случайности и необходимости, а само представление становится связующим звеном между чувственной и рациональными способностями человека [2].

Человек создаёт предметы (как материальные, так и идеальные), которые выходят из-под его контроля и начинают жить вполне самостоятельной реальной жизнью. В этой связи человек признаётся уникальным субъектом познания: но как естественные, так и гуманитарные науки в совокупности своих многообразных дисциплин не осуществляют процесс познания мира через восприятие отдельного человека. И если допустим, что в каждую эпоху философия вновь и вновь берёт на себя функцию прояснения насущных проблем бытия человека, то последнее означает, что «... знание рассматривается как форма дискурсивной практики и к нему прилагаются все характеристики практического отношения к действительности [11, с. 155]. Ныне, по мнению философа С. С. Гусева, увеличение масштабности человеческого воздействия на окружающую действительность, и следовательно, растущее значение этих воздействий для существования людей требуют осмысления действительных, а не постановки «случайных» целей и малореалистичных способов их достижения [8].

Заключаем, что онтологические схемы, лежащие в основании той или иной научной картины мира, успешно заменяются другими, когда они перестают соответствовать развивающемуся научному познанию, осваивающему новые горизонты реальности. В этой связи, следует признать, что в середине XX в. сам научный дискурс стал другим – его характеризует начало признания парадигмальной и проектной концепций в науке, введение наукометрических параметров, технологизация и инструментализация научного мышления.

При этом отметим, что прежний «фундамент» нашего понимания оказался утерянным в том его исконном смысле констатации, что природа выступает для человека извечной и всеобъемлющей основой. Сознание человека не только отражает, но и преобразует, творит мир. Оно конструктивно, поскольку каждый предмет, а тем более событие является сложным целым, обладает многими свойствами, исключительная роль в восприятии принадлежит индивидуальным особенностям людей, органично включающим предшествующий опыт и установку. Так появляется новый, «очеловеченный мир», в котором каждый предмет и процесс как бы «заряжен человеческим смыслом», опосредован фак-



тически социальной функцией науки, той её вечной целью, что неизменно поддерживает человека в его любопытстве [12].

Рациональное познание связывается со способностью мышления (разума) человека конструировать идеальные модели, объекты и с их помощью разрабатывать научную теорию. Хотя в действительности каждая онтология, если она успешна в определённых условиях, адекватно способна выделять те или иные аспекты самой реальности, что позволяет их исследовать науке. Здесь можно отмечать, что характерной особенностью современной гуманитарной науки является постепенное и неуклонное ослабление логического, понятийного компонента и усиление роли внерационального компонента с его интуитивной составляющей [1].

В рамках разных онтологий реальность будет постигаться по-разному, но должна быть некая идея, и она воплощается в конструкте. Вот поэтому ныне всё чаще признаётся, что в познании формируется органическое единство чувственного и рационального, разума и интуиции, образного и знакового восприятия, когнитивного и социокультурного объединения в процессах объяснения и понимания природы, бытия и общества человека. Верно и то, что глубинный базис понимания конституирует человеческая деятельность: каждый в состоянии понять то, что понимают другие, представив эти объекты продуктом своей деятельности.

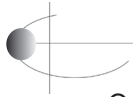
Проблемно-ориентированное виденье реальности – характерная примета эпохи рационализации, уверенно ведущая отсчёт своему существованию последние полтора века. Первая «чёртова дюжина» лет третьего тысячелетия подтвердила сие, поставив перед человечеством вновь во всей остроте многие и стремительно умножающиеся материальные, социальные и финансовые проблемы, скорее даже получившие новое качество – глобальных вызовов человечеству [4].

Заметим также, что ныне продолжает всё более разрушающим образом раскрываться инновационная идея движения от идеального свободного и разумного человека, способного кардинально переделывать природу, общество, себя лично, к человеку, жёстко детерминированному экономикой, политикой, религией и пр. Современное общество не просто становится всё более восприимчивым к новым технологиям, но и проникается особым технологическим мировосприятием: любая серьёзная проблема осознаётся и мыслится в обществе как проблема существенно технологическая [18].

Мир теряет наглядность, хотя у нас везде на слуху словосочетания «информационное общество», «век информации», «информационный подход» и т. д. Вполне естественно возникает вопрос – а что такое собственно представляет собой информация? Информация идеальна или материальна? А что нам даёт сам процесс познания? Смысловое наполнение этого понятия и его различные аспекты уже почти двести лет обсуждаются в различных областях гуманитарных наук, нередко вызывая острые споры. Хотя примем, что «информация заложена в самом наблюдаемом объекте, его структуре, свойствах, функциональных проявлениях, а человек лишь считывает её и переводит в удобный для понимания и трансляции текст» [17, с. 6]. Или: «Человек – творец и творение информационных процессов», – утверждает И. В. Мелик-Гайказян [9].

Это всё верно, ведь по своей сути «информационный процесс» – не просто фигура речи, а феномен, всеохватывающий и развивающийся с совершенно непонятными последствиями. Развёртывая далее аналогию с познанием, мы получаем логическое объяснение того, что природа всё в большей степени «отдаляется» и идеализируется при том, что глобальная экологическая ситуация порождается различными «потоками» как проявленного, так и не «выраженного» скрытого социально-экономического развития мирового сообщества, ориентированного на технократические цели, ценности и материальное потребление, отодвинувшего на второй план духовные факторы существования.

Информация, которую мы получаем из внешнего мира, многогранна, она закодирована таким образом, что получаемые органами восприятия человека сигналы в свёрнутом линейном виде содержат многомерные характеристики. По своей форме человеческое знание исходит не из опыта отдельного человека, а скорее всего, представляет собрание опыта всего человечества. Тогда, именно в языке науки должны быть адекватно выражены и зафиксированы свойства, структуры, законы объективной реальности. Тогда очевидно, что научные понятия разными способами могут соотноситься с реальностью, ведь таковые должны обеспечивать её представление, и их достоверность утверждается достижением конвенциональных договоренностей или успешностью практического использования. Хотя ещё от Канта распространилось и сохраняется иное убеждение, что все знания проистекают из особых человеческих ощущений.



Осознание этого феномена является откликом на отрицание идеалистами субъект-объектного разделения в акте восприятия человеком окружающего мира и способствует оценке различных точек зрения понимания. Далее, следуя Э. Кассиреру, полагаем, что любое человеческое познание всегда начинается с человека: существа «символического», живущего в своей, каждый раз новой, но создаваемой вновь и вновь им самим реальности универсума. Здесь следует понимать человеческую индивидуальность как некое «сверхсистемное» качество, и тогда естественно, что индивидуальность есть поле коммуникации, взаимодействия и согласования различных интересов, ценностей, норм и правил предполагает развитие определённых социальных структур и их дифференциацию [13].

В наиболее широком смысле, понятие «когнитивность» включает в себя различные виды процессов ощущения, различения, запоминания, воображения, рассуждения, принятия решений... собственно, все мысленные процессы и, таким образом, имеет тесную связь с имеющимся у человека жизненным опытом, его деятельностью и поведением. В психосемантике В. Ф. Петренко исходит из представления о том, что знания не являются калькой («отражением») реальности, а конструируются субъектом на основе опыта взаимодействия с миром [14]. В этой связи можно понимать конструктивизм как разнородную группу теорий, созданных в психологии, социологии, философии, которые подчёркивают идею неотражательной, конструктивной природы познания, языковую и культурно-историческую обусловленность сознания, опосредованность познания и понимания мира индивидуальными конструктами, формируемыми в онтогенезе, идею конструктивного альтернативизма (множества способов концептуализации событий) и плюрализма истины.

Процессы восприятия, мышления, письменной речи всегда связаны с представлениями, так же, как и память человека, ответственная за хранение информации, и в сумме для нас организуются обобщённые образы, которые мы регистрируем как систему понятий, некую структурную упорядоченность. Понятия, в которых наука мыслит реальность, есть опорная система, обеспечивающая как создание человеческих образов реальности, так и организацию системы прагматического взаимодействия с ней. Научное исследование осуществляется как движение в опреде-

лённом материале, изучение его особенностей, форм развития, связей, отношений и т. п. Формализация будет тогда отображением содержательного знания в знаково-символической форме. Сам процесс понимания является творческим и не сводится к простому воспроизведению авторского смысла, а обязательно включает критическую его оценку или сохраняет позитивное авторское устремление, обогащает смыслом из собственного читательского опыта.

Известно, что на основе общенаучных понятий и концепций формулируются лишь конкретные методы и общие принципы познания, которые и обеспечивают связь и оптимальное взаимодействие философии со специально-научным знанием и его методами. Ведь любой, в т. ч. и научный текст содержит в себе одновременно несколько смыслов, в этом состоит его символичность. В науке нередко такая возможность «не устраивает» исследователя полученными результатами, и то обстоятельство, что можно выбрать несколько смыслов из одной работы, исследователей с жёстко закреплёнными профессиональными убеждениями является препятствием для внесения личностного субъективного смысла в процесс познания.

Любой научный метод разрабатывается на основе определённой теории, которая выступает тем самым его необходимой предпосылкой. Эмпирическое исследование обычно бывает направлено непосредственно на свой объект, он и отражается преимущественно со стороны своих внешних связей и проявлений, поэтому преобладает чувственное познание. Очевидно, что научное познание теряет много уникальных черт человеческой репрезентации действительности при построении персональной реальности, что может быть исключением лишь при взаимодействии с психологией, особенно практической и в дружестве с философией.

Следовательно, для рождения теоретических идей требуются ещё люди, которые должны употребить свою практическую силу и энергию, чтобы теория превратилась в реальную действительность, что собственно подтверждается обычной практикой науки. Впрочем, несомненно, заслуживает также особого внимания гуманитарный посыл, что каждый человек имеет право по-своему наблюдать природу любого явления, самореализовываясь в эмоционально-ценностных связях с другими людьми при передаче знания. Возникает символ, и это уже не образ, это сама множественность смыслов, поэтому



понимание текста зависит не только от того смысла, который вложил в него автор произведения, но и читатель (интерпретатор) текста [10]. Сама же множественность представлений даёт богатство цветов и оттенков картины мира, и здесь не страшно само расхождение отдельных изображений действительности, скорее, это будет плюс, состоящий в том, что появляется возможность восприятия как бы «стереоскопической» объёмной картины мира.

В ходе такого произвольного анализа происходит абстрагирование объекта, и преобразование образа может быть в контексте создания новых сочетаний и связей; обычно как следствие последующего синтеза приобретает новый смысл. Понятие семиотического треугольника, отражающего взаимодействие мысли, действительности и языковых символов, хорошо известно: оно иллюстрирует принципиальную возможность получения целостной картины мира, и именно символы, воплощаемые средствами языка, являются надежным ключом к тому, что люди думают о своём пространственном окружении [3].

Именно такого рода прагматичность характерна для большинства работ географов. Мысленные географические образы (геообразы), ментальные карты и ментальные геоизображения – широко распространённые обобщающие понятия, функционально характеризующие, распознающие и конструирующие мысленные представления человека, выражающие пространственные отношения элементов географической реальности. Констатируем, что для многомерного «видения» большого (сложного) объекта необходимо менять точки зрения, и, возможно, перемещаться в «пространстве разных знаний», образуется особое «поле» [6]. Зафиксированные же в языке представления (языковая картина мира) генетически не столько связаны с «головой», сколько с историей формирования языка как автономной системы, а через язык – с историей соответствующего народа.

Конструирование образов и реальность не исключают, а необходимо предполагают друг друга. Представления – это совместный продукт направленного восприятия, опосредованного персональными способностями, языком и социально-культурными аспектами мышления. Многими исследованиями в когнитивных науках давно доказано, что восприятие является очень сложным процессом, требующим значительной аналитико-синтетической работы: действует правило детерминированности восприятия исходными

человеческими навыками (культурными или личностно обусловленными). В этой научной парадигме ярко проявляется акцент внимания на инструментально-когнитивные средства познания, который появился в связи с изучением структуры и методологических особенностей технического знания и – далее – усилением роли техники в становлении новых форм социокультурной реальности.

Научное понимание может выступать в двух ракурсах: как приобщение к смыслам человеческой деятельности и как смыслообразование для раскрытия определённой области человеческого интереса. Идеальные конструкты должны строиться таким образом, чтобы они помогали открывать существующие закономерности реального мира. Здесь необходимо понимать, что любое представление будет моделью, относительно больше или меньше похожей на действительность, но не полным её отражением. Идеально гуманитарное понимание, связанное с приобщением к таким смыслам человеческой деятельности, когда сознание начинает резонировать в вещах, а вещи выступают как вещание, раскрывая свой смысловой потенциал, удостоверяемый культурно-историческим, социальным опытом. Так в каждом нашем акте восприятия проявляется структурность, а это и есть организованный паттерн или гештальт [3].

В системе восприятия человека, утверждает Гордон Уиллер, происходит всегда следующее: «Мы складываем некоторую картину, проверяем её достоверность, используем (или нет) полученные (интерпретированные) результаты таким образом, что они оказывают влияние на картину, затем совершаем дальнейшие действия, чтобы снова все перепроверить и так далее. Мы занимаемся этим постоянно; мы вообще не можем прекратить эту деятельность, разве на краткий промежуток времени. Подобные действия не являются лишь подготовкой, чтобы ясно обдумать, решить задачу ли начать жить; они представляют собой мышление, решение задач и саму жизнь» [16, с. 134].

Психологическая идея гештальта состоит в том, что внутренняя, системная организация целого определяет свойства и функции образующих его частей, согласно работам Курта Левина, выполненным в рамках разработки теории психологического поля, состояние и поведение человека принципиально не может быть исследовано вне контекста ситуации – других объектов поля и их взаимоотношений. Восприятие же любого человека, в том числе и исследователя, – это природная,

врожденная «настройка» человека на создание гештальтов, или, иными словами, целостных структурированных картин [3].

Следует ещё добавить, что гештальт наиболее чёткий по своему значению аналог обширного понятия «контактная область» или «территория контакта». Контакт всегда обозначает появление чего-то нового, и именно сам человек является такого рода сущим, где

встречается субъективное и объективное, познавательное и ценностное, фантастическое и действительное, теоретическое и практическое. В этом видении конструкты в объяснении гештальта будут обоснованными в том случае, если они выводятся в результате непосредственного контакта с событиями, независимо от того, применяются эксперименты, расчёты или нет.

Список литературы

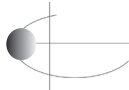
1. Бочарников В. Н. Феномен гештальта в парадигме социально-экономической географии // Астраханский вестник экологического образования. 2012. № 3. С. 54–63.
2. Бочарников В. Н. Географическое познание и индивидуализм, восприятие и исследовательский образ – важные вопросы социально-экономической географии // Географический вестник. 2013. № 2. С. 14–24.
3. Бочарников В. Н. Конструкт и гештальт в географии восприятия человека // Региональные исследования. 2013. № 2. С. 4–11.
4. Вызовы XXI века: природа, общество, пространство. Ответ географов стран СНГ. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2012. 337 с.
5. Голубченко И. В. История и современные проблемы географического изучения организованности объектов. Эволюция общественно-географической мысли: материалы межд. научн. конф. (Третья ежегодная научная Ассамблея АРГО) / под ред. А. Г. Дружинина и А. И. Чистобаева. СПб.; Ростов н/Д, 2012. С. 68–75.
6. Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. URL: http://www.modernlib.ru/books/dmitriy_nikolaevich_zamyatin/kultura_i_prostranstvo_modelirovanie_geograficheskikh_obrazov/read_1/ (дата обращения 17.02.2013).
7. Кохановский В. П. Философия: учеб. пособие для высших учебных заведений. URL: http://modernlib.ru/books/kohanovskiy_valeriy/filosofiya_uchebnoe_posobie/read_1/ (дата обращения 17.03.2014).
8. Мангасарян В. Н. Основания коэволюции природы и общества: философско-методологический анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2011. 46 с.
9. Мелик-Гайказян И. В. Воздействие меняющегося мира как информационный процесс // Человек. 2011. № 3. С. 32–43.
10. Моховиков А. От редактора: Гештальт под сенью постструктурализма и деконструкции / Г. Уилер. Гештальттерапия постмодерна: за пределами индивидуализма. М.: Смысл, 2011. С. 5–9.
11. Огурцов А. П. Наука и философия науки в современном обществе // Высшее образование в России. 2008. № 5. С. 150–163.
12. Орлова В. Е. Культурное пространство: определение, специфика, структура. URL: <http://www.analiculturolog.ru/archive/item/589-cultural-spacestructure-determination-of-specificity.html> (дата обращения 14.01.2012).
13. Паутова Л. А. Комплексный подход к исследованию социального представления о стабильности // Социология: 4М. 2004. С. 32–65.
14. Петренко В. Ф. Парадигма конструктивизма в гуманитарных науках // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 3. С. 5–12.
15. Тронина Л. А. Экологическая ориентация сознания как фактор современного мировоззрения: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2009. 24 с.
16. Уиллер Г. Гештальттерапия постмодерна: за пределами индивидуализма. М.: Смысл, 2011. 464 с.
17. Черносивтов П. Ю. Эволюция жизни как информационный процесс // Человек. 2006. № 3. С. 5–20.
18. Юдин Б. Г. Человек как объект технологических воздействий // Человек. 2011. № 3. С. 5–20.



References

1. Bocharnikov V. N. Fenomen geshtal'ta v paradigme sotsial'no-ekonomicheskoi geografii // Astrakhanskii vestnik ekologicheskogo obrazovaniya. 2012. № 3. S. 54–63.
2. Bocharnikov V. N. Geograficheskoe poznanie i individualizm, vospriyatie i issledovatel'skii obraz – vazhnye voprosy sotsial'no-ekonomicheskoi geografii // Geograficheskii vestnik. 2013. № 2. S. 14–24.
3. Bocharnikov V. N. Konstrukt i geshtal't v geografii vospriyatiya cheloveka // Regional'nye issledovaniya. 2013. № 2. S. 4–11.
4. Vyzovy XXI veka: priroda, obshchestvo, prostranstvo. Otvety geografov stran SNG. M.: Tovarishchestvo nauchnykh izdaniy KMK. 2012. 337 s.
5. Golubchenko I. V. Istoriya i sovremennye problemy geograficheskogo izucheniya organizovannosti ob'ektov. Evolyutsiya obshchestvenno-geograficheskoi mysli: materialy mezhd. nauchn. konf. (Tret'ya ezhegodnaya nauchnaya Assambleya ARGO) / pod red. A. G. Druzhinina i A. I. Chistobaeva. SPb.;- Rostov n/D. 2012. S. 68–75.
6. Zamyatin D. N. Kul'tura i prostranstvo. Modelirovanie geograficheskikh obrazov: http://www.modernlib.ru/books/dmitriy_nikolaevich_zamyatin/kultura_i_prostranstvo_modelirovanie_geograficheskikh_obrazov/read_1/ (data obrashcheniya 17.02.2013).
7. Kokhanovskii, V. P. Filosofiya: uch. posobie dlya vysshikh uchebnykh zavedenii. URL: http://modernlib.ru/books/kokhanovskiy_valeriy/filosofiya_uchebnoe_posobie/read_1/ (data obrashcheniya 17.03.2014).
8. Mangasaryan V. N. Osnovaniya koevolyutsii prirody i obshchestva: filosofsko-metodologicheskii analiz: avtoref. d-ra filos. nauk. SPb. 2011. 46 s.
9. Melik-Gaikazyan I. V. Vozdeistvie menyayushchegosya mira kak informatsionnyi protsess // Chelovek. 2011. № 3. S. 32–43.
10. Mokhovikov A. Ot redaktora: Geshtal't pod sen'yu poststrukturalizma i dekonstruktsii / G. Uiler. Geshtal'terapiya postmoderna: za predelami individualizma. M.: Smysl. 2011. S. 5–9.
11. Ogurtsov A. P. Nauka i filosofiya nauki v sovremennom obshchestve // Vyshee obrazovanie v Rossii. 2008. № 5. S. 150–163.
12. Orlova V. E. Kul'turnoe prostranstvo: opredelenie, spetsifika, struktura: URL: <http://www.analiculturolog.ru/archive/item/589-cultural-spacestructure-determination-of-specificity.html> (data obrashcheniya 14.01.2012).
13. Pautova L. A. Kompleksnyi podkhod k issledovaniyu sotsial'nogo predstavleniya o stabil'nosti // Sotsiologiya: 4M. 2004. S. 32–65.
14. Petrenko V. F. Paradigma konstruktivizma v gumanitarnykh naukakh // Metodologiya i istoriya psikhologii. 2010. T. 5. Vyp. 3. S. 5–12.
15. Tronina L. A. Ekologicheskaya orientatsiya soznaniya kak faktor sovremennogo mirovozzreniya: avtoref. dis.... d-ra filos. nauk. M. 2009. 24 s.
16. Uiler G. Geshtal'terapiya postmoderna: za predelami individualizma. M.: Smysl, 2011. 464 s.
17. Chernosvitov P.Yu. Evolyutsiya zhizni kak informatsionnyi protsess // Chelovek. 2006. № 3. S. 5–20.
18. Yudin B. G. Chelovek kak ob'ekt tekhnologicheskikh vozdествii // Chelovek. 2011. № 3. S. 5–20.

Статья поступила в редакцию 25.03.2014



УДК 910.1+911.3:009
ББК 26.8

Юрий Никифорович Гладкий,
*доктор географических наук, профессор,
член-корреспондент Российской академии образования,
Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена
(191186, Россия, г. Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, 48)
e-mail: Gladky43@rambler.ru*

Гуманитарная география: понятийный статус и институционализация

Рассматривается условность деления наук на гуманитарные и негуманитарные. Подчеркивается, что в англоязычном варианте, используемый для идентификации гуманитарных наук, термин «humanities» трактуется весьма широко, вбирая в себя даже то, что имеет весьма косвенное отношение к традиционным наукам (различные виды искусства, конфессии и др.). Подвергается критике сложившееся российское название «нефизической» географии – «экономическая, социальная, политическая и рекреационная география» из-за громоздкости и семантической «уязвимости». Не только онтологически (с точки зрения объектов исследования), но и методологически в составе общественной географии (кроме экономической, социальной, политической и рекреационной) имеется целый «веер» других научных субдисциплин (историческая география, культурная, медицинская, военная и др.), что является достаточно веским аргументом в пользу её давно назревшего «переименования». Проводится параллель между данной отраслью научного знания и англоязычным названием «human geography», а также предлагается *условный* русскоязычный эквивалент – «гуманитарная география». Отмечается бесплодность поиска более точного эквивалента. Так, отстаиваемое многими авторами понятие «общественная география» является лишь частью, парциальным фрагментом «human geography» и «humanitarian geography». Высказывается негативное мнение о «зауженном» подходе к институционализации гуманитарной географии, когда её отождествляют лишь с имагинальной, сакральной и когнитивной географией. Подчеркивается, что гуманитарная и гуманистическая география (human и humanistic geography) – устоявшиеся несинонимичные понятия. С точки зрения немецкого перевода human geography, более верным будет рассматривать её как лингвистический синоним Anthropogeographie.

Ключевые слова: гуманитарная география, социально-экономическая география, гуманитаристика, гуманистическая география.

Yury Nikiforovich Gladky,
*Doctor of Geography, Professor,
Corresponding Member of the Russian Academy of Education,
The Herzen State Pedagogical University of Russia
(48 Moyka River Embankment, St. Petersburg, Russia, 191186)
e-mail: Gladky43@rambler.ru*

Humanitarian Geography: Conceptual Status and Institutionalization

The author considers the conventional divisions of Sciences into humanitarian and non-humanitarian; emphasizes that in the English language – the term «humanities» used to identify the humanitarian Sciences, is very widely interpreted, absorbing even very indirect relation to the traditional sciences (various forms of art, confession, etc.). The author criticizes the prevailing Russian title of “non-physical” geography – “economic, social, political and recreational geography” because of the semantic “vulnerability”. Not only ontologically (in terms of research facilities), but also methodologically as a part of social geography (except of economic, social, political and recreational), there are a “fan” of other scientific sub-disciplines (historical geography, cultural, medical, military, etc.) which is quite strong argument for the long-pending “rename”. He draws a parallel between this branch of scientific knowledge and the English name of «human geography», and he proposed conventional Russian language equivalent – “humanitarian geography”. And it is noted the futility of the more exact equivalent searching. Thus, defended by many authors the concept of “social geography” is only a part, a partial fragment of «human geography»



and «humanitarian geography». The author expresses a negative opinion about the “narrow” approach to the institutionalization of human geography, when it is identified only with imaginistic, cognitive and sacred geography; and stresses that humanitarian and humanistic geography are established non-synonymous concepts. From the perspective of the German translation of human geography, it is more reasonable to consider it as a linguistic synonym Anthropogeographie.

Keywords: humanitarian geography, social and economic geography, humanitaristics, humanistic geography.

Известно, что «гуманитарность» или «негуманитарность» любой отрасли знания, будучи сущностными, а не формальными характеристиками, прямо не коррелируются с её названием. Этот вывод подтверждается хотя бы тем, что широко признанные в качестве гуманитарных наук история и искусствознание вполне могут интерпретироваться как естественнонаучные, в то время как, например, астрономия, способна иногда обретать гуманитарный смысл.

Вообще, традиционное деление знания на гуманитарное и не гуманитарное хранит безусловный отпечаток условности, несмотря на распространённые попытки его классификации именно таким образом. Так, В. Дильтей (рубеж XIX–XX вв.) выделял «науки о природе» (естественнонаучное знание) и «науки о духе», которые, по его мнению, изначально «гуманитарные». «Науки о природе» как бы *объясняют*, а «науки о духе» как бы *понимают*. Однако при более вдумчивом проникновении в сущность наук, начинаешь сознавать, что дильтеевская классификация, пожалуй, механистична, что естественным содержанием могут обладать и гуманитарные науки, в то время как многие, так называемые, «науки о природе» отмечены явным признаком гуманитарности. Часть знаний существует на стыке социального, природного и экзистенциального, в «зазоре» (в «ядре конденсации») между объективным и субъективным, естественнонаучным и гуманитарным. Отсюда «порочное», но глубоко укоренившееся деление наук на естественные и гуманитарные, видение их в пресловутом «чёрно-белом» диапазоне.

Известна модель предметного поля гуманитаристики, в соответствии с которой «ядром» гуманитарного знания являются «человек-личность» (“треугольник”: витальное, социальное, духовное существо), включенный в природо-социокультурную среду, в соответствии со своими сущностными потребностями: жить, познавать, созидать» [1, с. 5]. По мнению цитируемого автора, «основанием собственно гуманитарного знания оказываются науки о человеке, о его природе, об отношениях человека к миру, об онтологиче-

ческих способностях сознания [курсив наш – Ю. Г.]. К ним относятся: эстетика, трактующая о чувственном познании, образном мышлении и творчестве, об отношении к культуре и Универсуму; этика – наука о человеке общественном, о нравственных законах общения и сотрудничестве, о критериях выбора и поведенческой мотивации; философская антропология, размышляющая о духовной природе человека, о его месте и роли в бытии, науки о языке, как способе общения» [там же]. Позиция автора А. Валицкой, философа, работающего в области этики и эстетики, более чем «прозрачна».

Далее, уже ко второму ряду гуманитарного знания цитированный автор относит науки о человеческой практике – культурологические, социогуманитарные, экономические сферы теории и практики. «Здесь собственно-гуманитарный компонент, – по её мнению, “угасает”, коль скоро исчезает, редуцируется проблематика человека, когда он оказывается под скальпелем культуролога, филолога, экономиста или историка, превращаясь в объект, в “ресурс”, в “носителя языка”, “телесную массу” исследуемого явления» [там же]. (Любопытно, что в технологических, формализованных, математических, структурных исследованиях, относящихся к проблемному полю этого ряда, гуманитарный компонент, по мнению этого автора, остается вполне «внятным»).

Наконец, третий ряд гуманитарного знания ассоциируется с *естественно-научным знанием*, представленным науками о природе, о био- и геосфере. Здесь гуманитарный компонент, по мнению Валицкой, уже «мерцает», когда появляется субъект. (Собственно говоря, имеется ещё один таксономический ряд в структуре знания – философия и математика, выступающие в качестве метанаук, «мостов понимания» между гуманитарными и естественными науками).

Можно сколь угодно долго дискутировать о роли и судьбе гуманитарных наук в ретро- и в перспективе, даже о том, возникли ли гуманитарные науки как науки о языке, о литературе как «толкование текста с сугубо прагматической целью – правильного перевода тек-

ста Библии на европейские языки» [10], тем не менее, взгляд на них как на альтернативу другому блоку наук, как на некую *бинарную оппозицию*, разделяется абсолютным большинством научного сообщества.

Отпечаток условности деления знания на гуманитарное и не гуманитарное «обязан» также сложившимся русскоязычной и англоязычной традициям деления дисциплин, что делает споры о принципах деления подчас беспредметными. Так, в русскоязычном контексте гуманитарные науки либо отождествляются с социальными науками (противопоставляясь точным наукам, где используются математический и метрологический аппарат), либо считаются «культурологическим» сегментом социальных наук. В англоязычном контексте используемый для идентификации гуманитарных наук термин «humanities» трактуется весьма широко, вбирая в себя даже то, что имеет весьма косвенное отношение к традиционным наукам (различные виды искусства, конфессии и др.).

Вернёмся, однако, к предмету заявленной статьи о гуманитарной географии – как неотъемлемой части географической науки. Последняя как бы смещает все представления о классификации наук, поскольку одновременно является и *естественной* (ландшафтоведение, землеведение, палеогеография, геоморфология, климатология, гидрология суши, океанология, гляциология, геокриология, биогеография, география почв и др.), и *общественной* (экономическая география, социальная, культурная, политическая, география населения и др.), и даже *технической* (картография). Сам же человек – объект исследования не только общественной, но и *естественной* географии (как элемент антропогеографии). Эти детали лишней раз напоминают нам о том, что все грани в науке (равно как в природе и обществе) условны, и их непрекращающийся поиск, так или иначе, может быть объяснён ограниченностью человеческого познания.

Мало какие отрасли научного знания в использующихся официальных (в т. ч. в библиографических и «ВАКовских») классификаторах имеют столь громоздкое, сколь и невразумительное современное название, как «*экономическая, социальная, политическая и рекреационная география*». Не только онтологически (с точки зрения объектов исследования), но и методологически в составе общественной географии (кроме экономической, социальной, политической и рекреационной) имеется целый «веер» других научных субдисциплин (историческая география,

культурная, медицинская, военная и др.), что является, на наш взгляд, достаточно веским аргументом в пользу её давно назревшего «переименования».

В ряде прежних публикаций [2; 3; 4; 5 и др.] нами была подробно обоснована необходимость замены указанного громоздкого и не вполне корректного названия новым – «*гуманитарная география*», как русским эквивалентом «*human geography*». Используемый на западе термин «human geography», соответствующий самым диверсифицированным вариантам отечественной общественной географии, как известно, не является терминологическим эквивалентом последней, поскольку в переводе на западноевропейские языки общественная география – *social geography* – становится лишь частью, парциальным фрагментом «human geography» (что не мешает, однако, и там подменять их друг другом). При этом русские выражения типа «география человека» и «человеческая география» по семантическим и прецедентным причинам также не способствуют уточнению архаичного, совсем не «академического» и мало конструктивного наименования «экономическая, социальная, политическая и рекреационная география». Крайне неприятным является и то обстоятельство, что детерминирование экономической и социальной сфер по отдельности в реальной жизни (например, в географии населения) является подчас сколь фигуральным, столь и неуместным занятием из-за их широкого взаимного перекрытия.

В свою очередь, различие между понятиями «гуманитарная география» и «социальная география» отражает трудноуловимые нюансы, отличающие соответствующие прилагательные. «Гуманитарный» (лат. *humanitas*: человеческая природа, образованность, духовная культура) – значит относящийся к человеческому обществу, к человеку и его культуре; «социальный» (лат. *socialis*: общественный) ассоциируется с отношениями людей в обществе. Проводимые в литературе сопоставления этих терминов с точки зрения широты охвата ими предмета географических исследований, на наш взгляд, не вполне корректны, поскольку термины в каком-то отношении разновекторны по смыслу. Можно считать, что гуманитарная география в большей мере отражает предмет экономико-географических исследований, чем социальная, так как ориентирует на познание всей человеческой культуры, а не только на отношения людей в обществе.

Термин «*гуманитарная география*» – по нашему мнению, наиболее точно отража-



ет принятое на Западе деление наук на «*the humanities*» («*the human studies*», «*the Arts*») и «*the natural sciences*». (При этом англоязычному эквиваленту термина «*гуманитарная география*» будет соответствовать именно «*human geography*», а не «*humane geography*» или «*humanitarian geography*» в смысле «гуманная», «человечная»). При этом этимология термина «гуманитарная география» практически лишена «компрометирующих» ассоциаций (если не считать «далекой» ассоциации с гуманитарной помощью, филантропией), несмотря на наличие «гуманистической географии» («*humanistic geography*», но не «*human geography*») В. Блаша, Дж. Райта, К. Зауэра, Д. Лоуэнталя и др.

В то же время термин «общественная география» («*social geography*») на рубеже XIX–XX вв. был несколько «скомпрометирован». Первоначально возникший во Франции и употребленный вначале П. Рузье, он был уточнен Э. Реклю в его капитальном труде «Всеобщая география». Вначале социальная география рассматривалась как часть социологии или даже социальной морфологии, а известный социолог Э. Дюркгейм определял её место рядом с демографией. Социологи не принимали многих научных положений в работах по географии человека, основанных на идеях Ф. Ратцеля, и лишь со временем самостоятельный статус социальной географии заметно вырос и окреп.

В отечественной литературе известен, однако, иной, «зауженный» подход к институционализации гуманитарной географии, наиболее полно изложенный Д. Н. Замятиным. В его представлении гуманитарная география – это «междисциплинарное научное направление, изучающее различные способы представления и интерпретации земных пространств в человеческой деятельности, включая мысленную (ментальную) деятельность» [7, с. 126]. В качестве основных направлений такой географии этим автором и его учениками называются *образная (имагинальная) география, сакральная география, мифогеография, когнитивная география, а также представления о культурном ландшафте*.

Ранее нами детально излагалась [3] позиция неприятия точки зрения Д. Н. Замятина, и со временем она не только не изменилась, но ещё более «укрепилась». Во-первых, концепция нашего коллеги находится в противоречии со всеми известными моделями предметного поля гуманитаристики, поскольку является лишь малой частью его *географического сегмента*. Термину «гуманитарная» им придан достаточно узкий *геокультуроло-*

гический смысл, в то время как целый «веер» гуманитарных географических дисциплин оказался на «отшибе» науки. Во-вторых, позиционирование нашим оппонентом гуманитарной географии как междисциплинарной научной области, «не входящей целиком или основной своей частью в комплекс географических наук», порождает естественный вопрос: не логичнее ли в таком случае было подыскать другой «комплекс» («геокультурологический», «геосоциологический» и др.), куда отрасль знания вошла бы «основной своей частью»? В-третьих, исследование ментальных представлений о пространстве и всевозможные его интерпретации задолго до Дмитрия Николаевича находились в фокусе внимания западных географов и социологов, и в этой связи утверждение об институционализации нового научного направления и придание ему названия «гуманитарная география» вряд ли можно считать корректным. (Заметим, наша позиция вовсе не исключает поиск подходящего смыслового эквивалента для обозначения соответствующего научного направления).

Итак, мы исходим из того, что при учёте всех имеющихся «тонкостей», гуманитарную географию следует считать отечественным эквивалентом *human geography*, поскольку в русском языке не существует иных возможных вариантов обозначения «нефизической» географии. Что же касается точки зрения уважаемого А. Г. Дружинина, выразившего сомнение в необходимости отказа «от исторически сложившегося, вмещающего и традицию, и доминантный тренд, и указание на комплексный обществоведческий объект (социально-экономическая сфера) наименования нашей науки («социально-экономическая география»)» [6, с. 39], то позволим себе напомнить, что, во-первых, официальное название нашей науки – «экономическая, социальная, политическая и рекреационная география», а, во-вторых, рамки «социально-экономической географии» явно тесны для политической географии, культурной, поведенческой, военной и т. д. Многие отечественные географы, не склонные относить себя к представителям гуманитарной географии, в то же время не позиционируются как экономико-географы или представители социальной географии [8; 9 и др.].

За последние десятилетия понятие гуманитарной (*human*) географии претерпело существенную эволюцию. Если на начальных этапах она рассматривалась, как правило, в достаточно узком, в значительной мере ратцелевском понимании (например, «система-

тическое исследование взаимодействия человеческих обществ и поверхности Земли»), то «к 1980-м годам гуманитарная география расширила своё значение и превратилась в широкий (собирательный) термин, описывающий все те отрасли географии, которые не занимаются исключительно исследованием физической среды или технических вопросов (картографии)» [16, с. 206]. Определение гуманитарной географии, как общего названия «не физических» отраслей географической науки, пожалуй, является наиболее распространённым, и может рассматриваться как общепринятое.

Вместе с тем гуманитарная география – не единственный (хотя, быть может, наиболее удобный) собирательный термин, описывающий «не физические» дисциплины географии. В различных национальных школах сложились неодинаковые терминологические традиции. Так, французский эквивалент гуманитарной географии (*la géographie humaine*) в его современном употреблении близок по содержанию к англоязычной трактовке, однако в смысловом отношении далёк от более распространённого перевода *la géographie humaine* как «гуманистическая география» (*humanist(ic) geography*), восходящего к работам В. Блаша. В свою очередь в немецком языке формальным синонимом гуманитарной географии служит *Geographie des Menschen*, но в то же время широко используются термины *Anthropo-geographie* и *Sociogeographie*.

Что касается соотношения гуманитарной географии с её подотраслями, включая социальную, экономическую, политическую, культурную и т. д. географию, то деление дисциплины на таксономо-тематические группы, с одной стороны, практикуется повсеместно, а с другой – продолжает оставаться весьма неопределённым. Как в свое время заметил Т. Йейтс, в выделении тематических дисциплин трудно соблюдать чёткие логические принципы: термины экономическая география, социальная география и пр. – удобные «названия», указывающие на определённый акцент в предмете исследования, однако на самом деле они не слишком удобны с точки зрения классификации наук, поскольку зачастую логически абсурдны и искусственны. В самом деле, «логически гуманитарная география – это, по сути, культурная география, поскольку именно культура является физической и духовной организацией общества» [19, с. 215]. Принимая во внимание рекомендации Йейтса, чтобы сделать членение гуманитарной географии более обоснованным и соотношение между гуманитарной географией и её субдисциплинами более понятным, по-

следние можно рассматривать как интегративные научные дисциплины, находящиеся на стыке географии с соответствующими социальными науками: антропологией (культурная география), экономикой (экономическая), социологией (социальная) и т. д., но взятые вместе, формирующие единое научное направление – гуманитарную географию.

Важным рабочим понятием, иногда (в основном в 1970–80-е гг.) отождествлявшимся с гуманитарной географией, является *социальная география* (*social geography*, и в особенности немецкая *Sociogeographie*). В современной англосаксонской традиции социальная география занимается исследованием социальных взаимосвязей и определяющих их пространственных структур или исследованием социальных явлений в пространстве. В частности, социальная география изучает закономерности использования пространства человеком (и социумом) и процессы изменения этих закономерностей. Современная социальная география на Западе – это широкая отрасль географического знания и часть гуманитарной географии, предметом которой являются пространственные аспекты жизни общества, включая исследование роли пространства в формировании социальных процессов, выявление пространственных структур, оказывающих влияние на динамику общества, изучение географических форм общественных движений, а также пространственный анализ социально-медицинских, социально-экономических, нравственных и пр. сфер общественной жизни. В прошлом, в период бурного развития социологических идей в географии, социогеографы выдвигали тезис о фактической синонимичности социальной и гуманитарной географии, и считали последний термин историческим анахронизмом [12]. Однако подобное мнение не прижилось, и социальная география продолжает оставаться подотраслью гуманитарной географии, изучающей социальные (в узком смысле) процессы в контексте пространства.

В отличие от отечественной социальной, социальная география англоязычного Запада находится под сильнейшим влиянием социологических и культурологических учений (связанных, среди прочих процессов, с «социологической революцией» и «культурным поворотом (*cultural turn*)» в гуманитарной географии), иногда выступая в виде своего рода пространственной социологии или же социологии пространства. Кроме того, география населения, как правило, рассматривается как отдельная от социальной географии дисциплина, в то время как в российской практике



она составляет основу социальной географии.

В немецкой географической традиции социальная география имеет двойное значение. Ряд исследователей под ней понимали антропогеографию (*Anthropogeographie* или *Geographie des Menschen*, т. е. гуманитарную географию) в её обновленном интеграцией с социологическими учениями понимании [16]. Однако значительное количество авторов наоборот воспринимали её как подотрасль гуманитарной географии, или даже часть экономической географии. Первый вариант, пожалуй, более распространён, и *Socio-geographie* в известной мере эквивалентна отечественной социально-экономической географии. С точки зрения немецкого перевода *human geography*, более верным будет рассматривать её как лингвистический синоним *Anthropogeographie*. В любом случае социальная или общественная география всё же часть гуманитарной географии, основанная на интеграции социологического и географического учений для изучения деятельности и пространственной организации социума [19].

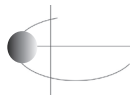
Различий между гуманитарной географией и *гуманистической географией* следует коснуться особо, поскольку термин гуманистическая география активно употребляется в российской географической литературе. Напомним, что в русском варианте, также как и в англоязычном, под гуманистической географией понимается особое философское направление в гуманитарной географии, рас-

считывающее человека как центрального агента познания и преобразования мира [17]. В онтологическом смысле гуманистическая география определённым образом коренится в работах де ла Блаша и «французской школы», однако в значительной мере она приобрела новое звучание в её современной трактовке [11; 18]. Гуманистическая география оформилась в 1970-е гг. как одна из ведущих философских традиций в гуманитарной географии, первоначально на основе критики господствовавшей в те годы «традиционной» позитивистской и структуралистской гуманитарной географии, с позиций неокантианства и экзистенциализма, а затем стала одной из основных движущих сил «философской революции» в гуманитарной географии [13; 15]. Таким образом, очевидно, что гуманистическая география в представлении (в англоязычной трактовке) не является синонимом гуманитарной географии, обозначая лишь её отдельное направление, к тому же не имеющее таксономического значения (поскольку гуманистическая география – это не предметное подразделение географии, а эпистемологическое течение). Нет сомнений в том, что гуманитарная и гуманистическая география (*human* и *humanistic geography*) – устоявшиеся несинонимичные понятия [14].

Таковы наши представления о понятийном статусе и продолжающемся сложном процессе институционализации гуманитарной географии в России.

Список литературы

1. Валицкая А. П. Гуманитаристика и гуманитарное знание: к концепции модернизации высшего образования // Вестник Герценовского университета. 2003. № 11 (73).
2. Герасименко Т. И., Гладкий Ю. Н. Трансграничность как фактор этнокультурного и экономического развития // Известия Русского географического общества. 2005. Т. 137. № 6. С. 1–8.
3. Гладкий Ю. Н. Гуманитарная география: научная экспликация. СПб.: СПбГУ, 2010. 663 с.
4. Гладкий Ю. Н., Петров А. Н. Гуманитарная география: понятийный статус и самоидентификация // Известия РАН. Серия географическая. 2008. № 3. С. 15–25.
5. Гладкий Ю. Н. Культурная география: трудности институционализации // Известия Русского географического общества. 2010. Т. 142. № 6. С. 1–13.
6. Дружинин А. Г. От гуманизации к геогуманизации российской социально-экономической географии: тренды, проблемы, приоритеты // Южно-российский форум. 2011. №1 (2). С. 34–51.
7. Замятин Д. Н. Гуманитарная география: предмет изучения и основные направления развития // Общественные науки и современность. 2010. № 4. С. 126–138.
8. Соколова А. А. Гуманитарная география: к вопросу о делимитации границ предметной области // Известия РАН. Сер. Геогр. 2011а. № 5. С. 109–118.
9. Стрелецкий В. Н. Культурная география в России: особенности формирования и пути развития // Известия РАН. Сер. Геогр. 2008. № 5. С. 21–33.
10. Coetzee J. M. Elizabeth Costello. London, 2003. 233 p.



11. Buttimer A. Reason, rationality and human creativity // *Geografiska Annaler*, 61B, 1979. P. 43–49.
12. Dean K. G. Social theory and prospects in social geography // *GeoJournal*, 9, 3, 1984. P. 287–299.
13. Harvey D. On the history and present conditions of geography: an historical materialist manifesto // *Professional geographer*, 36 (1). 1984. P. 1–11.
14. Human Geography: An Essential Anthology. Agnew J., Livingstone D., Rogers A. (eds). Blackwell: Cambridge, MA, 1996. 696 p.
15. Ley D. Geography without human agency: a humanistic critique. In: Agnew, J., Living stone, D., Rogers, A. (eds). *Human Geography: An Essential Anthology*. Blackwell: Cambridge, MA. 1996. P. 192–210.
16. Readings in Social Geography. Jones E. (ed). Oxford University Press: Oxford, 1975. 312 p.
17. The Dictionary of Human Geography, 2nd edition. Johnston R., J. Gregory D., Smith, D. (eds). Blackwell Reference: Oxford, 1986. 576 p.
18. Tuan Y-F. Humanistic geography // *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 66, 1976. 266–276 p.
19. Yates T. Editorial: Social Geography // *GeoJournal*, 9, 3, 1984. 215–222 p.

References

1. Valitskaya A. P. Gumanitaristika i gumanitarnoe znanie: k kontseptsii modernizatsii vysshego obrazovaniya // *Vestnik Gertsenovskogo universiteta*. 2003. № 11 (73).
2. Gerasimenko T. I., Gladkii Yu. N. Transgranichnost' kak faktor etnokul'turnogo i ekonomicheskogo razvitiya // *Izvestiya Russkogo geograficheskogo obshchestva*. 2005. T. 137. № 6. S. 1–8.
3. Gladkii Yu. N. Gumanitarnaya geografiya: nauchnaya eksplikatsiya. SPb, SPbGU, 2010. 663 s.
4. Gladkii Yu. N., Petrov A. N. Gumanitarnaya geografiya: ponyatiinyi status i samoidentifikatsiya // *Izvestiya RAN. Seriya geograficheskaya*. 2008. № 3. S. 15–25.
5. Gladkii Yu. N. Kul'turnaya geografiya: trudnosti institutsionalizatsii // *Izvestiya Russkogo geograficheskogo obshchestva*. 2010. T. 142. № 6. S. 1–13.
6. Druzhinin A. G. Ot gumanizatsii k geogumanizatsii rossiiskoi sotsial'no-ekonomicheskoi geografii: trendy, problemy, priority // *Yuzhno-rossiiskii forum*. 2011. № 1 (2). S. 34–51.
7. Zamyatin D. N. Gumanitarnaya geografiya: predmet izucheniya i osnovnye napravleniya razvitiya // *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 2010. № 4. S. 126–138.
8. Sokolova A. A. Gumanitarnaya geografiya: k voprosu o delimitatsii granits predmetnoi oblasti // *Izvestiya RAN. Ser. geogr.* 2011a. № 5. S. 109–118.
9. Streletskii V. N. Kul'turnaya geografiya v Rossii: osobennosti formirovaniya i puti razvitiya // *Izvestiya RAN. Ser. geogr.* 2008. № 5. S. 21–33.
10. Coetzee J. M. Elizabeth Costello. London, 2003. 233 p.
11. Buttimer A. Reason, rationality and human creativity // *Geografiska Annaler*, 61B, 1979. P. 43–49.
12. Dean K. G. Social theory and prospects in social geography // *GeoJournal*, 9, 3, 1984. P. 287–299.
13. Harvey D. On the history and present conditions of geography: an historical materialist manifesto // *Professional geographer*, 36 (1). 1984. P. 1–11.
14. Human Geography: An Essential Anthology. Agnew J., Livingstone D., Rogers A. (eds). Blackwell: Cambridge, MA, 1996. 696 p.
15. Ley D. Geography without human agency: a humanistic critique. In: Agnew J., Living stone, D., Rogers A. (eds). *Human Geography: An Essential Anthology*. Blackwell: Cambridge, MA. 1996. P. 192–210.
16. Readings in Social Geography. Jones, E. (ed). Oxford University Press: Oxford, 1975. 312 p.
17. The Dictionary of Human Geography, 2nd edition. Johnston R., J. Gregory D., Smith, D. (eds). Blackwell Reference: Oxford, 1986. 576 p.
18. Tuan Y-F. Humanistic geography // *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 66, 1976. 266–276 p.
19. Yates T. Editorial: Social Geography // *GeoJournal*, 9, 3, 1984. 215–222 p.

Статья поступила в редакцию 15.04.2014



УДК 911.3
ББК 26.8

Александр Николаевич Новиков,
кандидат географических наук, доцент,
Забайкальский государственный университет
(672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30),
Институт природных ресурсов, экологии и криологии
Сибирского отделения Российской академии наук
(672014, Россия, Чита, ул. Недорезова, 16 а)
e-mail: geonov77@mail.ru

Гуманитарно-географические формы проявления трансграничной дополнителности

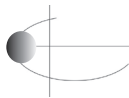
Политико-географическая дискретность трансграничья, которую обозначает государственная граница, может преодолеваться за счёт гуманитарно-географических (транспортно-географическая, эколого-географическая, культурно-географическая) форм дополнителности как однородных приграничных территориальных структур, которые проявляют трансграничную континуальность, подобно естественно-географической континуальности, игнорирующей политические границы; так и разнородных, обнаруживающих трансграничную дискретность. Континуальная транспортно-географическая дополнителность периферийных сопредельных сторон, обладающих древовидным географическим рисунком транспортных сетей, открывает новые вариативные возможности по перевозке грузов в формате международной трансграничной территории, переводя её на более высокий уровень, как у центральных регионов стран. Синергетический трансграничный эффект континуальной эколого-географической дополнителности проявляется в обмене инновационными методами наблюдения за природой в формате трансграничных особо охраняемых территорий, превращая их в места внедрения инноваций. Таким образом, меняется география внедрения инновационного развития не от центральных мест – крупных городов (от центра к периферии), а от периферии к центру. Континуальная культурно-географическая дополнителность имеет свои особенности: наличие трансграничных памятников и мемориалов, которые выступают в качестве трансграничных аттракторов, способствующих культурной интеграции приграничных территорий. Возможна трансграничная дополнителность и неоднородных гуманитарно-географических структур, возникающая при их трансграничной дискретности, однако, она не обеспечивает трансграничного синергетического эффекта. Дискретность приграничных территориальных структур не позволяет скоординировано решать возникающие трансграничные проблемы. Континуальные формы дополнителности приграничных структур обеспечивают более эффективное трансграничное взаимодействие, его атрибутом является трансграничная симметрия, которая прослеживается во взаимной территориальной организации городов, транспортных путей, особо охраняемых территорий.

Ключевые слова: граница, гуманитарно-географические формы трансграничной дополнителности, международная трансграничная территория, трансграничная дискретность, трансграничная континуальность, трансграничные особо охраняемые территории, трансграничные транспортные сети.

Aleksandr Nikolaevich Novikov,
Candidate of Geography, Associate Professor,
Transbaikal State University
(30 Alexandro-Zavodskay St., Chita, Russia, 672039),
Institute of Natural Resources, Ecology and Cryology
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
(16 a Nedorezov St., Chita, Russia, 672014)
e-mail: geonov77@mail.ru

Humanitarian-Geographical Forms of Trans Border Additionality

Political and geographic discontinuity of Trans-border area, which the frontier represents, can be overcome through the humanitarian and geographical (transport-geographical, ecological and geographical, cultural and geographical) forms of additionality



as homogeneous border territorial structures that perform cross-border continuity, like the natural geographic continuity, ignoring political boundaries and heterogeneous, revealing cross-border discontinuity. Continual transport and geographical additionality of peripheral adjacent parts with the arbuscular geographical pattern of transport networks opens new possibilities for the freight in the format of international cross-border area, transferring it to a higher level, as it is in the central regions of the country. Synergistic cross-border effects of the continual eco-geographical additionality is manifested in the exchange of innovative methods of nature observing in the format of trans-border protected areas, turning them into places of innovation introduction. Thus, the geography of the innovative development introduction, not from central places – big cities (from the center to the periphery), but from the periphery to the center, is changing. Continual cultural and geographical additionality has its own characteristics: the presence of cross-border monuments and memorials, which act as trans-border attractors, promoting cultural integration of border areas. The trans-border and non-uniform humanitarian-geographical structures additionality is possible, arising in their cross-border discontinuity, however, it does not provide the cross-border synergy. Discontinuity of trans-border structures does not allow the coordinated solving of emerging trans-border problems. Continuity forms of additionality of cross-border structures provide more effective cross-border cooperation; its attribute is cross-border symmetry, which is apparent in the mutual territorial organization of cities, transport ways, protected areas.

Keywords: frontier, humanitarian-geographical forms of trans-border additionality, international trans border territory, trans border discontinuity, trans border continuity, trans border area of special protection, trans border transport nets.

Актуальность темы. Трансграничное взаимодействие сказывается на размещении населения и пространственной организации природопользования приграничья, так как порождает необходимость организации переходов и скоординированной организации трансграничных потоков мигрантов, грузов, борьбы с природными и техногенными экологическими угрозами. В результате возникает процесс взаимной территориальной организации населения и хозяйства.

Трансграничная дополнительность – явление многоплановое, выражающее диалектический характер трансграничных структур, процессов и явлений. Двойственная дополнительность порождается взаимодействием двух приграничных территорий. Дополнительность выражается: в контактности и барьерности границы; во внешнетранзитности и буферности приграничных территорий; в экономическом и неэкономическом взаимодействии приграничных субъектов; в трансграничном давлении и трансграничном притяжении; в противоположных географических образах приграничья.

В экономическом плане можно выделить дополнительность между отраслевыми структурами хозяйства и дополнительность между территориальными структурами приграничных территорий. Отраслевая дополнительность имеет множественный характер. Отрасли хозяйства: добывающая промышленность, обрабатывающая промышленность, сельское хозяйство и сфера услуг дополняют

друг друга на основе территориальной общности, создавая территориальные комплексы.

В представленной статье рассматриваются гуманитарно-географические формы трансграничной дополнительнойности приграничных территориальных структур, которые обеспечивают трансграничное взаимодействие, выступая в качестве контактных звеньев локального уровня.

Цель статьи – выявить гуманитарно-географические формы трансграничной дополнительнойности приграничных контактных звеньев.

В географической науке под приграничными контактными звеньями подразумевают географические структуры различных иерархических уровней. П. Я. Бакланов и С. С. Ганзей [2] в качестве контактных звеньев рассматривают административно-территориальные единицы различных уровней. Возможен и другой взгляд на типизацию контактных звеньев по степени их структурно-функционального соответствия и возникающей на этой основе континуальной или дискретной дополнительнойности. В ситуации континуальной дополнительнойности приграничное положение можно рассматривать как симметричное, так и асимметричное – при дополнительнойности дискретной.

Трансграничная континуальность (или континуальная дополнительность) структур хозяйства приграничных территорий свидетельствует о высоком уровне их интеграции. В этом случае контактные звенья стыкуются идентичными элементами: транспортными



узлами, торговыми зонами, особо охраняемыми территориями.

Трансграничное пространство – явление многоплановое, где можно выделить множество аспектов реализации дискретности и континуальности. Только в политическом плане у трансграничной территории не бывает континуальности. В самом понятии «международная трансграничная территория» подразумевается преодоление политической барьерности границы, то есть политическая дискретность.

Политико-географическая дискретность может приводить к дискретности территориальных структур хозяйства; экономических процессов и явлений; этнических ареалов расселения; культурных процессов; экологического каркаса. Однако в отдельных случаях проницаемость границы носит избирательный характер, что исключает необходимость преодоления её барьерности трансграничными интеграционными процессами, реализующимися в различных гуманитарных областях.

Рассмотрим основные формы проявления континуальной дополнительной трансграничных территориальных структур.

Самым главным видом трансграничного взаимодействия является экономическое, его значение в эпоху глобализации только усиливается. Страны, вступая в различные интеграционные группы, стараются обеспечить экономическую континуальность территориальных структур хозяйства и контактность границы.

Политико-географическая барьерность границы, как и дискретность территориальных структур хозяйства, исключается на уровне приграничных территорий за счёт создания свободных экономических зон. В отдельных случаях это происходит на уровне стран, например, в границах таможенных союзов.

В современную эпоху глобализации, благодаря средствам массовой коммуникации, остается всё меньше стран, не имеющих информационной континуальности трансграничного пространства. Сотовая связь, Интернет с его электронной почтой и социальными сетями обеспечивают информационную проницаемость трансграничного пространства. Конечно, ещё существуют страны с информационной изоляцией, но это либо слаборазвитые, которые не имеют коммуникаций, либо страны с тоталитарным режимом.

Транспортная континуальная дополнительность, основанная на единстве приграничных транспортных систем, имеет огромное значение для приграничных территорий. Часто именно континуальность транспорт-

ных структур является индикатором трансграничной интеграции вообще. Интересен процесс трансформации конфигурационных типов (географических рисунков) приграничных транспортных сетей Сибири и Дальнего Востока. Тупиковые ветви, образующие древовидные конфигурационные типы региональных приграничных транспортных сетей (похожие на речные системы с притоками и притоками притоков), характерные для периферийных территорий с использованием контактной функции границы, образуют с зарубежными системами более прогрессивный совместный ортогональный конфигурационный тип транспортных сетей, характерный для центральных регионов стран. Именно в этом выражается эмерджентность трансграничной транспортной дополнительной, её синергетический эффект. Образующаяся трансграничная транспортная сеть предоставляет перевозчикам альтернативные варианты при движении из одной точки в другую и не обязательно лежащих по разные стороны границы. Имеются случаи, когда перемещение пассажиров и грузов между точками, находящимися в одном государстве, идёт с двойным пересечением границы, хотя физически возможно доставить груз и без такого пересечения. Причин может быть множество: лучшее качество дорог на сопредельной стороне или низкие цены на услуги перевозки на сопредельной стороне и т. д.

Транспортная континуальная форма дополнительной проявляется параллельно с другой гуманитарно-географической формой континуальной дополнительной – урбанизированных территорий. Разрастающиеся до государственных границ урбанизированные территории, смыкаясь, превращаются в единый город. Такие парные населенные пункты называют городами-двойниками, городами-близнецами.

Происхождение такой трансграничной урбанизированной дополнительной бывает различное. Как уже было отмечено, в одном случае это рост вширь соседних приграничных городов и как итог слияние у линии границы. Например, на границе Мексики и США образовалось таким образом множество пар городов, самые крупные из которых следующие: Ларедо (США) – Нуэво-Ларедо (Мексика), Эль-Пасо (США) – Сьюдад-Хуарес (Мексика), Эль-Сентро (США) – Мехикали (Мексика), Сан-Исидоро (пригород Сан-Диего в США) – Тихуана (Мексика).

Во взаимоотношениях пар американо-мексиканских городов велика разделяющая роль границы. Города разделяются камен-

ными стенами и железными заборами. Миграция людей и перевозка грузов контролируется. Трансграничная структурная континуальность единого города имеет дискретность территориальной организации социально-экономических процессов.

В Забайкальском крае и Автономном районе Внутренняя Монголия на российско-китайской границе насчитывается множество таких парных населённых пунктов (с юго-запада на северо-восток): Забайкальск – Маньчжурия, Староцурухайтуй – Сератуй, Олочи – Шивэй, Дамасово – Дамусу, Нижняя Верея – Нюэрхэ, Усть-Уров – Цзилэмуту, Марьино – Малянь, Усть-Стрелка (расположено у слияния Шилки и Аргуни) – Сидалаюкэ. Отметим, что у некоторых из них созвучные названия (например, Дамасово – Дамусу, Марьино – Малянь).

Бывают и иные случаи возникновения континуальной дополнительной, когда некогда единый город разделен государственной границей: Констанц (Германия) – Кройцлинген (Швейцария), Валга (Эстония) – Валка (Латвия). У этих городов созвучные названия, а трансграничная структурная континуальность единого города дополняется континуальностью территориальной организации социально-экономических процессов. Население свободно перемещается через границу, трансграничный город функционирует как единая территориальная социально-экономическая система.

Россия со своими соседями тоже образует трансграничную структурную континуальность на уровне приграничных городов и поселков-двойников. На границе с Украиной поселок Чертково (Ростовская область) был поделен на две части после распада СССР. На украинской стороне он получил название Меловое.

Континуальная дополнительность сельскохозяйственных угодий встречается очень часто, так, в Забайкальском крае государственная граница проходит по степным ландшафтам, занятым по обе стороны границы однотипными посевами. Кроме того, пастбища так же имеют симметричное положение относительно границы. Континуальная дополнительность применяется в пчеловодстве, когда медоносные площади используются приграничными пасеками по обе стороны границы. Это возникновение трансграничных положительных экстерналий – положительных экономических эффектов от соседства, когда от взаимного соседства получают выгоду обе приграничные стороны (одна сторона получает мёд, а другая опыление расте-

ний пчёлами), что можно отнести к явлению трансграничного синергизма.

Выделяется континуальная дополнительность особо охраняемых природных территорий. Например, биосферный заповедник «Даурский» в Забайкальском крае дополняется с сопредельной стороны особо охраняемыми территориями: «Монгол Дауур» (Монголия) и «Далайнор» (Китай).

Наиболее успешно трансграничный обмен опытом реализуется на трансграничных особо охраняемых территориях. Это объясняется единством природных геосистем и единством интересов по их сохранению. Поэтому государства в формате этих территорий охотно делятся методиками и техническими средствами по наблюдению за природой и методами её сохранения. Например, внедрение фотоловушек и радиоошейников для диких животных. Таким образом, меняется география внедрения инновационного развития с центробежной на центростремительную. Инновации начинают внедряться не в центре страны – крупных городах, а на периферии, имея трансграничный характер. Дело в том, что в отличие от других трансграничных континуальных структур (например, хозяйственных), в природоохранных нет конкуренции у сопредельных государств. Их объединяет общая цель – сохранение и охрана уникальных экосистем. За счёт этого обмена наблюдается синергетический эффект, сопредельные территории ведут общий мониторинг, усилия обеих стран не просто умножаются, они переводят природоохранную деятельность на более высокий организационный уровень. Природоохранное трансграничное взаимодействие меняют представление об эффективности приграничного сотрудничества. Эффективность их не в повышении экономического эффекта, а в скорости совместной реакции на возникающие природные и техногенные экологические угрозы трансграничного характера. Дополнительность проявляется в своевременной помощи сопредельной стороне.

Континуальная дополнительность культурно-географических структур может рассматриваться как сфера туристско-рекреационная, так и сакральная. Стык границ всегда вызывал интерес населения, который часто усиливается различными культурными и религиозными объектами: часовнями, православными крестами, могилами павших воинов, памятными знаками. Каждый такой объект – это аттрактор (англ. *attract* – «привлекать, притягивать»), притягивающий паломников и светских туристов. Можно вы-



делить приграничные аттракторы, которые призваны усилить рубежи и подчеркнуть дискретность трансграничного пространства. Например, установленный у стыка границ России, Монголии и Китая на российской стороне православный крест, который символизирует границу сплошного ареала распространения православия.

Однако имеется множество примеров демонстрирующих усиление континуальности, когда аттракторы становятся трансграничными и способствуют развитию культурного и спортивного обмена. Особенно интересны эти явления на стыке границ трёх государств, например, в месте пересечения границ России, Украины и Белоруссии, где установлен Монумент Дружбы народов. Монумент подчеркивает континуальность единого ареала распространения православия, культурно-историческую близость трёх славянских народов.

Монумент в течение многих лет служит местом проведения различных фестивалей и слётов, крестных ходов.

На стыке границ России, Латвии и Белоруссии в знак дружбы между солдатами трех народов во время Великой отечественной войны был воздвигнут в послевоенное время мемориал «Курган дружбы», на котором ежегодно проходят встречи ветеранов, что можно идентифицировать в условиях развития туристической индустрии как разновидность событийного туризма.

Территория мемориала «Курган Дружбы» занимает три лесные поляны. На вершине кургана растёт дуб, символизирующий добрососедские отношения трех народов. На одной из полян стоит памятник разведчице Марии Пынто, зверски замученной фашистами, на другой находится могила латыша, героя Советского Союза Иманта Судмалиса, на третьей расположен памятник комсомольцам-подпольщикам из деревни Прошки [4].

Отмеченные трансграничные культурные аттракторы призваны укрепить чувство патриотической территориальной общности.

Другим примером трансграничного аттрактора можно назвать лыжную трассу, объединяющую стык границ России, Норвегии и Финляндии и проходящую по приграничным территориям этих стран. Этот аттрактор через спорт призван вызвать интерес к культуре сопредельной стороны, способствовать новым контактам. Проходящий регулярно международный спортивный праздник «Лыжня дружбы» – это культурная и спортивная интеграция приграничных территорий.

Необходимо отметить, что структурная трансграничная континуальность не является гарантией наличия симметричного положения. Имеются случаи, когда структурная континуальность сопровождалась функциональным несоответствием и, как результат – идентичные структуры либо не становятся контактными звеньями, либо трансграничное взаимодействие проходит неэффективно. Например, различные стандарты в работе приграничных транспортных систем: различная колея железных дорог у России и Китая, вызывающая необходимость смены колесных пар; различия в поясном времени, обуславливающие начало и конец рабочего дня.

Трансграничная континуальность и симметрия приграничных структур выражает реализацию фактора приграничного положения, сбалансированность трансграничного развития. Однако различия в темпах экономического развития соседних стран являются причиной нарушения равновесия, возникновения трансграничной дифференциации и трансграничной асинхронности природопользования, что свидетельствует о социально-экономическом неравенстве приграничных территорий.

Рассмотрим дискретные формы гуманитарно-географической дополненности, которые проявляются во взаимодействии неоднородных территориальных структур.

В контексте представленного гуманитарно-географического исследования нет проблемы выделения переходных зон, характерной для естественно-географических исследований. А. Д. Арманд [1] отмечает, что ширина государственных границ сужается до размера пограничного столба. В данном случае наблюдается искусственная дискретизация политического пространства (наличие политических границ), но имеет место хозяйственная континуальность, которая выражается в интеграции территориальных структур хозяйства приграничных регионов.

Особо необходимо отметить физико-географические факторы дискретности трансграничного пространства, так как именно она часто лежит в основе проведения границ между государствами. Государственные границы часто совпадают с физико-географическими рубежами. Этот вопрос был хорошо проработан немецким географом К. Хаусхофером [6], который объяснял совпадение физико-географических рубежей и политико-географических границ наличием чувства пространства у этносов, границей их традиционного природопользования. С позиций отечественной географической науки,

имеющей большой опыт изучения процессов освоения территорий, можно объяснить совпадение физико-географических рубежей и политико-географических границ затруднениями в поддержании регулярной и устойчивой связи между базами освоения, разделёнными крупными реками, проливами, горными цепями. Именно данный факт не давал возможность сохранять государственный контроль над территорией, не позволял быстро мобилизовать и передислоцировать вооруженные силы. Подобная ситуация приводила к военно-географической поляризации трансграничного пространства к его военно-географической дискретности. Можно отметить и случаи трансграничной военно-географической континуальности вооруженных сил, когда соседние страны входят в единый военный блок, при этом одна страна имеет географическую сеть военных баз на территории соседней страны. Необходимо отметить, что многие страны,двигающиеся по пути трансграничной экономической интеграции, вообще отказываются от приграничной территориальной организации вооруженных сил.

Трансграничная дискретная дополнительность проявляется как в условиях интеграции приграничных территорий, так и в условиях её отсутствия. Дискретность может демонстрировать стык неконтактных структур, между которыми не может возникнуть трансграничного обмена товарами, услугами, ресурсами, однако, имеет место естественно-географическое единство территории. В плане трансграничного природопользования

последний случай – это трансграничное чередование территорий с различными видами и уровнями ограничений природопользования в формате поляризованного ландшафта, концепцию которого предложил Б. Б. Родоман [5]. Государственная граница в таком случае проходит по границам между различными типами территорий, а общая картина поляризации не изменяется: от урбанизированных территорий до заповедников, через переходные полосы сельскохозяйственных угодий и рекреационных зон. Конечно, в этом случае нет континуальной структурной дополнительности, возникает явление трансграничной структурной асимметрии, имеет место трансграничная асинхронность природопользования.

Дискретные формы трансграничной дополнительности чаще носят отрицательный характер. Например, приграничные российские сельскохозяйственные и лесные территории получают только экологические проблемы от соседства с интенсивно развивающимися в промышленном плане городами Китая, что проявляется в трансграничном переносе вредных веществ и в экспорте из России природных ресурсов [3].

Континуальные формы трансграничной дополнительности являются более перспективными, чем дискретные, так как обеспечивают синергетический эффект в развитии сопредельных приграничных территорий, превращая их в единую международную трансграничную территорию.

Список литературы

1. Арманд А. Д. Два в одном: Закон дополнительности. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 360 с.
2. Бакланов П. Я., Ганзей С. С. Трансграничные территории: проблемы устойчивого природопользования. Владивосток: Дальнаука, 2008. 216 с.
3. Новикова М. С. Политико-географический анализ экологического взаимодействия России и Китая (на примере юго-восточного Забайкалья) // Вестник ЧитГУ. Сер. «Политические науки». 2007. № 3 (44). С. 142–146.
4. Псковская и Витебская области начали подготовку к юбилейной встрече ветеранов на Кургане Дружбы. URL: <http://pln-pskov.ru/society/159605.html> (дата обращения: 30.10.2013).
5. Родоман Б. Б. Территориальные ареалы и сети: очерк по теоретической географии. Смоленск: Ойкумена, 1999. 256 с.
6. Хаусхофер К. О геополитике. Работы разных лет / пер. с нем. И. Г. Усачева. М.: Мысль, 2001. 428 с.

References

1. Armand, A. D. Dva v odnom: Zakon dopolnitel'nosti. M.: Izd-vo LKI, 2008. 360 s.
2. Baklanov P.Ya., Ganzei S. S. Transgranichnye territorii: problemy ustoichivogo prirodopoz'ovaniya. Vladivostok: Dal'nauka, 2008. 216 s.



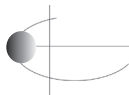
3. Novikova M. S. Politiko-geograficheskii analiz ekologicheskogo vzaimodeistviya Rossii i Kitaya (na primere yugo-vostochnogo Zabaikal'ya) // Vestnik ChitGU. Ser. «Politicheskie nauki». 2007. № 3 (44). S. 142–146.

4. Pskovskaya i Vitebskaya oblasti nachali podgotovku k yubileinoi vstreche veteranov na Kurgane Druzhby. URL: <http://pln-pskov.ru/society/159605.html> (data obrashcheniya: 30.10.2013).

5. Rodoman B. B. Territorial'nye arealy i seti: ocherk po teoreticheskoi geografii. Smolensk: Oikumena, 1999. 256 s.

6. Khauskhofer, K. O geopolitike. Raboty raznykh let; per. s nem. I. G. Usacheva. M.: Mysl', 2001. 428 s.

Статья поступила в редакцию 25.02.2014



УДК 332.1
ББК У9

Матвей Тихонович Романов,
доктор географических наук, профессор, главный научный сотрудник,
Тихоокеанский институт географии
Дальневосточного отделения Российской академии наук
(690041, Россия, г. Владивосток, ул. Радио, 7),
Дальневосточный федеральный университет
(690950, Россия, г. Владивосток, ул. Суханова, 8)
e-mail: romanov@tig.dvo.ru

Евразийские трансконтинентальные экономические оси и их «восточные плацдармы»¹

В статье рассматриваются вопросы формирования евразийских скоростных трансконтинентальных транспортных коридоров между тремя огромными и активно взаимодействующими экономическими пространствами Китая, России и Европейского союза и последующего формирования вдоль них экономических осей, как территорий опережающего развития. Отмечается, что преобразование Транссиба в скоростную магистраль и создание нового евразийского трансконтинентального транспортного коридора «Шёлковый путь» способны коренным образом изменить геополитический и геоэкономический расклад в мире, формируя принципиально важные геополитические оси. Их формирование в условиях глобализации, всеобщей конкуренции и усиления геополитической напряжённости в мире рассматривается как реальный механизм стратегического объединения евразийского континентального пространства, создания условий устойчивого развития его экономики и оздоровления геополитических отношений между полюсами, тем самым, – успешного противостояния мэхэновской стратегии «Петля анаконды».

«В связке» с формированием трансконтинентальных транспортных коридоров и экономических осей рассматриваются вопросы развития их исходных элементов на тихоокеанском побережье – Владивостока и его китайского функционального аналога Ляньюньгана. Обосновывается, что в новых геополитических условиях общенациональные функции Владивостока следует формировать как функции опорного узла первой евразийской трансконтинентальной экономической оси, что, естественно, включает в себя и функции центра международного сотрудничества России в АТР. Учитывая опыт китайского Ляньюньгана, во Владивостоке усилия и средства необходимо направить, прежде всего, на строительство узлового глубоководного порта, а также – на создание крупного промышленного центра, осуществляющего масштабные внешнеэкономические связи, с тем, чтобы он мог стать реальным опорным узлом Транссибирской экономической оси. Отмечается, что формирование экономической оси вдоль Транссиба предполагает также создание ряда крупных локальных зон опережающего развития на всем его протяжении.

Ключевые слова: трансконтинентальные транспортные коридоры, экономические и геополитические оси, зоны опережающего развития, долгосрочное развитие, «восточные плацдармы», Евразийское экономическое пространство, Азиатско-Тихоокеанский регион, Транссиб, Новый шёлковый путь.

¹ Работа выполнена в рамках проекта 12-И-П31–04 «Роль пространства в модернизации России» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН на 2012–2014 гг.



Matvey Tikhonovich Romanov,
*Doctor of Geography, Professor, Senior Researcher,
 Pacific Institute of Geography
 Far East Branch of the Russian Academy of Science
 (7 Radio St., Vladivostok, Russia, 690041),
 Far East federal university
 (8 Sukhanov St., Vladivostok, Russia, 690950)
 e-mail: romanov@tig.dvo.ru*

The Eurasian Transcontinental Economic Axes and their «Eastern Bridgeheads»*

The questions of formation of the Eurasian high-speed transcontinental transport corridors between three huge and actively interacting economic spaces of China, Russia and the European Union as well as the subsequent formation of economic axes, such as the zones of advancing development along them, are considered in the article. It is noted that transformation of the Trans-Siberian railway into a speed main line and creation of a new Eurasian transcontinental transport corridor "Silk Road" can radically change geopolitical and geo-economic patterns in the world, forming the fundamentally important geopolitical axes. Their formation under the conditions of globalization, general competition and strengthening of geopolitical intensity in the world is considered as a real mechanism of strategic integration of the Eurasian continental space, creation of conditions for sustainable development of its economy and improvement of geopolitical relations between the poles, thus confronting the A. Mahan's Anaconda Plan.

"In a tow" with the formation of transcontinental transport corridors and economic axes the questions of evolution of their initial elements on the Pacific coast – Vladivostok and its Chinese functional analog Lianyungang – are considered. It is proved that under new geopolitical conditions the nationwide Vladivostok's functions should be formed as those of the key point the first transcontinental Eurasian economic axis, which naturally includes the functions of the Centre for International Cooperation in Asia-Pacific Russia. Taking into account the experience of the Chinese Lianyungang, the efforts and resources in the city of Vladivostok should be directed primarily to the construction of the key deepwater port, as well as to the establishment of a large industrial center conducting extensive economic ties, so that it could become a real key point of the Trans-Siberian economic axis. It is noted that the formation of the economic axis along the Trans-Sib also assumes to create a number of large local zones of advanced development along its extension.

Keywords: transcontinental transport corridors, economic and geopolitical axes, zones of advancing development, long-term development, "eastern bridgeheads", the Eurasian economic space, Asian-Pacific region, the Trans-Siberian Railway, the New Silk way.

Рассматривая вопросы долгосрочного развития Владивостока и Владивостокской агломерации, следует помнить, что многие известные люди, и не только граждане России, прочили ему великое будущее и, исходя из его географического положения, в какой-то мере даже определяли направление развития. Так, Фритъоф Нансен¹ отмечал, что

¹ Фритъоф Вёдель-Ярлсберг Нансен (норв. *Fridtjof Wedel-Jarlsberg Nansen*; 1861–1930) – полярный исследователь, учёный – доктор зоологии, основатель физической океанографии, политический и общественный деятель, гуманист, филантроп, лауреат Нобелевской премии мира за 1922 год, удостоен наград многих стран, в том числе России. Именем Нансена названы географические и астрономические объекты, в том числе кратер на Северном полюсе Луны. В книге «В страну

«...важнейшим городом на Дальнем Востоке, бесспорно, является город, именуемый Владивостоком... В недалёком будущем он станет фокусом важнейших мировых событий...» [19]. А Александр Герцен в связи с этим писал, что «...Тихий океан – это Средиземное море будущего», усматривая, что будущее развитие человеческой цивилизации,

будущего» (совр. издание «Через Сибирь»), написанную им после поездки во Владивосток (по железной дороге через Манчжурию –КВЖД) и обратно (по строящейся железной дороге до Петрограда), назвал Владивосток фокусом важнейших мировых событий в будущем, а Транс-Сиб – Великим Сибирским путём, главной транспортной артерией, что становится особо актуальным сегодня, в условиях обострения геополитической ситуации в мире и строительства новых евразийских трансконтинентальных транспортных коридоров.

*The work is performed within the project 12-I-P31-04 "The Space Role in Modernization of Russia", the Program of Fundamental Research of RAS Presidium, 2012–2014.

в т. ч. и России, во многом сместится на берега этого великого океана, как в предыдущие периоды в зону Средиземноморья [7].

Прогноз А. Герцена и др. сегодня во многом уже реализуется – мировой и демографический, и экономический потенциалы всё активнее перемещаются в Азиатско-Тихоокеанский макрорегион, в бассейн Тихого океана¹. Учитывая такую общемировую тенденцию, а также значительную геополитическую напряжённость сегодня в мире, Россия не вправе запаздывать с активизацией развития стратегически важных территорий своего тихоокеанского побережья – от этого во многом будет зависеть её положение в мировом сообществе стран, её процветание и безопасность. Поэтому предстоящие 30–40 лет могут и должны стать годами активного их преобразования, годами опережающего развития и, прежде всего, Владивостокской агломерации, как стратегически важного и наиболее крупного экономического центра России на тихоокеанском побережье.

При решении вопросов развития Владивостока следует помнить, что речь идёт не о рядовом городе, каких в России сотни, что развитие Владивостока – это *глобальная, геополитическая, по сути, проблема*. Глобальность проблемы развития Владивостока определяется той его ролью, какую он должен будет выполнять в ближайшей перспективе, в условиях всё более активного смещения мирового демографического, экономического, военного потенциалов в бассейн Тихого океана и весьма динамичного развития соседних стран.

Учитывая уникальное экономико-географическое положение Владивостока и в целом Владивостокской агломерации и вытекающие во многом из этого функции (общенациональные, макрорегиональные, региональные, локальные), его развитие на данном этапе как крупного центра международного сотрудничества представляется абсолютно правильной.

Изначально Владивосток создавался для выполнения общенациональных функций, что отражено даже в его названии. России

¹ Весьма показательными индикаторами сдвига глобального баланса сил с трансатлантического пространства в евразийско-тихоокеанское, несомненно, являются достигшие впечатляющего значения ВВП Китая (12,3 трлн \$ по ППС в 2013 г. – по оценке Всемирного банка) и быстро растущие показатели товарооборота (430 млрд евро в 2013 г.) между ними и Европейским союзом – экономическими полюсами евразийского пространства (Товарооборот РФ и Китая в 2013 г. URL: www.tks.ru/news/nearby/2014/01/10/0007). Товарооборот между Россией и ЕС, по данным за 2013 г., столь же значителен – 410 млрд \$, хотя между Россией и Китаем эти показатели пока значительно ниже – 89,2 млрд \$ («Газета.RU. 28.01.2014») (дата обращения 10.04.2014),

важно было в XIX-м веке, в период его основания на берегах Тихого океана, важно и сейчас, чтобы Владивосток достойно представлял её в Азиатско-Тихоокеанском регионе мира – и в производственно-экономической, и в военно-политической, научно-технической, культурной и др. сферах. Сегодня одна из важнейших национальных функций Владивостока, как отмечается в ряде публикаций и официальных документах [1; 2; 3; 4; 5; 9; 13; 14; 15; 16; 17; 18], – это превращение его в реальный полномасштабный центр международного сотрудничества. Такая общенациональная функция Владивостока полностью коррелируется и с дальневосточными, и крайними интересами.

Однако его общенациональные функции, как нам представляется, значительно масштабнее и ответственнее – это функции опорного узла или «восточного плацдарма» первого евразийского трансконтинентального транспортного коридора и экономической, геополитической оси, что, естественно, включает в себя и функции центра международного сотрудничества России в АТР. Такая функция, естественно, возникла не сегодня, но в условиях глобализации и усиления всеобщей конкуренции, обострения геополитических отношений, она многократно усиливается, возрастает.

Новый этап активизации политической и экономической жизни во Владивостоке и в целом на Дальнем Востоке хронологически может быть увязан с подготовкой и проведением здесь Саммита АТЭС² 2012 г., активизацией участия России в деятельности этого авторитетного международного органа, с началом реализации Стратегии социально-экономического развития Дальнего Востока и Байкальского региона до 2025 г., в т. ч. крупномасштабных нефтегазовых проектов, строительством

² Азиатско-Тихоокеанское экономическое сотрудничество (АТЭС) – свободный консультативный форум 21 экономики Азиатско-Тихоокеанского региона, организованный его членами для благоприятствования сотрудничеству в области региональной торговли и облегчению, либерализации капиталовложений. Конечной целью форума АТЭС является повышение экономического роста, процветание стран региона и укрепление развитием азиатско-тихоокеанского сообщества. В экономиках-участницах проживает около 40 % мирового населения, на них приходится приблизительно 54 % ВВП и 44% мировой торговли [URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%E7%E8%E0%E0%E0> (дата обращения 10.04.2014)]. Россия заинтересована в участии в интеграционных проектах Азиатско-Тихоокеанского макрорегиона, особую роль в которых играют Сибирь и Дальний Восток, прежде всего в энергетической и транспортной областях. Они могут стать одним из двух (с учетом формирующейся новой экономической оси «Шелковый путь») реальных «сухопутных мостов» (*landbridge*) между странами, так называемого Тихоокеанского кольца (*Pacific Rim*) и Европы.

или модернизацией судо- и авиастроительных предприятий, реализацией новых стратегий развития Приморского края и Владивостока. К этому же периоду фактически относится и поручение Правительства РФ Минвостокразвитию определить (в срок до 5 июня 2014 г.) зоны опережающего социально-экономического развития на Дальнем Востоке.

Всё это вместе свидетельствует о том, что Россия начала предпринимать усилия по включению своих восточных регионов в общемировой процесс смещения экономического, демографического потенциалов к берегам Тихого океана. Важным механизмом активизации развития стратегически важных территорий тихоокеанского побережья в нынешних условиях может стать формирование здесь территорий (зон) опережающего развития, и приоритетной из них, несомненно, должна стать Владивостокская агломерация.

Исходя из необходимости формирования на тихоокеанском побережье России крупного центра международного сотрудничества, Концепция развития Владивостока на долгосрочную перспективу может быть сформулирована как концепция его преобразования в крупнейший производственно-экономический, научно-технический и образовательный, культурный центр России на Тихоокеанском побережье и, одновременно, – в важный интеграционный узел в АТР с высокими качествами среды жизнедеятельности населения.

В связи с этим правильным представляется и формирование здесь в соответствующих масштабах различных интеграционных

структур: транспортно-логистических, прежде всего портово-железнодорожных, прочих коммуникаций и связи, развитие информационных технологий, международных банковских структур и пр.

Глобальность проблемы развития Владивостокской агломерации в ближайшей перспективе становится очевидной при её сопоставлении с китайским функциональным аналогом – городским округом Ляньюньган. Ляньюньган часто упоминается в последний период как «восточный плацдарм» или «восточный форт» формирующегося евразийского трансконтинентального «Экономического пояса» вдоль «Нового шёлкового пути» из динамично развивающегося Китая в Европу.

«Новый шёлковый путь» рассматривается как «Второй евразийский сухопутный мост» (после Транссиба), однако фактически он, по оценкам китайских специалистов, самый протяженный и самый потенциально значимый на Земле. Он пролегает от китайского «узлового» порта Ляньюньган в восточном Китае через центральный и северо-западный Китай до Казахстана и далее через Россию веерообразно выходит на Европейский союз (рис. 1). Протяженность пути от Ляньюньгана до голландского Роттердама составляет 10 900 км и, по оценкам Китая, он сформирует экономическую зону, обеспечивающую до 23 % мирового экспорта, охватывающую более 30 стран Евразии с масштабным рынком, огромным потенциалом и с населением свыше 3 млрд человек.

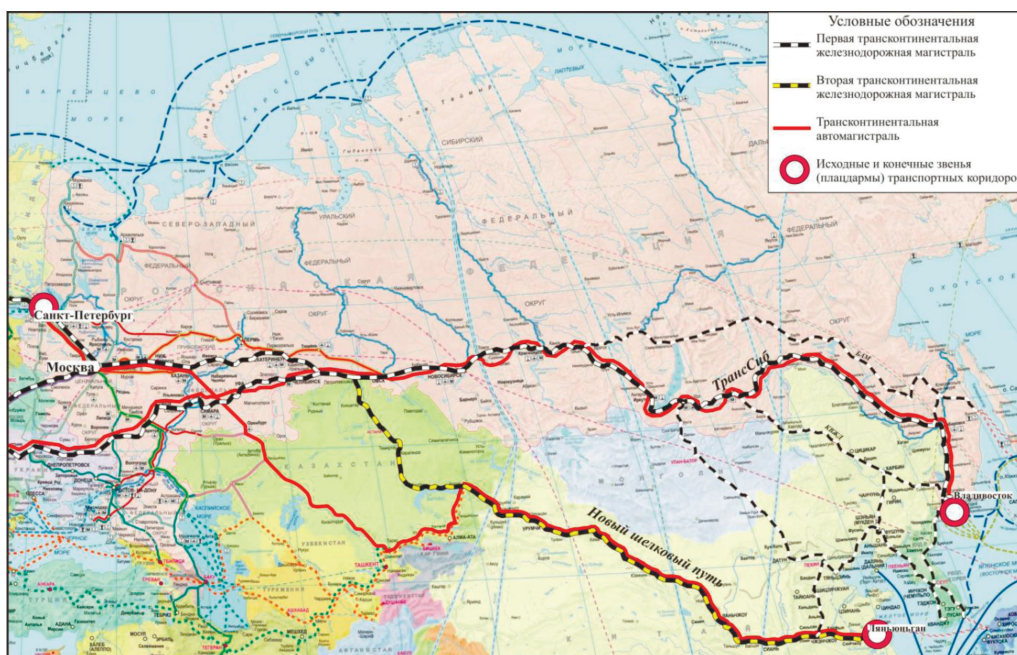


Рис. 1. Евразийские трансконтинентальные транспортные коридоры

Параллельно скоростной железнодорожной магистрали пройдёт автодорожная, протяжённостью около 8,5 тыс. км – от Ляньюньгана до Санкт-Петербурга (в т. ч. по России – 2 233 км, Казахстану – 2 787, Китаю – 3 425 км)¹. По территории России автомагистраль пройдёт через Московскую, Нижегородскую области, Татарстан и Оренбургскую область, завершение её строительства планируется в 2018 году. Китайская часть автотранспортного коридора уже построена, активно ведутся строительные работы и в Казахстане.

В условиях глобализации формирование устойчиво функционирующего трансконтинентального транспортного коридора между двумя огромными и активно взаимодействующими экономическими пространствами Китая и Западной Европы и последующее формирование вдоль него реально функционирующего экономического пояса «Шёлковый путь» (с естественным «вливанием» в него центральноазиатских республик и Европейской России), было неизбежным.

Во-первых, динамично развивающемуся Китаю с его огромными товарными потоками в Европу (товарооборот в 2013 г. – 430 млрд \$) давно уже нужен туда наиболее короткий трансконтинентальный транспортный коридор, во-вторых, это наиболее эффективный вариант включения центральных и северо-западных провинций Китая в зону опережающего развития; в-третьих, по китайскому Шёлковому пути поставки будут быстрее и проще и для других стран восточной и юго-восточной Азии, делая товарный поток по нему более безопасным, особенно большим и экономически эффективным; в-четвертых, это реальный глобальный проект (а не демонстрация намерений) по созданию зоны свободной торговли на евразийском пространстве в рамках ШОС.

Как отмечает Жао Хуашен, директор Центра по изучению России и Центральной Азии Фуданьского университета (Шанхай), «...новый проект не замыкается на Центральную Азию, а реализуется на более масштабном уровне с охватом Южной и Восточной Азии и Евразии. В плане региональной кооперации он выходит за рамки Шанхайской организации сотрудничества, хотя для Китая ШОС остается базовой платформой для сотрудничества в регионе»².

¹ Новый шёлковый путь. URL: www.transportrussia.ru/transportnaya-politika/novyy-shelkovyy-put.htm (дата обращения: 10.04.2014).

² Новый шёлковый путь: стратегические интересы России и Китая. URL: <http://russiancouncil.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Китай сегодня активно форсирует реализацию концепции экономического пояса Шёлкового пути. Как отмечает Агентство Синьхуа, создание нового экономического коридора вдоль Шёлкового пути рассматривается в качестве *новой* концепции *нового* китайского руководства. Однако фактически Китай в этом направлении уже давно и масштабно работает. По мнению китаиста Владимира Корсуна из МГИМО, «...экономический пояс «Шёлкового пути» – уже не концепция, а реальность, данная нам в ощущениях». Китайцы, по его словам, практически создали коридор – и автомобильный, и железнодорожный – от Гуаньчжоу до Амстердама...»³. Активно подключился к реализации этого, так называемого «Второго евразийского сухопутного моста», и Казахстан, на которого приходится почти 1/3 его протяжённости.

В условиях охватившей мир глобализации, что заставляет по-новому воспринимать время и пространство, и, одновременно, усиления «трения» между сверхдержавами, в связи с быстрыми и масштабными изменениями соотношений их геополитических потенциалов, можно ожидать, что создание нового экономического пояса «Шёлковый путь» обеспечит выигрыш всем участвующим в этом проекте сторонам, в т. ч. и России. Завершение его строительства будет продвигать стабильное и здоровое развитие экономики на евразийском пространстве, и приведёт к кардинальной реконфигурации евразийской и мировой геоэкономических карт. Однако, большего выигрыша от этого глобального проекта следует ожидать в геополитической сфере – в усилении политико-экономического и пр. международного сотрудничества, дальнейшем оздоровлении геополитической ситуации на евразийском пространстве, что особенно важно в нынешних напряжённых геополитических условиях в мире.

Евразийский континент, или хартленд (по Х. Д. Маккиндеру⁴), где проживает большинство мирового населения и который всегда был и будет центральной ареной геополити-

³ Аргументы недели. № 46 (388). 28 ноября. 2013.

⁴ Хэлфорд Джон Маккиндер (1861–1947) – британский ученый и политический деятель. Маккиндер изложил геополитическую концепцию, согласно которой определяющим моментом в судьбе народов и государств является их географическое положение, значение которого по мере исторического развития лишь усиливается. Суть основной идеи Маккиндера состояла в том, что роль осевого региона мировой политики и истории играет огромное внутреннее пространство Евразии и что контроль над этим пространством может явиться основой для мирового господства, поэтому нельзя допускать сближения осевых государств – России, Китая, Германии.



ки, в результате реализации концепции нового экономического пояса «Шелковый путь», будет связан воедино сеть скоростных и высокоскоростных железных и автомобильных дорог, трубопроводов. Такой инфраструктурный каркас географического пространства хартленда способен коренным образом изменить геополитический расклад в мире, формируя принципиально важные геополитические оси (рис. 2). Пришедшие сегодня на железнодорожный транспорт высокие технологии, обеспечивающие массовость перевозимых грузов и, одновременно, кардинальное сокращение времени их доставки в пределах Евразии, делают его в условиях глобализации значительно более конкурентоспособным и безопасным в сравнении с морским.

У Транссибирского транспортного коридора весь предыдущий период была значительная возможность успешно выполнять подобные функции в связях российского и зарубежного (Япония, Республика Корея, КНДР, северо-восточные провинции Китая – через КВЖД) Дальнего Востока с Европой, в опережающем развитии экономической оси вдоль него, однако по многим причинам – объективным и субъективным, он пока не может обеспечить это. Более того, сегодня можно даже отметить некоторое ослабление функций и восточного плацдарма, и транспортного коридора, и экономической оси.

В то же время необходимость устойчивого и масштабного функционирования первого трансконтинентального транспортного коридора – Транссибирского – не исчезает, она сегодня лишь усиливается, уже в силу собственных потребностей России в опережающем развитии стратегически важных территорий Дальнего Востока и Сибири. Кроме того, весь товаропоток зарубежных грузообразующих стран и регионов не может быть направлен по одному транспортному коридору, в данном случае, Новому шёлковому пути, из-за различного их географического положения, сохраняющихся геополитических проблем и перманентно меняющихся геополитических отношений между ними и др.

Поэтому необходима ускоренная модернизация Транссибирской железнодорожной магистрали, преобразование её в скоростную, как это и предусматривается Транспортной программой РФ, и опережающее развитие экономической оси вдоль неё первоначально как совокупности локальных зон опережающего развития. Царское правительство, при его весьма скромных технических, финансовых и людских ресурсах и крайне слабой освоённости территорий и пр., смогло построить первую трансконтинентальную же-

лезнодорожную магистраль; реальным будет и её преобразование сегодня, при современных технических возможностях, в скоростную и электрифицированную.

Формирование скоростных транспортных коридоров и геополитических, экономических осей вдоль Транссиба и Нового шелкового пути, по сути, – есть стратегическое объединение евразийского континентального пространства, как реального механизма противостояния мэхэновской стратегии «Петля анаконды»¹. Китай в этом случае занимает господствующее положение в южном осевом регионе евразийского континента – хартленда, – в соответствии с реальной геополитической ситуацией в мире сегодня, Россия – в северном.

Наряду с успешным решением геополитических задач на евразийском континенте, реализация этого глобального проекта позволит участвующим в нём странам столь же успешно и масштабно решать и экономические. Более того, это позволит им на многие годы забыть о глобальных экономических кризисах. Подтверждением тому может явиться, например, опыт ускоренного развития Германии и Японии в 1930-е, предвоенные годы, когда экономика этих стран преимущественно работала на внутренний рынок и обеспечивала 12–14-процентные темпы роста. Ещё более высокие темпы развития обеспечивал СССР в период Индустриализации (1928–1940 гг.), когда за 12 лет было построено более 9 тыс. крупных промышленных предприятий, а основные производственные фонды в промышленности были увеличены в 7 раз².

В рамках решения этой глобальной геополитической задачи – формирования трансконтинентальной экономической оси «Шелковый путь» в Китае, в городском округе Ляньюньган, успешно ведётся развитие её исходного звена, или «восточного плацдарма». Здесь активно и масштабно, как теперь это обычно делается в Китае, ведётся строительство узлового глубоководного порта Сюйвэй. Планируется, что порт Сюйвэй будет принимать суда водоизмещением 300 тыс. тонн, и

¹ Альфред Тайер Мэхэн (1840–1914) – американский историк, адмирал, который строил свою геополитическую теорию исключительно из «морской силы» и её интересов, обосновывал мысль о необходимости превращения США в могущественную военно-морскую державу. По Мэхэну, евразийские державы – Россию, Китай, Германию – следует удушать в «Петле анаконды», сдавливая континентальную массу за счёт выведения из-под её контроля береговых зон и перекрывая по возможности их выходы к морским пространствам.

² Народное хозяйство СССР за 70 лет. Юбилейный статистический ежегодник / Госкомстат СССР. М.: Финансы и статистика, 1987. С. 33.

его грузооборот уже в течение семи лет достигнет 200 млн тонн.

Строящийся вокруг порта мощный транспортно-логистический комплекс, займет площадь 75 км². Здесь предполагается создание парка современной портовой логистики и специальных логистических станций, в т. ч. для центральноазиатских республик, центра интермодального транспорта и центра многофункционального складирования (ж/д линий, контейнерных и стандартных складов), производственных зон (совместных баз производства оборудования и обработки цветных металлов, центров тестирования цветных металлов), сортировочных железнодорожных станций, комплексного бизнес-района, зоны свободной торговли, выставочного центра продукции стран и др.

В порту Суйвэйк к настоящему времени уже готовы четыре причала, два из которых работают, а ещё два введут в эксплуатацию в 2014 году. В самом городе также ведётся бурная стройка, практически завершена инфраструктура города, проложены дороги, построены административные, офисные здания, бизнес-центры, отели, возводятся жилые районы. Всего на строительство нового портового района заложено около 8 млрд. юаней¹.

Россия имеет свой огромный опыт (и неоспоримый приоритет!) в создании (и особенно научном обосновании) огромной протяженности транспортных коммуникаций, линейно-узловых хозяйственных структур, экономических поясов или зон (например, зоны Транссиба, зоны БАМа и др.). В то же время здесь пока не удастся обеспечить таким масштабным структурам высокий экономический эффект, соответствующие экономические масштабы, как это делает Китай в последнее время. Не достигнуты здесь пока и необходимые масштабы в организации исходного звена Транссибирского экономического пояса, или российского «восточного плацдарма» – Владивостока и Владивостокской агломерации.

Владивосток с трёх сторон окружен морем, но полноценно пользоваться «морским» фактором развития он пока не может. Владивостокский порт, например, всё ещё остаётся маломощным и перерабатывает лишь около 12 млн тонн грузов в год (2011 г.), и даже в Стратегии развития морской портовой инфраструктуры РФ до 2030 г. не предусматривается значительное развитие его мощностей (до 24,3 млн), в то время как в соседнем Ки-

тае насчитывается большое количество портов «100-миллионников», а функциональный аналог Ляньюньган (строящийся порт Суйвэй) уже в течение семи лет планирует достичь 200-млн грузооборота.

На наш взгляд, в развитии Владивостока и Владивостокской агломерации целесообразно учесть опыт ускоренно развиваемого городского округа Ляньюньган – часто упоминаемого в последний период как «восточный плацдарм» Нового экономического пояса «Шёлковый путь». Необходимо, прежде всего, учесть его опыт в развитии портово-железнодорожного комплекса, организации транспортно-логистических систем, транспортных потоков. Целесообразность учёта китайского опыта в формировании «восточного плацдарма» с крупным портово-железнодорожным комплексом и, в «связке с ним», скоростного Транссибирского транспортного коридора и экономического пояса, на наш взгляд, несомненна.

В создание реального центра международного сотрудничества во Владивостоке, как ключевом звене Транссибирского экономического пояса, также необходимо вкладывать значительные усилия и средства, как это делает сегодня КНР в создание китайского аналога Владивостокской агломерации – международного узлового порта и, одновременно, «восточного плацдарма» Нового шёлкового пути в городском округе Ляньюньган.

В целях успешной реализации проекта восточного плацдарма во Владивостоке необходимо, прежде всего, определить его формирование как одного из немногочисленных прорывных направлений в социально-экономическом развитии Дальнего Востока и Байкальского региона, наряду, например, с созданием и обслуживанием космодрома в Свободном. В свете новых подходов руководства страны к развитию экономики Сибири и Дальнего Востока² таким «прорывным направлением» здесь, в пределах всей Владивостокской агломерации, может стать создание территории (зоны) опережающего экономического развития со статусом многофункционального Центра международного сотрудничества и развития.

Идея развития Владивостока как центра международного сотрудничества, транспорта и логистики, развития информационных технологий, коммуникаций и связи, заслуживает всяческой поддержки. Однако, одно дело – объявить о намерениях преобразовать город

¹ Новый шелковый путь, новая идея, новое процветание // Агентство Синьхуа. 2013–12–26.

² Послание Президента В. В. Путина Федеральному Собранию, 2013.



в Центр международного сотрудничества, другое – реально этого достичь.

Мировая практика свидетельствует, что реальными центрами международного сотрудничества становятся крупные многофункциональные экономические центры с уникально выгодным экономико-географическим положением и широкими транспортными (прежде всего портово-железнодорожными) возможностями:

– крупные экономические центры, осуществляющие масштабные внешнеэкономические связи (и эта их функция является основной) и достигшие в их осуществлении международного признания;

– крупные, как правило, полифункциональные транспортные узлы (морские, железнодорожные, авиационные, автомобильные и др.) с крупными глубоководными портами и развитыми логистическими структурами;

– центры со значительным культурно-историческим наследием, социально-инфраструктурным, туристско-рекреационным потенциалами и благоприятными природно-климатическими условиями.

Учитывая международный опыт и, особенно, опыт Китая, во Владивостоке усилия и средства необходимо направить, прежде всего, на строительство крупного – узлового – порта, с тем, чтобы он мог стать реальным исходным звеном, или «восточным плацдармом» Транссибирского экономического пояса. В этих целях необходимо создать значительные портовые мощности, в т. ч. в Амурском и Уссурийском заливах путём проведения дноуглубительных работ в их кутовых частях, как это было сделано в бухте Козьмино вблизи Находки, в Усть-Луге под Санкт-Петербургом, в порту Тяньцзинь в Китае, или как это делается сейчас в порту Сюйвэй, и др. Мощности Владивостокского узлового порта должны быть такими, чтобы он мог перерабатывать всё возрастающий объём контейнерных, в т. ч. и международных товарных потоков (Японии, Республики Корея, КНДР и, возможно, Северо-Восточных провинций Китая), направляемых по Транссибу в обоих направлениях.

При дальнейшем формировании территориально-функциональной структуры Владивостокской агломерации как зоны опережающего развития никак нельзя забывать и о промышленности – в хозяйственной основе любого крупного города, претендующего на лидерские позиции в регионе, должно лежать серьёзное промышленное производство, крупномасштабные виды деятельности. Это подтверждается опытом передовых, экономи-

чески и технологически развитых стран, это подтверждается и опытом функционального аналога Владивостока – китайского городского округа Ляньюньган. Здесь, несмотря на активное развитие транспортно-логистического комплекса, в качестве основного вида деятельности сохраняется промышленность, и выпуск продукции с новейшими высокими технологиями возрастает ежегодно примерно на 20 %. В настоящий момент в городе Ляньюньган имеются 63 крупных и средних промышленных предприятия, среди которых особо выделяются 6 гигантов. Они относятся к различным отраслям национальной экономики: химическая, пищевая, текстильная промышленности, машиностроение, изготовление строительных материалов, производство медикаментов и т. д.

Во Владивостоке и агломерации развитие промышленности также должно получить значительное развитие – на основе модернизации и широкого использования инновационных технологий и производства товаров с высокой добавленной стоимостью – в традиционных здесь видах экономической деятельности (судостроение и судоремонт, рыбодобыча и рыбопереработка, приборостроение), а также в автомобилестроении, переработке нефтегазового сырья, производстве подводной робототехники и медтехники, фармакологии и др. – в качестве основы экономики Владивостока.

Исходя из такого подхода к долгосрочному развитию Владивостока и масштабности стоящих перед ним задач, принципиально важными особенностями новой концепции развития Владивостока и Владивостокской агломерации должны стать.

Кардинальное решение территориальных проблем Владивостока для дальнейшего его развития за счёт включения в его состав г. Артема и левобережья Надеждинского района. Такое принципиальное решение территориальных проблем Владивостока позволит устранить основной лимитирующий фактор, обеспечить быстрый его переход на новый качественно-количественный уровень и формировать в дальнейшем в новых границах «город-миллионник» (с учётом ёмкости территории по СНИП).

Создание во Владивостоке крупного глубоководного порта как важнейшего условия его преобразования в реальный центр международного сотрудничества и «восточный плацдарм» первой евразийской трансконтинентальной экономической оси.

Учитывая особенности территории и рельефа, историю хозяйственного освоения,



Рис. 2. Основные инвестиционные проекты ДФР



Владивосток в перспективе необходимо формировать двухзвенным: старая часть города (или южное звено) постепенно, планомерно должно быть преобразовано в современный деловой центр с развитыми портово-транспортными, административно-управленческими, торговыми, банковско-кредитными представительскими функциями и т. п.; северное звено необходимо изначально формировать как «новый город» высоких технологий с технопарком, в т. ч. современным автозаводом и крупным транспортным узлом (железнодорожным, авиационным, автодорожным, а также морским).

В качестве приоритетных в хозяйственной структуре будущего города должны быть определены наиболее экономически эффективные в рыночных условиях виды деятельности, обеспечивающие широкое участие Владивостока в международной жизни в АТР – портово-железнодорожные и логистические, различные сферы услуг, высокотехнологичные наукоемкие производства, в т. ч. биотехнологии, некоторые машиностроительные производства и пр. Учитывая географическое положение города и уровень эффективности, в числе приоритетных отраслей здесь должен быть и въездной, внутренний туризм.

Дальнейшее активное развитие и модернизация различных морехозяйственных структур (портового хозяйства, судостроения и судоремонта, строительства морских платформ, переработки морских биоресурсов и др.) также в других населённых пунктах Владивостокской агломерации (в Большом Камне, Зарубино, Посъете, Славянке).

Инфраструктура (социальная, производственная), учитывая ориентированность

города на активные внешние связи, должна формироваться по нормативам, сопоставимым со сложившимися на настоящий момент реальными «полюсами роста» на тихоокеанском побережье или со столичными городами России – Москвой и Санкт-Петербургом. В этих целях Владивостоку должен быть определён *статус города федерального подчинения*.

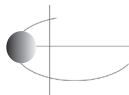
Кроме того, развитие Владивостока и агломерации необходимо обязательно рассматривать «в связке» с преобразованием Транссиба в скоростной транспортный коридор и опережающим развитием вдоль него экономической оси и сети крупных экономических центров, как локальных зон опережающего развития (рис. 2). Учитывая опыт Китая по строительству скоростного евразийского транспортного коридора и его намерения по формированию экономического пояса вдоль него, а также значительную геополитическую напряжённость сегодня в мире, и Россия не вправе запаздывать с активизацией развития зоны Транссибирской магистрали.

Поэтому предстоящие 30–40 лет могут и должны стать годами активной модернизации Транссибирской железнодорожной магистрали, преобразования его в скоростной евразийский транспортный коридор, годами опережающего развития экономического пояса (оси) вдоль него, крупных локальных зон (экономических центров) опережающего развития. От этого во многом будет зависеть положение России в мировом сообществе стран, её процветание и безопасность.

Список литературы

1. Абрамов А. Л. Возможные сценарии развития Владивостока в долгосрочной перспективе // Стратегическое планирование на межрегиональном, региональном и городском уровнях: каким будет Дальний Восток после кризиса. Изд-во ДВГУ, 2010. С. 117–143.
2. Авдеев Ю. А. Анализ существующих идей стратегического планирования развития Владивостока // Приоритеты Приморья: Интеграция и конкурентоспособность. Изд-во ДВГУ, 2007. С. 103–110.
3. Бакланов П. Я. Предпосылки устойчивого развития приморских районов Тихоокеанской России // Разработка и реализация стратегий в новой ситуации: экономика, методология, модернизация. Изд-во ДВГУ, 2010. С. 95–104.
4. Бакланов П. Я., Шинковский М. Ю., Волыничук А. Б., Романов М. Т. и др. Геополитический потенциал трансграничного сотрудничества стран Азиатско-Тихоокеанского региона: кол. монография. Владивосток: Дальнаука; Изд-во ВГУЭС, 2010. 626 с.

¹ Список городов федерального подчинения в России (Москва как столица РФ, Санкт-Петербург – форпост и полюс экономического развития на Балтике, Севастополь – на Чёрном море) в нынешних геополитических условиях следует дополнить Владивостоком – форпостом и полюсом экономического развития на Тихом океане.



5. Бакланов П. Я., Романов М. Т. Стратегия развития Приморского региона: от прошлого к будущему // Ученые записки ЗабГГПУ. Сер. «Философия, культурология, социология, социальная работа». 2013. № 4 (51). С. 7–23.
6. Винокуров Е. Ю., Либман А. М. Евразийская континентальная интеграция. СПб.: ЕАБР 2012. 224 с.
7. Герцен А. Былое и думы. М: Художественная литература, 1969. Т. 73. 924 с.
8. Колосов В. А., Туровский Р. Ф. Геополитическое положение России на пороге XXI века: реалии и перспективы // Полис. 2000. № 3. С. 40–61.
9. Ларин В. Л. Тихоокеанская Россия как объект и субъект российской и международной политики // Вестник ДВО. 2013. № 1. С. 4–9.
10. Лузянин С. Г. Российско-китайские измерения Шанхайской организации сотрудничества. Модель – 2013 г. // Проблемы Дальнего Востока. 2013. № 3. С. 42–49.
11. Мозиас П. М. Морская деятельность Китая: экономические и геополитические аспекты // Проблемы Дальнего Востока. 2013. №1. С. 25–39.
12. Портяков В. Л. Становление Китая как ответственной глобальной державы. М.: ИДВ РАН, 2013. 240 с.
13. Романов М. Т. Территориальная организация хозяйства слабоосвоенных регионов России. Владивосток: Дальнаука, 2009. 318 с.
14. Стратегия социально-экономического развития Приморского края до 2025 года. Утв. Законом Приморского края 20 окт. 2008 г. № 324-КЗ.
15. Стратегия социально-экономического развития Дальнего Востока и Байкальского региона на период до 2025 года. Утверждена распоряжением Правительства Российской Федерации от 28 декабря 2009 г. № 2094-р.
16. Стратегия социально-экономического развития Приморского края до 2025 года. Утв. Законом Приморского края в апреле 2013 г.
17. Терский М. В. Интеграционные процессы в Тихоокеанском регионе: проблемы и перспективы экономического сотрудничества России со странами АТР // Разработка и реализация стратегий в новой ситуации: экономика, методология, модернизация. Изд-во ДВГУ, 2010. С. 76–84.
18. Тихоокеанская Россия: страницы прошлого, настоящего, будущего / отв. ред. академик РАН П. Я. Бакланов. Владивосток: Дальнаука, 2012. 406 с.
19. Фрильоф Хансен. Через Сибирь / пер. с норв. Н. Будур. М.: Игра Слов, 2012. 304 с.

References

1. Abramov A. L. Vozmozhnye stsenarii razvitiya Vladivostoka v dolgosrochnoi perspektive. // Strategicheskoe planirovanie na mezhregional'nom, regional'nom i gorodskom urovnyakh: kakim budet Dal'nii Vostok posle krizisa. Izd-vo DVGU, 2010. S.117–143.
2. Avedev Yu. A. Analiz sushchestvuyushchikh idei strategicheskogo planirovaniya razvitiya Vladivostoka. // Prioritety Primor'ya: Integratsiya i konkurentosposobnost'. Izd-vo DVGU, 2007. S. 103–110.
3. Baklanov P.Ya. Predposylki ustoichivogo razvitiya primorskikh raionov Tikhookeanskoi Rossii. //Razrabotka i realizatsiya strategii v noi situatsii: ekonomika, metodologiya, modernizatsiya. Izd-vo DVGU, 2010. S. 95–104.
4. Baklanov P.Ya., Shinkovskii M.Yu., Volynchuk A. B., Romanov M. T., i dr. Geopoliticheskii potentsial transgranichnogo sotrudnichestva stran Aziatsko-Tikhookeanskogo regiona: koll.monografiya. Vladivostok: Dal'nauka; Izd-vo VGUES, 2010. 626 s.
5. Baklanov P.Ya., Romanov M. T. Strategiya razvitiya Primorskogo regiona: ot proshlogo k budushchemu // Uchenye zapiski ZabGGPU. Ser. "Filosofiya, kul'turologiya, sotsiologiya, sotsial'naya rabota". 2013. № 4 (51). S. 7–23.
6. Vinokurov E.Yu, Libman A. M. Evraziiskaya kontinental'naya integratsiya. SPb.: EABR, 2012. 224 s. <http://www.rosbalt.ru/main/2013/12/12/1210473.html>
7. A. Gertsen «Byloe i dumy» / A. Kozlovskii. M: Khudozhestvennaya literatura, 1969. T. 73. 924 s.



8. Kolosov B. A., Turovskii R. F. Geopoliticheskoe polozhenie Rossii na poroge XXI veka: realii i perspektivy / Polis. 2000. № 3. S. 40–61.
9. Larin V. L. Tikhookeanskaya Rossiya kak ob»ekt i sub»ekt rossiiskoi i mezhdunarodnoi politiki // Vestnik DVO. 2013. № 1. S. 4–9.
10. Luzyanin S. G. Rossiisko-kitaiskie izmereniya Shankhaiskoi organizatsii sotrudnichestva. Model' – 2013 g. // Problemy Dal'nego Vostoka. 2013. №3. S.42–49.
11. Mozias P. M. Morskaya deyatel'nost' Kitaya: ekonomicheskie i geopoliticheskie aspekty // Problemy Dal'nego Vostoka. 2013. №1. S. 25–39.
12. Portyakov V. L. Stanovlenie Kitaya kak otvetstvennoi global'noi derzhavy. M.: IDV RAN, 2013. 240 s.
13. Romanov M. T. Territorial'naya organizatsiya khozyaistva slaboosvoennykh regionov Rossii. Vladivostok: Dal'nauka, 2009. 318 s.
14. Strategiya sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya Primorskogo kraja do 2025 goda. Utv. Zakonom Primorskogo kraja 20 okt. 2008 g. №324-KZ.
15. Strategiya sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya Dal'nego Vostoka i Baikal'skogo regiona na period do 2025 goda. Utverzhdena rasporyazheniem Pravitel'stva Rossiiskoi Federatsii ot 28 dekabrya 2009 g. № 2094-r.
16. Strategiya sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya Primorskogo kraja do 2025 goda. Utv. Zakonom Primorskogo kraja v aprele 2013 g.
17. Terskii M. V. Integratsionnye protsessy v Tikhookeanskom regione: problemy i perspektivy ekonomicheskogo sotrudnichestva Rossii so stranami ATR. // Razrabotka i realizatsiya strategii v novoi situatsii: ekonomika, metodologiya, modernizatsiya. Izd-vo DVGU, 2010. S. 76–84.
18. Tikhookeanskaya Rossiya: stranitsy proshlogo, nastoyashchego, budushchego / koll.avtorov; otv. red. akademik RAN P.Ya. Baklanov. Vladivostok: Dal'nauka. 2012. 406 s.
19. Frit'of Nansen. Cherez Sibir' / per. s norv. N. Budur. M.: Igra Slov, 2012. 304 s.

Статья поступила в редакцию 15.04.2014

УДК 172
ББК Ю7

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

Этика как альтернатива рынку

Автор строит свои рассуждения, отталкиваясь от того сурового факта, что жизнь постоянно напоминает о рыночном характере преподавательской и научной деятельности. Напоминает о том, что нужно уметь себя продавать и приносить прибыль родному вузу. Вместе с тем из мировой и отечественной истории отлично известно, что самые выдающиеся представители творческих профессий – поэты, художники, учёные – крайне редко жили финансово благополучно. Но именно они развивали культуру. Известно, что Герцен называл логику «кладбищем мысли». Что бы он сказал про нынешние ежемесячные научные отчёты и про ЕГЭ? Кто сказал, кто доказал, что научная жизнь должна вращаться исключительно вокруг соображений выгоды? Известно, что добыча грантов, учреждение лицензированных журналов, проведение конференций – иной раз оборачивается не столько приращением знания, сколько пустопорожней болтовнёй и перенаправлением финансовых потоков. Практика последних лет убедительно показывает, что сводить всё богатство противоречивых типов и людских отношений к рыночным – просто убого, поскольку в культуре существует многое другое, не сводимое к соображениям «эффективности» и «пользы». Нацеленная на экономические параметры практика создаёт множественные напряжения, которые людям следует учитывать, закаляясь, приспособляясь, пытаясь что-то минимизировать. В том рыночном мире, где господствуют потребности и ресурсы, экономические стимулы и коэффициенты, человеку, если он желает сохранить в себе человеческое, следует придерживаться этической лоции, которая настраивает на ценности достоинства, отзывчивости, справедливости.

Ключевые слова: культура, преподавательская и научная деятельность, рынок, эффективность, этика.

Andrey Yevgenyevich Zimbuli,
Doctor of Philosophy, Professor,
Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen
(48 Moyka River Embankment, St. Petersburg, Russia, 191186)
e-mail: zimbuli@yandex.ru

Ethics as an Alternative to Market

The author builds his arguments, starting from the harsh fact that life is a constant reminder of the market nature of teaching and scientific activities. He reminds that we should be able to sell ourselves and bring profit to the University. However, from the world and national history it is perfectly known that the most outstanding representatives of creative professions – poets, artists, and scientists – were rarely financially successful. But they developed culture. It is known that Herzen called logic “cemetery of thought”. What would he say about the current monthly scientific reports, and about the unified state exam? Who would he say about monthly reports and Unified State Examination? Who proved that scientific life must circle around profit? It is known that the production of grants, development of licensed journals, conferences – sometimes turns into not to knowledge



sharing but the empty chatter and redirection of finances. The recent years experience clearly shows that considering wealth of conflicting types and human relations as a market is pathetic, because in culture, there are many other things that are not reducible to considerations of “efficiency” and “profit”. Aimed at economic parameters, practice creates multiple stresses that people should consider working, adapting and trying to minimize something. In the world market, where needs and resources, economic incentives and odds are dominated, people if they want to be human, should follow the ethical locies, which adjusts on the values of dignity, compassion, and justice.

Keywords: culture, teaching and scientific activity, market, efficiency, ethics.

Если цель религии – награда, если патриотизм служит эгоистическим интересам, а образование – достижению социального положения, то я предпочитаю быть неверующим, непатриотичным и необразованным человеком.

Халил Джигбран (1883–1931)

Хочешь быть человеком – не води дружбы с деньгами.

Уйгурская пословица

Обеспечьте 10 процентов <<прибыли>>, и капитал согласен на всякое применение, при 20 процентах он становится оживлённым, при 50 процентах положительно готов сломать себе голову, при 100 процентах он попирает все человеческие законы, при 300 процентах нет такого преступления, на которое он не рискнул бы, хотя бы под страхом виселицы.

Т. Дж. Даннинг

Сразу же мне хотелось бы обозначить свои намерения. Я вовсе не собираюсь причитать: «Ах, какой рынок нехороший! Спасите, избавьте! Мне невкусно пахнет!». Тут уж что надышали, в том и живём... Внутри страны – ровно те обстоятельства-условия, которые выработывались на протяжении долгих веков и лет. При каждом из российских царей и лидеров складываются вполне объективно объясняемые условия, в которых сопрягаются внутренние импульсы и потенциал, внешние стимулы и препятствия. Но я-то живу не при царях, не при генеральных секретарях КПСС, а сегодня, и меня прежде всего волнует то, как обстоят дела нынче, да и куда мы в данный момент двигаемся. Как говорится, «РОССИЯ – ВПЕРЁД!». Только вот хотелось бы уточнить – куда «вперёд»?

Хотелось бы уяснить себе, в какой культурной среде мы существуем.

Если основываться на внутренних ощущениях, то всё больше признаков свидетельствует о том, что основные характеристики этой среды связаны с рыночными отношениями, с экономикой. Ну разве кто будет спорить, рынок, экономика – основа основ. Если ничего не производить, то нечего будет потреблять. Но ведь с таким же успехом мож-

но заявить, что основа основ – физика. Нет вещества, нет энергии, нет взаимодействий – и нет материального мира, нет нас с вами, останутся только воспоминания неизвестно у кого и неизвестно на какое время. Или же, с не меньшим основанием скажем, что основа основ – химия. Или физиология. Ведь так же! Но и химия, и физика, и физиология разворачиваются в марше многие сотни тысяч лет без человека. Тогда как, смею надеяться, мы-то живём по законам чуть отличающимся от бытия геологических разломов, откладывающейся в недрах Земли нефти или от того, как складывается жизнь у дождевых червей, улиток, пауков-тараканов. И даже от того, как всё красиво прописано Дарвином про саморазвивающиеся через естественный отбор более высокоорганизованные организмы. Я, разумеется, горжусь, что раз уж вместе с остальным человечеством дошагал до стадии, где складываются рыночные отношения, то уже этим самым мы несколько превосходим и улиток, и пауков-тараканов, но всё же...

Могу признаться, мне как-то не по себе от постоянных напоминаний руководящих и контрольных органов про рыночную природу моей брэнной жизни. Мне постоянно твердят, что я предоставляю услуги. Что я призван приносить прибыль родному вузу. И что моё ремесло – преподавать + заниматься наукой – «не только престижно, но и выгодно». На эту тему, в частности было не так давно опубликовано развёрнутое интервью глубокоуважаемого проректора Герценовского университета Владимира Валентиновича Лаптева [4]. Мог бы сопоставить эту мысль с утверждением, что заниматься профессиональным футболом или музыкой престижно и выгодно. Но разве логично приписывать то, что свойственно только вершине профессионального айсберга, всей его толще? Наверное, Лионелем Месси или Халком, а также Хворостовским быть выгодно. Но ведь таковых единицы. И насколько слышан, даже поэт поэтов Александр Сергеевич Пушкин не слишком-то разжился на своём выдающемся таланте. Умер в долгах. Да и самые выдающиеся учёные редко могли похвастаться тем, что коммерчески



преуспевают. А уж что было бы, если бы литераторов прежних веков заставили платить оргвзносы плюс побуждали печататься преимущественно в статусных источниках, отражаемых центральной информационной сетью? Трудно сказать. Как трудно сказать, что было бы, если бы профессионалам предложили ходить только на те деловые встречи и в те гости, где обеспечено присутствие особо продвинутой прессы. Встроились бы в головы творческой интеллигенции кассовые аппараты – не знаю. Как не знаю и того, насколько были лет сто назад уподоблены должностные обязанности профессора Московского или Петербургского университета. Было бы интересно сопоставить! Что же касается наших времён, то лет пять назад я случайно, зайдя на родной философский факультет Большого Петербургского университета, обнаружил там на специальном щите вывешенный перечень должностных обязанностей сотрудника СПбГУ. Этот перечень, если не ошибаюсь, занимал 17 машинописных страниц. В прошлом году прочитал то, какие разнообразные и солидные обязанности возложены на профессора университета технологии и дизайна, где я тогда совмещительствовал. Прочитал – и сам себя зауважал! Спасибо отчёту и его инициаторам за доставленные положительные эмоции. А уж какие таланты бурлят в более высоких руководящих и контрольных органах образования! Диву даюсь! Если выгода и престиж выражаются в *цифропоклонничестве* – то никаких сомнений у меня уже не остаётся. Вместе с коллегами, ежегодно, а теперь, похоже и ежемесячно подводя итоги публикационной деятельности и строка отчёты, мы вольно или невольно совершаем *неопифагорейские обряды поклонения Его Величеству Цифре*. Кстати, солидаризируюсь с профессором В. П. Соколовым, который задаётся чрезвычайно интересным вопросом: «Каким образом руководство демонстрирует на личном примере свою приверженность культуре качества?» [6, с. 75]. Известно, что Герцен называл логику «кладбищем мысли» [8, с. 268]. Что бы он сказал про нынешние научные отчёты и про ЕГЭ?

В минувший понедельник по телеканалу «Культура» был показан замечательный фильм про выдающегося соотечественника учёного-генетика Владимира Павловича Эфроимсона. Очень своевременный фильм. Эфроимсону, как известно, довелось немало перенести жизненных испытаний: обвинение по политической статье, тюрьма, лагерь, помилование, ссылка, череда незаслуженных обид в профессиональной сфере. И главное

– он сумел не только выстоять, не сломаться, но и в рамках научной карьеры обосновать идею, согласно которой *в живой природе проявляется не только жестокий отбор, но и взаимовыручка, альтруизм*. Если бы не существовало заботы о малых, больных, слабых, считает учёный, космическая жизнь бы прекратилась. Полагаю, не мешало бы эти фундаментальные выводы учитывать при разработке стратегии развития отечественной науки. А то куда, похоже, в основе стратегии (подчеркну: как она видится с моей скромной кочки зрения), так вот, куда очень похоже, что в стратегии предусматриваются только конкуренция и покупка-продажа. Мне даже по этому поводу почему-то пришла в голову где-то слышанная турецкая поговорка: «Руку, которую нельзя укубить, придётся лизнуть». Но кто сказал, что все варианты человеческих взаимоотношений в науке и образовании сводятся только к «куснуть» / «лизнуть»? Простите, к соперничеству за гранты и к купле-продаже?

Кто сказал, что научная жизнь должна вращаться исключительно вокруг соображений выгоды – пользы – прямого барыша? Могу сознаться, как-то мне представлялись и представляются глубоко верными рассуждения в «Пире» Платона, где «любовь», простираясь из прагматического интереса, соображений выгоды, решительно бракуется. Считается ненастоящей. Кстати, и студенты, с кем я обсуждаю текст «Десятословия», быстро догадываются, что по этой же точно причине формулировка пятой заповеди для современного нормального человека вполне может быть укорочена. Сразу после слов «Почитай отца твоего и мать твою» можно смело поставить точку, ибо последующие пояснения «чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, даёт тебе» – снижают высокий пафос нравственного призыва «будь благодарным» и переводят рассуждение в ранг позиционирования или плоского взаимобмена «ты мне, я тебе». Между прочим именно тут та болевая точка типа профессий, о которых в своё время довольно язвительно высказался Розанов, заметив, что в работе журналиста и священника есть нечто от проститутки: «Вам крестить, или отпевать?». Пусть этот мотив и невозможно начисто устранить, но разве сводится к нему смысл данных профессий! Или же разве можно сводить к выгоде, эффективности отношения товарищества, дружбы, любви! Надо ли взвешивать прочность семейного союза количеством ежедневных поцелуев?



С другой стороны – ведь ясно, что никакие высокие состояния и отношения не могут быть защищены от продажности или предательства. Вспоминаю газетное сообщение о пакистанском муже, надумавшем продать почку... своей жены. Кто-то продаёт своего учителя, кто-то – Родину. Всё это не ново. Но как раз эти гнусные примеры демонстрируют, насколько деньги, материальный интерес способны действовать разрушительно и на личность, и на межличностные отношения. А не насколько деньги способствуют укреплению морали и межличностных связей. К сожалению, нынче до чрезвычайности широко распространено представление, что человека нужно готовить к жизни, где он должен «уметь себя продать». Справедливо писал В. Швёбель: «Продающий себя из нужды достоин сожаления, презрения достоин тот, кто продаёт себя ради наживы» [11, с. 131].

Я несказанно рад, что рядом со мною все годы, когда я учился, работал в НИИ, а затем преподаю в РГПУ, в общении по работе и на конференциях, живёт множество здоровых, нормально думающих людей, не зацикленных на «внутреннем кассовом аппарате». Но ведь обстоятельства таковы, что как раз этот «кассовый аппарат» может скоро начать считаться нормой! Несколько лет назад у меня был очень показательный случай. Студентка-выпускница химического факультета РГПУ призналась: «Через пару месяцев я получу диплом. И если мне предложат интересную плюс выгодную работу, то я возьмусь за что угодно. Могу изобретать новые виды отравляющих веществ, могу – новые наркотики». Я благодарен этой барышне за доверительность, но её признание обозначает болевую точку рынка, построенного на купле-продаже, спросе-предложении, конкуренции-чистогане, который сам по своей природе не предусматривает ни правовых, ни нравственных ограничений.

Это я всё к тому, что деньги, выгода, материальная заинтересованность – никуда из самых-рассамых гуманитарных сфер в предвидимые времена не денутся, но им нельзя придавать слишком много значения, влияния, силы. Аналогично очень тонкий вопрос о том месте, которое занимает в сфере науки, образования, гуманитаристики реклама. Христос когда-то поучал: «Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою» (Мф 6: 2). Мне скажут: «Куда в наши дни без рекламы деться!» Спорить не буду. Но опять же: весь вопрос в мере, в приоритетах, в настырности, бесцеремонности, доходящих до манипулятивности – или же в спокойствии, делови-

тости, доброжелательности. Я отдаю себе отчёт в том, что пословица «Хороший товар сам себя хвалит» почти устарела. Но явно, если в этом деле не соблюдать меру, иудин поцелуй пиара погубит всё самое лучшее, что ещё есть в нашей профессии – преподавании. Кто как, а я затрудняюсь представить себе Христа, приторговывающего буклетами с текстом Нагорной проповеди. Или как Моисей ставит свои автографы на сувенирных фотографиях, снятых возле священных скрижалей. Ясно, если современный человек «мыслит деньгами», он усвоил далеко не самое лучшее, что создавалось культурой на протяжении многовековой истории. Причём принципиально важно понять, что развращать, духовно опустошать могут как бедность, так и богатство. Как нищета не должна становиться нормальным условием существования, так и гонка за всё более высокими заработками оказывается далеко не самой лучшей точкой приложения человеческих талантов. Ещё Бэкон заявлял: «Богатство не может быть достойной целью человеческого существования» [7, с. 19]. От себя замечу: совершенно очевидно – и нищета тоже! А вдобавок к этому приведу замечательную мысль, встреченную мною неоднократно в разных культурах: «Кто заявляет, что деньги могут всё, тем самым косвенно признаётся, что за деньги готов на всё». И добавлю горестную констатацию, подтверждающую мысль Даннинга, когда-то понравившуюся К. Марксу и включённую им в текст «Капитала», о тех, кто за деньги готов на всякие мерзости. Полтора месяца назад в нашем вузе проходила очень солидная конференция «Культура в свете «Digital humanities»». Среди прочих докладов мне запомнился украинский сюжет о том, как им несколько лет Сорос помогал деньгами, поддерживая разных неформалов. Может быть, специалисты и не согласятся с моими рабоче-крестьянскими оценками, но когда я смотрел презентацию, то у меня сложилось твёрдое убеждение: этих «художников» можно именовать художниками или в шутку, или из «сатанинских» побуждений. И, между прочим, вспомнил ещё почти безобидную историю из жизни далёкой Бразилии. Там какие-то пожарники долгое время показывали чудеса образцовой скорости тушения пожаров. Исправно получали премии. А потом выяснилось: они сами же и совершали поджоги...

Словом, и богатство, и бедность в любой сфере, не только образовании или науке, могут оказаться как испытанием, так и развращающим фактором, искушением. Как для самого субъекта, так и для тех, кто оказался



рядом. Кстати, об этом ведь ещё Кампанелла писал в «Городе солнца»: «крайняя нищета делает людей негодяями, хитрыми, лукавыми, ворами, коварными, отверженными, лжецами, лжесвидетелями и т. д., а богатство – надменными, гордыми, невеждами, изменниками, рассуждающими о том, чего они не знают, обманщиками, хвастунами, чёрствыми, обидчиками и т. д.» [2, с. 252]. Пользуясь подсказками Кампанеллы и многих других мыслителей разных эпох и конфессий относительно богатства, бедности и их разновидностях (своровал, отнял, выпросил, подарил), (ограбили, растратил, потерял и т. п.), нетрудно догадаться, что к каждому из разновидностей этих состояний предполагается нравственно обоснованное отношение – уважительное, заботливое, требовательное, наставительное и пр. То есть *справедливое* – со стороны самого богатого/бедного человека и окружающих его людей. Кроме того, важны правовые процедуры, способные защитить собственника и несобственников друг от друга. В нашем случае, например, – чтобы автор статьи, учебника, монографии был защищён от плагиаторов и администрации. Чтобы пытливым студентам можно было приблизиться к новинкам науки, и чтобы написавший учебное пособие автор не был тут же сокращён за ненадобностью.

Могу признаться, что бизнес на науке мне представляется делом омерзительным, но, увы, труднопреодолимым. Добыча грантов, учреждение лицензированных журналов, проведение конференций – иной раз оборачивается не столько приращением знания, сколько пустопорожней болтовнёй и перенаправлением финансовых потоков. Ну куда от этого деться! Разного рода жулики всегда роятся возле корыта. То же происходит и в политике, и в медицине, и в производственной сфере, и в спорте... Нужно принять как данность, что Чичиковы, Остапы Бендеры, Мюнхгаузены разных мастей гораздо многочисленней, чем люди наподобие Костанжоло или Эфроимсона. И, видимо, это будет свойственно любому способу общественного устройства – будь то время социалистической показухи или капиталистической заказухи. И во все времена интересы разных типов будут во многом противоречить друг другу. «Каждый бухгалтер желает знать, как рассчитать налог», «Каждый инспектор только и ищет, к чему бы в отчёте придраться»... Но сводить всё богатство противоречивых типов и людских отношений к рыночным – просто убого. Хотя бы потому, что наряду с отношениями купить/продать существуют: заинтере-

соваться/научиться, выступить/поглазеть, добыть/использовать, посоревноваться/побить рекорд, рассмешить/похохотать, ущипнуть/дать сдачи. И многое-многое другое, осмысление чего принципиально невозможно, да и не нужно сводить к отмычкам «эффективности» и «пользы».

Не могу несколько слов не сказать про одно из ключевых понятий рынка и рыночных отношений, про «собственность». Вот, говорят, «у кого нет собственности – у того нет и России» [10, с. 253]. Ну как можно такое говорить и писать! Может, Дмитрий Хворостовский и имеет недвижимость. Но разве этой недвижимостью определяется его вес в современных общественных российских отношениях? Разве у академика Лихачёва был контрольный пакет акций в каком-нибудь солидном банке? Как можно сводить вопрос о том, состоялся ли человек как человек – к его состоятельности, благосостоянию? Между прочим, знаменитую книгу Эриха Фромма, где он представил развёрнутую критику модуса обладания, по-моему, лучше было бы назвать не «Иметь или быть?» [9], а «Иметь или уметь?». И в этой связи – столько же недоумений у меня вызывает проталкиваемое многими социологами и политиками понятие «средний класс». Ну кто сказал, что основу культуры, ресурс и вектор составляет размер кошелька! Убеждён: раньше или позже как нам, так и всему человечеству должно стать понятно, что это только в *обществе потребителей* средний класс – люди среднеимущие. В других сообществах представителем «среднего класса» могут стать, допустим, человек среднедумающий, среднесомневающийся, среднеотзывчивый, среднемечтающий, среднеобязательный и среднесправедливый. Не среднезаносчивый – ведь мы не станем называть здоровым среднезаражённого холерой или тифом. Не среднежадный, не среднеравнодушный, а среднестарательный, среднесовестливый и среднеуважающий себя и всех окружающих людей. Причём речь должна вестись не о сведении каждого к уровню *среднеобразованности, среднеостроумия* и тому подобного. А о том, что опускаться ниже этого уровня нормальному человеку будет считаться непристойным.

Ещё важнее понять, что в противоречивом мире – будь то наука, образование, политика или что ещё, – в этом мире, обживаемом очень непохожими людьми, нужны разные инструменты взаимной подстройки. Кто-то не нуждается в поучениях-критике, уважителен от природы, честно трудится и открыт в общении с окружающими. Другой – норовит



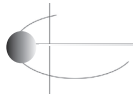
жить за чужой счёт – пристраивается к сильному, обирает слабых, не брезгует ни лестью, ни ложью, ни подлостью. Ясно, что всем нужно по возможности присматриваться к тому и другому, первому воздавая респектом-уважухой, а второго почаше окорачивать. И ведь способы проявлять уважение / недовольство далеко не исчерпываются денежным эквивалентом! Векторы этический и экономический друг к другу не привязаны. Подобно склонностям к математике и живописи. Заявление, будто «быть честным выгодно», по меньшей мере, наивно. Кроме всего, вспомним язвительную мысль Лихтенберга: «Парень, который украл однажды 100 000 талеров, уже может в дальнейшем честно прожить жизнь» [5, с. 161]. Как раз рынок этаких «честных» персонажей не отслеживает. Типа Сороса или Ходорковского. Или упомянутой мною студентки химфака. В Российском кодексе предпринимательской этики есть высокопарная фраза: «Прибыль важнее всего, но честь дороже прибыли» – многие бизнесмены могли бы к ней добавить: «нам на неё денег не хватит». В целом рыночная практика создаёт множественные напряжения, которые людям следует учитывать, закаляясь, приспособляясь, пытаясь что-то минимизировать. Иначе вся культура может поползти по швам. Страна СССР распалась – не выдержав многообразных перегрузок: экономических, политических, идеологических, нравственных. Нельзя допускать, чтобы процессы распада продолжались в пространстве науки, образования, в семейных отношениях. Нельзя, в частности, допускать, чтобы культуру сводили к одному-единственному экономическому измерению. Кстати, тут есть и ещё не названные опасности. Несколько лет назад, помнится, западные специалисты, осмотрев Ленинградский мясокомбинат, посоветовали приобрести один центнер динамита¹. Смех смехом, но зададимся вопросом, все экономические экспертизы, проводимые зарубежными специалистами, насколько объективны? Хотел бы я съездить в нищий Гондурас, по всем сводкам ООН находящийся на самом дне уровня жизни. И посмотреть, так ли несчастны тамошние жители, как представляется по статистике. Издалека трудно определить. В монгольском Ховде, где мне довелось лично побывать, я видел очень бедную жизнь – и множество опрятно одетых, улыбчивых, боль-

шеглазых, приветливых детишек. А наверняка по экономическим сводкам Ховда и быть не должно вовсе. Кстати, за неуплату этому городку по вечерам отключали подачу электричества из России (Возможно, оттого-то там так много детворы) Встречал сообщение, что из 28 стран, которые «лечил» МВФ, «выздоровели» только две [3]. Послушать заморских советников – так они скажут, что и для реформы высшего образования нам нужен динамит! Впрочем, похоже, тут и без динамита дело идёт... Хотелось бы верить, что не слишком глубоко оно зашло.

Известно, что знаменитый экономист, нобелевский лауреат Фридрих Хайек считает: рыночную систему так же нелепо называть несправедливой, как и Солнечную систему [1]. Вот потому-то необходимо не только задавать в этом пространстве этические рамки, векторы, но и совершенствовать отношения в параллельных мирах – в искусстве, науке, политике, праве, религии. Важно при этом отдавать себе отчёт, что крайности случаются не только в мире экономических отношений. Ценностный фанатизм бывает и в сторону эстетическую, и правовую, и политическую. Что может быть отвратительнее безудержной борьбы за власть! Что может быть пошлее законодательного крючкотворства, утратившего связь с живой жизнью. Что, наконец, может быть опаснее религиозного фанатизма!

Перехожу к завершающе-обобщающей части рассуждений. Всесильный и вездесущий рынок вряд ли кто-то всерьёз возжелает отменить, или предложить вместо него иное жизненное пространство для человеческой культуры. Но в том рыночном мире, где господствуют потребности и ресурсы, экономические стимулы и коэффициенты, человеку, если он желает сохранить в себе человеческое, следует придерживаться этической лоции, которая настраивает на ценности достоинства, отзывчивости, справедливости и предполагает целостный набор советов-рекомендаций и запретов, которая создаётся не уподоблением сухих инструкций, но мощными обобщениями: будь гуманным, старайся не заслонять реальный мир виртуальным, живые отношения – кассовым аппаратом, заботься о ближних, работай над собой, считайся с окружающими. Такая лоция поможет человеку и обжить-очеловечить рынок, и самому стать хоть чуточку умней, красивей и добрей.

¹ Из радиопередачи Городской трансляционной сети утром 16 января 1991 года.



Список литературы

1. Ершов С. «Middle class»: для себя или для всех? // Литературная газета. 1990. 27 июня.
2. Колесов Д. В. Эволюция психики и природа наркотизма. М.: Педагогика, 1991. 312 с.
3. Коростикова Т., Филатова И. Что от нас хочет МВФ // Аргументы и Факты. 1999. № 18.
4. Лаптев В. В. Я глубоко убеждён, что заниматься наукой не только престижно, но и выгодно // Педагогические вести. 2013. Октябрь. № 27. С. 28.
5. Лихтенберг Г. К. Афоризмы. М.: Ладомир; Наука, 1994. 344 с.
6. Соколов В. П. Опыт российской высшей школы по вовлечению лучших вузов в практику создания систем менеджмента качества (на основе Всероссийских конкурсов) // Управление качеством высшего образования: теория, методология, организация, практика: в 3 т. СПб.: Смольный университет РАО; Кострома: Изд-во КГУ, 2005. Т. 2. С. 72–77.
7. Суэта сует. Пятьсот лет английского афоризма. М.: Руссико, 1996. 350 с.
8. Татарникова Л. Г. Качество высшего образования сквозь призму палеологической компетентности // Управление качеством высшего образования: теория, методология, организация, практика: в 3 т.. СПб.: Смольный университет РАО; Кострома: Изд-во КГУ, 2005. Т. 2. С. 261–276.
9. Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1986. 238 с.
10. Чернышёв С. Россия суверенная: как заработать вместе со страной. М.: Европа, 2007. 301 с.
11. Швёбель В. Взгляды и суждения. М.: Республика, 1992. 240 с.

References

1. Ershov S. «Middle class»: dlya sebya ili dlya vsekh? // «Literaturnaya gazeta». 1990. 27 iyunya.
2. Kolesov D. V. Evolyutsiya psikhiki i priroda narkotizma. M.: Pedagogika, 1991. 312 s.
3. Korostikova T. , Filatova I. Chto ot nas khochet MVF // «AiF». 1999. № 18.
4. Laptev V. V. Ya gluboko ubezhden, chto zanimat'sya naukoj ne tol'ko prestizhno, no i vygodno // Pedagogicheskie vesti. 2013. Oktyabr'. № 27. S. 28.
5. Likhtenberg G. K. Aforizmy. M.: Ladomir; Nauka, 1994. 344 s.
6. Sokolov V. P. Opyt rossiiskoi vysshei shkoly po vovlecheniyu luchshikh vuzov v praktiku sozdaniya sistem menedzhmenta kachestva (na osnove Vserossiiskikh konkursov) // Upravlenie kachestvom vysshego obrazovaniya: teoriya, metodologiya, organizatsiya, praktika (Kollektivnaya nauchnaya monografiya). SPb.: Smol'nyi universitet RAO; Kostroma: Izd-vo KGU, 2005. V 3-kh tt. T. 2. S. 72 – 77.
7. Sueta suet. Pyat'sot let angliiskogo aforizma. M.: Russiko, 1996. 350 s.
8. Tatarnikova L. G. Kachestvo vysshego obrazovaniya skvoz' prizmu paleologicheskoi kompetentnosti // Upravlenie kachestvom vysshego obrazovaniya: teoriya, metodologiya, organizatsiya, praktika (Kollektivnaya nauchnaya monografiya). SPb.: Smol'nyi universitet RAO; Kostroma: Izd-vo KGU, 2005. V 3-kh tt. T. 2. S. 261–276.
9. Fromm E. Imet' ili byt'? M. : Progress, 1986. 238 s.
10. Chernyshev S. Rossiya suverenneya: kak zarabotat' vmeste so stranoi. M.: Evropa, 2007. 301 s.
11. Shvebel' V. Vzglyady i suzhdeniya. M.: Respublika, 1992. 240 s.

Статья поступила в редакцию 19.02.2014

УДК 008:821.161.1
ББК Ч11:Ш141.12

*Игорь Ашотович Арзуманов,
доктор культурологии, профессор,
Иркутский государственный университет
(664003 г. Иркутск, ул. Карла Маркса, 1)
e-mail: arzumanov@mail.ru*

**Рецензия
на монографию «Духовные смыслы русской словесной культуры»
доктора культурологии, профессора Забайкальского
государственного университета Л. В. Камединой**

*Igor Ashotovich Arzumanov,
Doctor of Culturology, Professor,
Irkutsk state university
(1 Karl Marx St., Irkutsk, Russia, 664003)
e-mail: arzumanov@mail.ru*

**Review
of the Monograph “Spiritual Meanings of the Russian Verbal Culture” by Doctor of
Culturology, Professor L. V. Kamedina
(Transbaikal State University)**

Среди множества значимых проблем социокультурного характера, вставших перед российским обществом в современную эпоху, одно из главных мест занимает проблема культурно-цивилизационной идентификации. Причём она стала актуальной для большинства стран постсоветского пространства, в той или иной мере включённых в процессы социокультурной, экономической, и политико-правовой глобализации. Отрицательные для традиционных сообществ последствия глобализационных процессов конца XX в. заставляют пристально всматриваться в систему взаимодействия национальных культур, как в контексте макропроцессов возрождения их социофункциональных характеристик, так и в антропо-субъективном соотношении человек – общество.

Поэтому не случайно, что проблема культурогенеза, определение места и роли фундаментальных параметров духовной целостности культуры, её смысловой интерпретации и репрезентации с учётом глобального взаимодействия и диалога культур становится предметом историко-культурного, культур-философского, культур-политического и культур-правового анализа со стороны реги-

ональных и общероссийских научно-академических кругов. Культурологический взгляд на фундаментальные проблемы, связанные с вопросами природы духовности на базе филологической эмпирики способен оказаться плодотворным для правильной постановки проблемы, интерпретации и форм её трансформации, более глубокого и всестороннего её осмысления, выработки оптимальной глобальной социокультурной стратегии.

В связи с этим появление научных работ, затрагивающих данную трансцендентную проблематику и освещающих возможные пути стабилизации национально ориентированной социокультурной политики государства, как никогда актуально. По сути, автор поставил перед собой цель раскрыть динамику взаимодействия различных составляющих духовно целостной русской культуры для выявления её смысловой репрезентации в текстах художественной словесности XI–XXI вв. для образовательных, воспитательных, социокультурных практик.

Как следствие, поставленные цели определяют и задачи монографического исследования, которые охватывают весь спектр поднимаемой проблематики:

- определение методологических доминант и обоснование понятийного аппарата исследования;

- проведение концептуального анализа духовной целостности русской культуры и её смысловой репрезентации в художественном мире основных представителей русской словесности;

- выявление технологии воспроизведения и трансляции духовного смысла в рамках культурологического анализа;

- обоснование практико-прогностических положений для образовательных, воспитательных, социокультурных практик трансляции духовного смысла в информационно-образовательное пространство русской культуры.

В разделах, посвящённых анализу степени теоретической разработанности темы, автор методологически стратифицирует весь пласт источников и совершенно справедливо отмечает факт того, что при достаточно обширной научной литературе, посвящённой проблематике интерпретации духовности, фундаментально-методологическая составляющая её культурологического осмысления в филологической страте в достаточной степени не разработана [1, с. 11].

И в этом контексте наличие обширного раздела исследования, посвящённого фактическим проблемам всестороннего анализа дефиниции «духовного смысла русской культуры», вполне обосновано. Достаточно основательным представляется и предложенный автором разворот методологических основ исследования, презентированных в дедуктивно-индуктивной логике взаимосвязей структурно-системного анализа. Необходимо особо обратить внимание на положения, связанные с введённым автором методологическим концептом «тео-аксиологического подхода». Данный подход, по сути, является «золотым сечением» всего смыслового полотна монографии. Заметим, что выбранный ракурс методологии (безусловно, являющийся инновационным), а также эмпирической базы исследования, является тому самой яркой иллюстрацией. Не случайно в связи с этим представлен разработанный автором тео-аксиологический подход с соответствующими его методологической базе категориальными дефинициями, являющийся фундаментально-базовой методологической доминантой [1, с. 23–24].

Он предопределяет не только теоретические, но и практико-прогнозирующие положения, вполне соответствующие выводному знанию исследования. В монографии хоро-

шо и верно подчёркнута практическая значимость идей и выводов автора, базирующаяся на методологическом комплексе культурологического знания, что само по себе является на современном этапе методологически ценным вкладом.

В первой главе «Теоретико-методологические основы исследования духовной целостности русской культуры и её смысловой репрезентации в художественной словесности» рассматриваются фундаментальные проблемы философско-методологических, ценностно-культурологических, культурно-цивилизационных и философско-религиоведческих подходов к категории «целостность духовной культуры» [1, с. 30–68]. Предложенный автором методологический дискурс понятийно-семантической стратификации основной тематической дефиниции – «духовной целостности русской культуры» является достаточно обоснованным. Выведение тео-аксиологической составляющей в качестве субординационно-структурирующей как собственно ход рассуждений, так и их результативный эквивалент – полученные понятийные дефиниции – является методологически наиболее оптимальным и в целом продолжает тенденцию российского культур-цивилизационного дискурса в его доктринально-культурологической составляющей.

Предлагаемое Л. В. Камединой категориальное видение характеристик целостности духовной культуры в их структурно-функциональном соотношении достаточно последовательно развёрнуто в 1–3 параграфах первой главы. В положениях первого параграфа определяется недостаточность гносеоцентрической и эстетической трактовки для понимания духовно целостной русской культуры в её смысловой репрезентации в художественной словесности [1, с. 30–36]. Автор проводит достаточно глубокий понятийно-смысловой анализ соотношения таких категорий, как «цельность», «дух», «религиозность» «смысл». Духовно-антропологический ключ проведённой дифференциации логически выводит автора на позиции тео-аксиологического подхода к научной интерпретации художественной картины русского мира.

Нельзя не согласиться с авторским утверждением того, что данная дифференциация имеет методологическое значение «для выявления духовного смысла художественного текста духовно целостной русской культуры» и определения недостаточности принципов гносеоцентрического подхода [1, с. 40].

Детальному обоснованию необходимости тео-аксиологического подхода посвящён



второй параграф первой главы «Потенциал и возможности тео-аксиологического подхода при выявлении духовного смысла в русской культуре», целиком и полностью базирующийся на положениях предметного ряда культурологического дискурса исследования.

В качестве методологического ядра автором и в этом случае выбирается положение о системообразующем характере тео-аксиологического подхода, определяющего характер разработок концептуально-методологических основ «новой области – *религиозной филологии*, которая вместе с религиозной философией, историей культуры, психологией, пневматологией, теологией способствует более полному культурологическому исследованию текста художественной словесности» [1, с. 45].

Данное положение автора является ключевым для последующего анализа природы восприятия художественного текста, при котором достаточно убедительной представляется антропологическая стратификация «религиозной автономии и религиозной гетерономии» в контексте *религиозного опыта* [1, с. 44–48]. Необходимо отметить широту жанрового спектра проведённого в данном параграфе культур-филологического анализа взаимосвязей религиозно-синергетического восприятия художественных текстов. При этом нельзя не согласиться с автором в том, что «принципом тео-аксиологического подхода становится христианский гуманизм с его отношением к миру и человеку» [1, с. 50]. Данный аспект понимания гуманизма в его связи с предельными аксиологическими интенциями культуры, по сути, выводит анализ на макроуровень интерпретации манифестаций социальности как текста жизнедеятельности.

Положение автора о том, что «значение идеациональной культуры признаётся не во внешних проявлениях, а во внутренних ценностях» [1, с. 52], выводит общий уровень анализа на осмысление религиозных основ культуры как фактора деятельности по организации социального пространства, функционально сакрализирующей все виды социальных пространств в их антропокультурологической спецификации. В данном случае имеется в виду «особый православный тип духовности, который сформировал многие черты русского национального своеобразия, определил доминанты русской культуры».

В измерении антропокультурологическом оно детерминировано потребностями, интересами, аксиологическими, семантическими и семиотическими факторами взаимоотношений, целями и ориентирами общества, тра-

жёнными в плоскости религиозной культуры [1, с. 54]. Необходимо в этой связи отметить, что предложенный тео-аксиологический подход к выявлению духовного смысла в русской культуре используется автором как способ работы, прежде всего, в «смысловом поле» религиозно-обусловленного культурогенеза.

Геопространство культурных феноменов – это не пространство материальных объектов как таковых, а пространство «смыслов», где, как уже отмечалось, антропологическая составляющая методологически определяет смысловую связь между доктринальным и обыденным уровнями религиозного сознания, фиксируемых в социальной проекции. Это особенно актуально для отечественной культурологии, поскольку в ней до недавнего времени культура (а тем более религиозная) зачастую интерпретировалась как нечто не самостоятельное, но вторичное, производное, обусловленное внешними факторами (физико-географическими, социально-экономическими, политико-идеологическими и т. д.).

В данном контексте Л. В. Камедина вычленяет главное – процессы смыслообразования, закрепления и «трансляции» смыслов во времени и пространстве посредством художественного текста. Общеизвестно, что значимость фактов определяется не ими самими, но точкой зрения на них.

Соответственно, культура может выступать ключом к «тексту», осмыслив который, человек постигает гуманитарную роль земного пространства. Исходя из выработанных позиций в третьем параграфе «Культурологические основания исследования смысловой репрезентации в художественных текстах христоцентричной русской культуры», автор, опираясь на тринитарную модель построения культуры П. А. Сорокина, выверяет «духовный смысл литературного творчества во взаимодействии с религиозной философией» в контексте смыслов и целей жизни воспринимающего художественный текст читателя [1, с. 57].

Л. В. Камедина вводит в сферу анализа колоссальный пласт отечественной традиции интерпретации художественного текста с позиций комплексной методологии, опираясь на современное культурологическое знание.

В частности, в этой связи достаточно убедительным выглядит положение о том, что «культурология осмысливает топику культуры, движение образов, знаков, символов, ритмов, интонаций в динамике социокультурного процесса, а также изучает смену мен-

тальностей в социокультурном движении» [1, с. 59]. Безусловным является вывод: «Феномен культурологической саморефлексии, выраженной в философских, культуро-исторических формах, помогает подключить к филологическому исследованию художественных текстов как текстов культуры междисциплинарное поле знаний» [1, с. 60]. Методолого-теоретические положения, разработанные автором в первой главе, находят свой социо-эмпирический разворот в последующих трёх главах монографического исследования.

Во второй главе «Генезис духовного смысла и поиск духовной целостности в русской культуре XVIII–XIX вв.» Л. В. Камедина проводит анализ идеационального типа творчества в русской культуре и причин его трансформации и модификации [1, с. 60–68].

В первом параграфе второй главы «Трансформация духовного смысла в русской культуре XVIII – начала XIX вв.» автор производит анализ причин трансформации духовного смысла русской культуры и в этой связи совершенно справедливо определяет «секуляризм» в качестве основной из них [1, с. 69–85]. К важным положениям необходимо отнести предложенную автором методологию анализа путей преодоления возникшего дуализма между двумя мировоззренчески-смысловыми векторами в русской словесности – «инверсионного» («традиционный духовный смысл») и «новаторского».

В рамках этого подхода автором осуществлена дифференциация трёх основных направлений:

1) трансформации тео-аксиологических детерминант в модусы правовых, политических, социальных, философских и эстетических основ творчества (на примерах теологического эстетизма секулярного гуманизма Г. Р. Державина, внецерковной религиозности А. Н. Радищева, эстетического пантеизма В. А. Жуковского, социализированного христианства П. Я. Чаадаева);

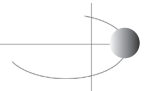
2) «капсулирования» духовного смысла в русской культуре на примере письменного наследия старчества (Паисий Величковский, Тихон Задонский и др.) и

3) освоения идеациональных комплексов в творчестве А. С. Пушкина (по мнению автора, являющегося *оформителем* духовной целостности русской культуры и её смысловой репрезентации), Н. В. Гоголя (характеризуемого Л. В. Камединой в качестве *строителя* духовной целостности русской культуры и её смысловой репрезентации) и Ф. М. Достоевского (презентированного автором в качестве

восстановителя духовного смысла идеационального конструкта русской культуры).

Данный методологический подход был реализован автором в последующих параграфах второй главы. Так, второй параграф второй главы «Идеи оформления духовной целостности русской культуры в творчестве А. С. Пушкина: феномен гения в знаках святости и творческого юродства» посвящён переосмыслению творчества А. С. Пушкина с позиций тео-центрического подхода, в результате которого автор приходит к парадоксальным, на первый взгляд, положениям, кардинально меняющим взгляд на роль русского гения в культурогенезе эпохи – *оформление* эстетической задачи, гармоничного «сочетания художественного богословия, реальности бытового мира с мистической реальностью мира трансцендентного» [1, с. 110–125]. В третьем параграфе второй главы «Проецирование духовной целостности русской культуры в пневматологии художественного мира Н. В. Гоголя» ставится вопрос о духовном смысле национальной картины художественного мира Гоголя. Как совершенно справедливо отмечает автор, «ни философия, ни литературоведение оказались не способными в полной мере осмыслить гений Гоголя. Для исследования целостного мира писателя необходим культурологический анализ» [1, с. 128], который и произведён Л. В. Камединой с опорой на корпус свято-отеческих и научно-академических источников.

В четвёртом параграфе «Актуализация духовной целостности русской культуры и её смысловой репрезентации в художественном богословии Ф. М. Достоевского» [1, с. 129–140] задачей автора была «попытка культурологического подхода к творчеству Достоевского с учётом изучения не только его социальности и художественности, но и религиозности, а также с учётом его воздействия на русский мир» [1, с. 131]. В результате проведённого анализа автор приходит к обоснованным выводам о «*восстановлении* идеационального конструкта» в творчестве Ф. М. Достоевского актуализацией им «духовной целостности русской культуры и её смысловой репрезентации... для личности, для социума, для государства» [1, с. 137]. Достаточно интересными и логически обоснованными выглядят авторские положения о пневматологии в русской словесности. Любопытно, что аналогичные дискурсы развиваются и в такой, казалось бы, далёкой от культурологических проблем филологии сфере, как юриспруденция (достаточно упомянуть в



этой связи имя главы московской юридической школы А. А. Тер-Акопова). В её рамках развиваются положения о духовной природе греха и преступления именно на базе учения о природе Духа и духов.

И не случайно в этой связи третья глава монографического исследования «Тенденции возрождения духовного смысла в русской культуре XX–XXI вв. и аспекты духовной безопасности» посвящена именно этой проблематике. Так, в первом параграфе третьей главы «Поиск духовного смысла в текстах русских советских писателей» на основе интерпретации текстов художественной словесности XX–XXI вв. и выявления в них духовного смысла автор прослеживает модусы духовной целостности русской культуры. С одной стороны, её трансформации (А. А. Блок, А. П. Платонов и др.), десакрализации (А. М. Горький, В. В. Маяковский и др.) и репрезентации из духовно целостной русской культуры (Б. Л. Пастернак, А. И. Солженицын и др.), а с другой – сохранение её духовного смысла в идеациональном концепте в литературе Русского зарубежья (И. С. Шмелёв, Б. К. Зайцев и др.) и современной поэзии (В. Н. Крупин, В. Н. Ганичев и др.).

Вопросам современных процессов освоения духовной целостности русской культуры и её смысловой репрезентации в художественной словесности XI–XXI вв. посвящён второй параграф третьей главы. Он особенно примечателен изложением авторского опыта интерпретационной реконструкции духовной целостности русской словесности.

Не случайно автор приходит к выводам о том, что именно культурологический подход позволяет преодолеть недостаточность гносеологического и эстетического подходов к тексту в проекции их детерминации граждан-

ско-гуманистическими принципами [1, с. 154]. Проблема освоения духовной целостности русской культуры как возможности воспроизведения, сохранения и трансляции духовного смысла решается автором в развёрнутой презентации методологии и результатов практико-педагогической деятельности, основанной на освоении лучших образцов художественной словесности российской и региональной культуры [1, с. 156–181]. В завершающем исследовании третьем параграфе третьей главы «Смысловая репрезентация духовной целостности русской культуры в социокультурных практиках и в обеспечении духовной безопасности» проводится обширный ретроспективный анализ различных аспектов связанных с понятием духовной безопасности в регионе. Важным в этом смысле является осмысление автором геополитического ракурса проблематики. Безусловно, автор прав, говоря о том, что «учёт православного вектора в решении вопросов духовной безопасности личности, социума, региона выводит проблему межнацио межконфессионального диалога в правовое цивилизационное поле».

В третьей главе «Тенденции возрождения духовного смысла в русской культуре XX–XXI вв. и аспекты духовной безопасности» диссертантом рассматриваются проблемы реконструкции пространства духовной культуры в её региональной проекции в преимущественном христианско-детерминированном контексте. Несомненно актуальность выбранного автором дискурса. На взгляд рецензента, предпринятые автором подходы расширяют предметно-тематический спектр не только культурологических, но и политико-правовых исследований, обусловленных процессами стратификации региональных форм религиозной культуры.

Список литературы

1. Камедина Л.В. . Духовные смыслы русской словесной культуры. Чита: ЗабГУ, 2014. 192 с.

References

1. Kamedina L. V. Dukhovnye smysly russkoi slovesnoi kul'tury. Chita: ZabGU, 2014. 192 s.

Рецензия поступила в редакцию 19.03.2014

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 объем
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 ПРЕДСТАВИТЬ:

1. Печатный и электронный вариант статьи на CD и других носителях. В имени файла и на электронном носителе указывается фамилия автора и название статьи. Печатный вариант статьи обязателен (белая бумага, формат А 4). Распечатка рукописи должна быть полностью идентична электронному варианту.

2. Договор на оказание услуг – в 2 экземплярах.

3. Рецензия на статью – внешний отзыв, заверенный печатью.

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, представляемой 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 4.

Город

Страна

Название статьи приводится на русском и английском языках строчными буквами (не заглавными).

Аннотация (не менее 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) отделяются друг от друга запятой. Приводятся на русском и английском языках.

Основной текст статьи с внутритекстовыми ссылками на цитируемые источники.

Список литературы даётся в алфавитном порядке, со сквозной нумерацией. Если в список входит литература на иностранных языках, 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 Times New Roman, кегль 14, интервал полуторный. Отступ первой строки 1,25. Текст без переносов, выравнивание по ширине.

При использовании дополнительных шрифтов при наборе статьи представить их в редакцию.

Статья должна быть со сквозной нумерацией. На последней странице указывается, что «статья публикуется впервые», ставится дата и подпись.

Рабочие языки: русский и английский.

Список литературы оформляется согласно ГОСТ Р. 7.0.5–2008. Для каждого источника обязательно указывается место и год издания, общее количество страниц или номера страниц интересующего материала источника.

В тексте **ссылки** приводятся в квадратных скобках с указанием порядкового номера и страницы: [1, с. 25]. Несколько источников отделяются друг о друга точкой с запятой [1; 3; 4].

Архивные источники и законодательные материалы, комментарии и пояснения даются в виде подстрочных ссылок (сноски внизу страницы). Маркер сноски – арабская цифра, нумерация постраничная.

Особенности набора слов, цифр, формул, единиц измерения

Слова на латинице набираются курсивом.

Единицы измерения отбиваются от символов и цифр, к которым они относятся.

Делать чёткое различие О (буквы) и 0 (ноль), 1 (единицу) и I (римскую единицу или букву «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.

Чёрно-белые рисунки (графики, диаграммы – формат Excell, схемы, карты, фотографии) со сквозной нумерацией (арабскими цифрами) и везде обозначаются сокращённо (например: рис. 1). Представляются в формате jpg (разрешение не менее 300 т/д) отдельными файлами с указанием его порядкового номера, фамилии автора/ авторов и названия статьи. Размер рисунка 170x240 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 адресу:**

672007, г. Чита, ул. Бабушкина, 129.

Забайкальский государственный университет, для «Редакции научных журналов ЗабГУ».

Корректор О. Ю. Гапченко
Редактор перевода А. С. Атрощенко
Дизайн обложки: В. В. Михалев
Вёрстка: Г. А. Зенкова

Формат 60x84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Сдано в печать 15.06.14.
Усл. печ. 23,0.
Усл. изд. л. 16,5.
Тираж 1000 экз.
Заказ № 13914.

Забайкальский государственный
университет
672039, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, 30

Managing editor O. Yu. Gapchenko
Editor of the English Translation
A. S. Atroshchenko
Cover design: V. V. Mikhalev
Make-up: G. A. Zenkova

Format 60 × 84 1/8. Offset paper
Headset «Times». Signed to print 15.06.14.
Con. quires 23,0.
Con. pub. quires 16,5.
Circulation 1000 copies.
Order № 13914.

Transbaikal State
University,
672039, Chita, 30 Aleksandro-Zavodskaya St.