

Философский журнал

Контекст и рефлексия:
философия о мире и
человеке

Том 10, № 3А, 2021.

С. 1-253.



Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС»

Московская область, г. Ногинск

Philosophical journal

Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being

Juny 2021, Volume 10, Issue 3A.

Pages 1-253.



ANALITIKA RODIS publishing house

Noginsk, Moscow region

«Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке» Том 10, № 3А, 2021

Выпуски журнала издаются в двух частях: А и В. Периодичность части А – 6 номеров в год. Периодичность части В – 6 номеров в год.

Все статьи, публикуемые в журнале, рецензируются членами редсовета и редколлегии, а также другими ведущими учеными.

Лисина Елена Александровна, кандидат философских наук (09.00.11), член Ассоциации международного права, генеральный директор, издательский дом «АНАЛИТИКА РОДИС», преподаватель, *Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах* – главный редактор журнала.

Нечипуренко Виктор Николаевич, доктор философских наук (09.00.11), профессор, профессор кафедры исторической культурологии, *Южный федеральный университет* – заместитель главного редактора.

В журнале представлены философские дискуссии и результаты современного научно-философского миропонимания, имеющие важное мировоззренческое значение для развития общества, науки и культуры, преподавания философии в высших учебных заведениях, а также для исследовательских траекторий философов и заинтересованной публики. Авторами статей являются философы, ведущие специалисты современного научного знания, а также исследователи, работающие над диссертациями.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Журнал «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке» включен в «**Перечень рецензируемых научных изданий**», в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» в соответствии с приказом Минобрнауки России от 25 июля 2014 г. № 793 с изменениями, внесенными приказом Минобрнауки России от 03 июня 2015 г. № 560 (зарегистрирован Министерством юстиции Российской Федерации 25 августа 2014 г., регистрационный № 33863), вступившим в силу 1 декабря 2015 года.

Генеральный директор издательства	Е.А. Лисина
Главный редактор	Е.А. Лисина, кандидат философских наук (09.00.11)
Зам. главного редактора	В.Н. Нечипуренко, доктор философских наук (09.00.11)
Научный редактор и переводчик	К.И. Кропачева
Корректоры	Л.Л. Куприяничик, И.А. Шейхетова
Переводчики	В.Н. Ермаков, Р.Э. Бокова, В.И. Лукьянчикова
Дизайн и верстка	М.А. Пучков, М.Л. Песчаная
Адрес редакции и издателя	142400, Московская область, Ногинск, ул. Рогожская, 7
Телефоны редакции	+7 (495) 210 0554; +7 915 056 9894
E-mail	info@publishing-vak.ru
Сайт	http://www.publishing-vak.ru

Журнал издается с января 2012 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС77-43675 от 24.01.2011.

ISSN 2223-5485

Учредитель и издатель: «АНАЛИТИКА РОДИС»

Индекс по Объединенному каталогу «Пресса России»:

42973 «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке»

Цена договорная. Подписано к печати 15.06.2021. Печ. л. 34,5. Формат 60x90/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Периодичность: 6 раз в год. Тираж 1000 экз. Заказ № 7146.

Отпечатано в типографии «Книга по Требованию». 127918, Москва, Сушевский вал, 49.

"Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being" Juny 2021, Volume 10, Issue 3A

The issues of the journal are published in two parts: A and B. The publication frequency of part A is 6 times a year. The frequency of part B is 6 times per year.

All articles published in the journal are reviewed by the members of the editorial board and editorial staff as well as by other leading scientists.

Lisina Elena Aleksandrovna, PhD in Philosophy, member of the International Law Association, CEO of LLC ANALITIKA RODIS, lecturer, *Institute of Psychology and Psychoanalysis at Chistye Prudy* (Russia) – editor-in-chief.

Nechipurenko Viktor Nikolaevich, Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of the History of cultural studies, *Southern Federal University* (Russia) – deputy editor-in-chief.

The journal initiates philosophical discussions and presents the results of the modern scientific and philosophical world outlook that are of great philosophical significance for the development of society, science and culture, for teaching philosophy in higher educational establishments as well as for research trajectories of philosophers and an interested audience. Philosophers, leading specialists in the field of modern knowledge and researchers working on dissertations are among the authors of articles published in the journal.

The views and opinions of the publisher may not necessarily coincide with those of the authors. The journal "Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being" ("*Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke*") was included in the "List of the peer-reviewed scientific journals, in which the major scientific results of dissertations for obtaining Candidate of Sciences and Doctor of Sciences degrees should be published" in accordance with Order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation No. 793 of July 25, 2014 (as amended by Order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation No. 560 of June 3, 2015 that was registered by the Ministry of Justice of the Russian Federation on August 25, 2014 (registration No. 33863) and entered into force on December 1, 2015).

CEO of the publishing house	E.A. Lisina
Editor-in-chief	E.A. Lisina, PhD in Philosophy
Deputy editor-in-chief	V.N. Nechipurenko, Doctor of Philosophy
Science editor and translator	K.I. Kropacheva
Proof-readers	L.L. Kupriyanchik, I.A. Sheikhetova
Translators	V.N. Ermakov, R.E. Bokova, V.I. Luk'yanchikova
Styling and make-up	M.A. Puchkov, M.L. Peschanaya
Address of the Publisher and the Editorial Board	P.O. Box 142400, 7 Rogozhskaya st., Noginsk, Moscow region, Russian Federation
Phones of the Editorial Board	+7 (495) 210 0554; +7 915 056 9894
E-mail	info@publishing-vak.ru
Website	http://www.publishing-vak.ru

The journal is issued since January 2012.

The publication is registered by Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (ROSKOMNADZOR).

Mass media registration certificate:

PI No. FS77-43675 of 24.01.2011.

ISSN 2223-5485.

Founder and Publisher: "ANALITIKA RODIS"

Subscription index of the union catalogue "The Press of Russia":

42973 "Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being".

Contract price. Passed for printing on 15.06.2021. 34.5 printed sheets. Format 60x90/8.

Offset printing. Offset paper. Periodicity: 6 issues per year. Circulation 1,000 issues. Order No. 7146.

Printed from make-up page in the "Kniga po Trebovaniyu" printing house.

P.O. Box 127918, 49 Sushchevskii val, Moscow, Russian Federation.

Редакционный совет

по направлению: 09.00.01 – Онтология и теория познания

Вишев Игорь Владимирович – доктор философских наук, профессор, исторический факультет, Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет).

Волков Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социально-философских наук, Московский государственный институт культуры.

Копцева Наталья Петровна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии, Сибирский федеральный университет.

Лойко Ольга Тимофеевна – доктор философских наук, профессор, профессор отделения социально-гуманитарных наук, Национальный исследовательский Томский политехнический университет.

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук.

по направлению: 09.00.03 – История философии

Ивлев Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет).

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

Панибратцев Андрей Викторович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук, Московский государственный университет гражданской авиации.

по направлению: 09.00.04 – Эстетика

Бурлина Елена Яковлевна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и культурологии, Самарский государственный медицинский университет.

Клюев Александр Сергеевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры музыкального воспитания и образования, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

Черникова Валентина Евгеньевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Гуманитарный институт, Северо-Кавказский федеральный университет.

по направлению: 09.00.05 – Этика

Абакарова Райганат Магомедовна – доктор философских наук, профессор, Дагестанский государственный университет.

Варава Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

Хильгендорф Эрик – доктор юридических наук, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой уголовного права, Вюрцбургский университет Юлия Максимилиана (Германия).

по направлению: 09.00.08 – Философия науки и техники

Дмитриев Анатолий Васильевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, руководитель группы конфликтогенности миграции, Почетный доктор, Институт социологии Российской академии наук.

Ивлева Марина Левенбертовна – доктор философских наук, профессор, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов.

Масалова Светлана Ивановна – доктор философских наук, профессор, председатель оргкомитета пресс-центра, Южный федеральный университет.

Пусько Виталий Станиславович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Информационная аналитика и политические технологии», Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет).

Шиповалова Лада Владимировна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии науки и техники, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

по направлению: 09.00.11 – Социальная философия

Василенко Инна Викторовна – доктор философских наук, профессор, кафедра социологии, Волгоградский государственный университет.

Везиров Тимур Гаджиевич – доктор педагогических наук, профессор, академик Международной академии информатизации, академик Российской академии естествознания, профессор кафедры методики преподавания математики и информатики, Дагестанский государственный педагогический университет.

Желтов Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор, декан факультета политических наук, завкафедрой политических наук, Кемеровский государственный университет.

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор центра научных исследований, Всероссийский государственный университет юстиции.

Лисина Елена Александровна – главный редактор журнала, кандидат философских наук, член Ассоциации международного права, генеральный директор, издательский дом «АНАЛИТИКА РОДИС», преподаватель, Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах.

Нечипуренко Виктор Николаевич – заместитель главного редактора журнала, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры исторической культурологии, Южный федеральный университет.

Скорик Александр Павлович – доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры теории государства и права и отечественной истории, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) им. М.И. Платова.

по направлению: 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

Аксюмов Борис Владимирович – доктор философских наук, доцент, профессор, кафедра социальной философии и этнологии, Северо-Кавказский федеральный университет.

Аргановский Сергей Николаевич – доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры русского языка и методики преподавания, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств.

Брейтман Александр Семенович – доктор философских наук, профессор, кафедра международных коммуникаций, сервиса и туризма, Дальневосточный государственный университет путей сообщения.

Докучаев Илья Игоревич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социальных дисциплин, Международный банковский институт.

Дорофеев Даниил Юрьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Санкт-Петербургский горный университет.

Кортунов Вадим Вадимович – академик Российской академии естественных наук, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных знаний, Российский государственный университет туризма и сервиса.

Костина Анна Владимировна – доктор философских наук, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой философии, культурологии и политологии, Московский гуманитарный университет.

Мордовцева Татьяна Васильевна – доктор культурологии, профессор, профессор кафедры гуманитарных дисциплин, Таганрогский институт управления и экономики.

Орлова Надежда Хаджимерзановна – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики, Санкт-Петербургский государственный университет.

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, доцент, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

по направлению: 09.00.14 – Философия религии и религиоведение

Астахова Лариса Сергеевна – доктор философских наук, заведующая кафедрой религиоведения, Казанский федеральный университет.

Жуков Артем Вадимович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Забайкальский государственный университет.

Нестеркин Сергей Петрович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, отдел философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук.

Орлов Андрей Александрович – доктор философии по религиоведению, магистр богословия, кандидат социологических наук, факультет богословия, Университет Маркетта (США).

Пронина Татьяна Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина.

Редакционная коллегия

Бенин Владислав Львович – доктор педагогических наук, кандидат философских наук, профессор, завкафедрой культурологии и социально-экономических дисциплин, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы.

Бондаренко Григорий Владимирович – магистр философии (Оксфорд), кандидат исторических наук.

Шешукова Галина Викторовна – доктор политических наук, кандидат философских наук, профессор кафедры общегуманитарных, социально-экономических дисциплин и управления, Оренбургский институт (филиал), Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина.

Editorial Board

Abakarova Raiganat Magomedovna – Doctor of Philosophy, Professor, Dagestan State University (Russia).

Aksyumov Boris Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor at the Department of social philosophy and ethnology, Stavropol State University (Russia).

Artanovskii Sergei Nikolaevich – Doctor of Philosophy, PhD in Philology, Professor at the Department of the Russian language and teaching methodology, Saint Petersburg State University of Culture and Arts (Russia).

Astakhova Larisa Sergeevna – Doctor of Philosophy, Head of the Department of Religious Studies, Kazan Federal University (Russia).

Breitman Aleksandr Semenovich – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of social cultural service and tourism, Far Eastern State Transport University (Russia).

Burlina Elena Yakovlevna – Doctor of Philosophy, PhD in History of Arts, Professor, Head of the Department of philosophy and cultural studies, Samara State Medical University (Russia).

Chernikova Valentina Evgen'evna – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, Stavropol State University (Russia).

Dmitriev Anatolii Vasil'evich – Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Conflict Migration Group, Honorary Doctor, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences (Russia).

Dokuchaev Il'ya Igorevich – Doctor of Philosophy, PhD in Culturology, Professor at the Department of philosophy, Far Eastern Federal University (Russia).

Dorofeev Daniil Yur'evich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Saint Petersburg Mining University (Russia).

Hilgendorf Eric – Doctor of Law, Doctor of Philosophy, Professor, Dean and Head of the Department of criminal law, criminal procedure, legal theory, data protection law and computer science law, Julius-Maximillian University, Wurzburg (Germany).

Ivlev Vitalii Yur'evich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (Russia).

Ileva Marina Levenbertovna – Doctor of Philosophy, PhD of Psychology, Professor, Head of the Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia (Russia).

Klyuev Aleksandr Sergeevich – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of music education, Herzen State Pedagogical University (Russia).

Koptseva Natal'ya Petrovna – Doctor of Philosophy, Professor at the faculty of art criticism and culturology, Siberian Federal University (Russia).

Kortunov Vadim Vadimovich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of philosophy, humanities and social sciences, Russian State University of Tourism and Service, Moscow (Russia).

Kostina Anna Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Doctor of Culturology, Docent, Head of the Department of philosophy, culturology, political sciences, Moscow University for the Humanities (Russia).

Krasikov Vladimir Ivanovich – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, Kemerovo State University (Russia).

Lisina Elena Aleksandrovna – Editor-in-chief, PhD in Philosophy, member of the International Law Association, CEO of LLC ANALITIKA RODIS, lecturer, Institute of Psychology and Psychoanalysis at Chistye Prudy (Russia).

Loiko Ol'ga Timofeevna – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of culturology and social communication, Tomsk Polytechnic University (Russia).

Masalova Svetlana Ivanovna – Doctor of Philosophy, Docent, Associate Professor, Rostov Institute of Training and Retraining of Educators (Russia).

Mordovtseva Tat'yana Vasil'evna – Doctor of Culturology, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of humanities, Taganrog Institute of Management and Economics (Russia).

Nechipurenko Viktor Nikolaevich – Deputy editor-in-chief, Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of the History of cultural studies, Southern Federal University (Russia).

Nesterkin Sergei Petrovich – Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Department of Philosophy, Culturology and Religious Studies, Institute of Mongolology, Buddhology and Tibetology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Russia).

Nikol'skii Sergei Anatol'evich – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Russia).

Orlov Andrei Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Professor at the theological faculty, Marquette University, Milwaukee (USA).

Orlova Nadezhda Khadzhimerzanovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Cultural Studies, Philosophy of Culture and Aesthetics, Saint Petersburg State University (Russia).

Osipov Igor' Dmitrievich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Philosophy, Saint Petersburg State University (Russia).

Panibrattsev Andrei Viktorovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation (Russia).

Prilutskii Aleksandr Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University (Russia).

Pronina Tat'iana Sergeevna – Doctor of Philosophy, Leading Researcher of the Research Center for Religious and Ethnopolitical Studies, Leningrad Pushkin State University (Russia).

Pus'ko Vitalii Stanislavovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of information analytics and political technologies, Bauman Moscow State Technical University (Russia).

Shipovalova Lada Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology, Saint Petersburg State University (Russia).

Skorik Aleksandr Pavlovich – Doctor of History, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of theory of state and law, Novocherkassk Polytechnic Institute, South Russian State Technical University (Russia).

Varava Vladimir Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, Vice-Rector for Research, Dean of the Religious Studies department, Russian Orthodox Institute of Saint John the Divine (Russia).

Vasilenko Inna Viktorovna – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of sociology, Volgograd State University (Russia).

Vezirov Timur Gadzhievich – Doctor of Pedagogy, Professor, Academician of International Academy of Informatization, Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor at the Department of methods of teaching mathematics and computer science, Dagestan State Pedagogical University (Russia).

Vishev Igor' Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, South Ural State University (Russia).

Volkov Vladimir Nikolaevich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of humanities, Academy of Retraining of Workers of Art, Culture and Tourism, Moscow (Russia).

ZheltoV Viktor Vasil'evich – Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the faculty of political sciences, Head of the Department of political sciences, Kemerovo State University (Russia).

Zhukov Artem Vadimovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Transbaikal State University (Russia).

Advisory Board

Benin Vladislav L'vovich – Doctor of Pedagogy, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of culturology and socio-economic disciplines, M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University (Russia).

Bondarenko Grigorii Vladimirovich – Master of Philosophy (Oxford), PhD in History.

Sheshukova Galina Viktorovna – Doctor of Political Sciences, PhD in Philosophy, Professor at the Department of humanities, socio-economic disciplines and management, Orenburg Institute (branch), Kutafin Moscow State Law University (Russia).

Содержание

Онтология и теория познания

- Емельянов Артем Николаевич**
Артемьев Тимур Мурманович
Истина в синергетике: структурный анализ (I)5
- Латыпов Линар Наилевич**
Диалектика онтологии и логики в индивидуализированной антропологии ислама.....18
- Латыпов Линар Наилевич**
Экзистенциальный аспект учения ислама о «смысле жизни»26
- Смирнов Николай Алексеевич**
Юринов Владимир Юрьевич
Онтологизация «срединного пути» в буддизме махаяны.....34

История философии

- Бурдужан Наталья Александровна**
Реконструкция взглядов М. Элиаде на роль мифа в процессе генезиса философии.....43

Философия и история религии, философская антропология, философия культуры

- Еникеев Анатолий Анатольевич**
Герменевтика юридического текста (социально-гуманитарный аспект)49
- Лезьер Виктория Александровна**
Ишниязова Альбина Радиковна
Парадоксальность философского познания Л.И. Шестова и шестовизация мышления
Ф. Ницше.....55
- Коваленко Наталья Геннадьевна**
Символический подход к проблеме мифотворчества в философии А.Ф. Лосева (к 130 –
летию со дня рождения)65
- Тарасов Алексей Николаевич**
Пономарёва Виктория Евгеньевна
Скоробогатова Алина Дмитриевна
Рахимова Мария Салиховна
Идеология как форма отражения мира76
- Тарасов Алексей Николаевич**
Фёдорова Екатерина Александровна
Кочеткова Яна Александровна
Родионова Юлия Анатольевна
Тягниряднова Татьяна Ивановна
Философия экзистенциализма в аспекте современной социокультурной трансформации83
- Хубаева Соня Абесаломовна**
Теоретические концепции развития культуры.....89
- Гудова Ольга Сергеевна**
Особенности гендерного развития России в XIX – начале XX в.102
- Божедаров Дмитрий Александрович**
Рефлексия методологии фильтрации сетевого медиакоммуникационного пространства.....110

Социальная философия

- Равочкин Никита Николаевич**
Инвалидность в контексте реалий COVID-19: опыт социально-философского анализа.....116

Шакирзянова Розалия Маликовна	
Закирова Роза Рафаиловна	
Залалтдинова Рамиля Равильевна	
Моральные нормы и этика как философская дисциплина	123
Вальдман Игорь Александрович	
Красильникова Екатерина Ивановна	
Феномен мемориального пространства города: основные подходы к изучению	131
Ильичев Павел Иванович	
Дихотомия физического и духовного в медицине: социально-философский анализ	141
Гагаев Павел Александрович	
Гагаев Андрей Александрович	
Педагогика апофатической мысли	148
Оседлчик Михаил Борисович	
Презумпция непонимания в коммуникативном процессе.....	156
Ромадыкина Виталия Сергеевна	
Эволюции национальной идеи в процессе формирования правового государства: социально-философский аспект.....	168
Петрова Елена Игоревна	
Духовно-нравственные аспекты формирования региональной идентичности народов Донбасса как неразрывной части Русского мира	177
Лустин Юрий Михайлович	
Типологический конструктив как гносеологическая доминанта мыслетворчества личности.....	188
Теплых Никита Валерьевич	
Соборность и патриотизм как ценности русского мира.....	196
Этика	
Рузманов Юрий Вячеславович	
Нуянзин Владимир Александрович	
Византийская экологическая этика в социокультурном пространстве этносов Евразии.....	203
Васяев Александр Александрович	
Понятие справедливости в философии: правовой аспект	212
Философия науки и техники	
Шошина Юлия Васильевна	
Давыденкова Антонина Гилеевна	
Василенкова Анастасия Анатольевна	
Социально-философский смысл волонтерства: мировоззренческий и практический аспекты	222
Философия религии и религиоведение	
Курганова Ирина Геннадьевна	
Неоориентализм и его проявления в религиозном движении Раджниша (Ошо).....	231
Сун Чуньчжу	
Роль и значение православных монастырей в русской национальной культуре	244

Contents

Ontology and theory of cognition

Artem N. Emel'yanov

Timur M. Artem'ev

Truth in synergetics: structural analysis (I).....5

Linar N. Latypov

Dialectics of Ontology and Logic in the Individualized Anthropology of Islam.....18

Linar N. Latypov

The existential aspect of the Islamic teaching about the "meaning of life"26

Nikolai A. Smirnov

Vladimir Y. Yurinov

Ontologization of the "middle way" in mahayana buddhism.....34

History of philosophy

Natal'ya A. Burduzhan

The reconstruction of M. Eliade's views on the role of myths in the genesis of philosophy43

Philosophy of religion and religious studies; philosophical anthropology, philosophy of culture

Anatolii A. Enikeev

The hermeneutics of legal texts (the social and humanities aspect).....49

Viktoriya A. Lez'er

Al'bina R. Ishniyazova

The paradoxicality of L.I. Shestov's philosophical knowledge and the shestovization of F. Nietzsche's thinking55

Natal'ya G. Kovalenko

Symbolic approach to the problem of myth-creating in philosophy A.F. Loseva (to the 130th anniversary of his birth)65

Aleksei N. Tarasov

Victoria E. Ponomareva

Alina D. Skorobogatova

Maria S. Rahimova

Ideology as a form reflection of the world.....76

Aleksei N. Tarasov

Ekaterina A. Fedorova

Yana A. Kochetkova

Yulia A. Rodionova

Tatiana I. Tyagniradnova

Philosophy of Existentialism in the Aspect of Modern Sociocultural Transformation.....83

Sonya A. Khubaeva

Theoretical concepts of development of culture89

Ol'ga S. Gudova

The features of the gender development of Russia in the 19th and the early 20th centuries102

Dmitrii A. Bozhedarov

Reflection on the filtering methodology network media communication space110

Social philosophy

Nikita N. Ravochkin

Disability in the context of COVID-19 realities: the experience of socio-philosophical analysis.....116

Rozaliya M. Shakirzyanova Roza R. Zakirova Ramilya R. Zalaltdinova	Morals and ethics as a philosophical discipline	123
Igor A. Valdman Ekaterina I. Krasilnikova	The phenomenon of the memorial space of the city: the main approaches to the study	131
Pavel I. Il'ichev	The dichotomy of the physical and the spiritual in medicine: a socio-philosophical analysis.....	141
Pavel A. Gagaev Andrei A. Gagaev	Pedagogy of apophatic thought	148
Mikhail B. Oseledchik	Presumption of misunderstanding in the communication process	156
Vitaliya S. Romadikina	The evolution of the national idea in the process of forming the rule of law: a socio-philosophical aspect	168
Elena I. Petrova	Spiritual and moral aspects of the formation of the regional identity of the peoples of Donbass as an inseparable part of the Russian world	177
Yuriy M. Lustin	Typological construct as an epistemological dominant of a person's thought-creation	188
Nikita V. Teplykh	Sobornost and patriotism as the value of the Russian world.....	196

Ethics

Yurii V. Ruzmanov Vladimir A. Nuyanzin	Byzantine environmental ethics in the socio-cultural space of the Eurasian ethnic groups.....	203
Aleksandr A. Vasyaev	The concept of justice in philosophy: the legal aspect.....	212

Philosophy of science and technology

Antonina G. Davydenkova Anastasiya A. Vasilenkova Yuliya V. Shoshina	Social and philosophical meaning of volunteerism: ideological and practical aspects	222
---	---	-----

Philosophy of religion and religious studies

Irina G. Kurganova	Neo-orientalism and its Manifestations in the Rajneesh Religious Movement	231
Song Chunzhu	The role and significance of orthodox monasteries in Russian national culture	244

УДК 165:167.7

DOI: 10.34670/AR.2021.72.63.001

Истина в синергетике: структурный анализ (I)**Емельянов Артем Николаевич**

Кандидат биологических наук,
старший научный сотрудник
Лаборатории высоких лазерных и магнитных технологий,
Северо-Западный государственный медицинский
университет им. И.И. Мечникова,
191015, Российская Федерация, Санкт-Петербург, ул. Кирочная, 41;
e-mail: EAN-6868@mail.ru

Артемьев Тимур Мурманович

Кандидат философских наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных наук, экономики и права,
Северо-Западный государственный медицинский
университет им. И.И. Мечникова,
191015, Российская Федерация, Санкт-Петербург, ул. Кирочная, 41;
e-mail: timur.artemev@szgmu.ru

Аннотация

Несмотря на длительную историю исследований, определение понятия истины до сих пор остается неоднозначным. Истину искали в философии, религии, искусстве, науке. Однако с позиции синергетики понятие истины не рассматривалось. Наше исследование структуры истины как системы выявило несколько ее составляющих, которые мы обозначили как онтологическую (экзистенциальную и теологическую), гносеологическую и эпистемологическую истины. Кроме того, в эту систему входит истина знания, имеющая цель (телеологическая истина). Как экзистенциальную истину мы обозначили свойство вещи быть открытой для восприятия себя другими вещами, как теологическую – место существования вещи как саморазвивающуюся систему более высокого порядка, чем сама вещь. В качестве гносеологической истины мы обозначили долю в «предмете» (по Э. Кассиреру), соответствующую сущности вещи. Эпистемологическую истину мы определили как долю соответствия «объективного знания» (по К.Р. Попперу) сущности вещи. В определенном смысле можно сказать, что эпистемологическая истина – это образ вообще, образ того, что получилось в процессе познания. Телеологическая истина – это тот же образ, но с позиции практики его использования. Процесс познания идет по спирали, проходя все вышеописанные структурные звенья системы как свои стадии развития: теологическая – экзистенциальная – гносеологическая – эпистемологическая – телеологическая – теологическая. Развитие истины как системы изображено в виде кривой, по форме напоминающей сигмоиду. Также в статье рассмотрен механизм появления ошибочного знания, лжи как намеренного введения в заблуждение и зла как причинения ущерба биосфере.

Для цитирования в научных исследованиях

Емельянов А.Н., Артемьев Т.М. Истина в синергетике: структурный анализ (I) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 5-17. DOI: 10.34670/AR.2021.72.63.001

Ключевые слова

Истина, эпистемология, гносеология, онтология, синергетика, развитие.

Введение

Понятие истины всегда служило источником острых дискуссий и знаменовало собой поляризацию философских учений [Касавин, 2010]. В современное время в отечественной философии вокруг проблемы истины идут бурные дискуссии [Мамчур, 2008]. Сторонники релятивизма, вытекающего из «абсолютизации относительности истины», утверждают ее субъективность. В этом случае единственной реальностью становится то, что по своему произволу без идеи соответствия объективной реальности конструирует индивид [Маслобоева, 2017]. Напротив, сторонники реализма постулируют, что поступательное развитие человеческого знания сохраняет смысл лишь до тех пор, пока мы явно или неявно сохраняем корреспондентную теорию истины [Никифоров, 2008]. На первый взгляд кажется, что спор идет о том, существует или нет абсолютная истина. Однако сторонники релятивизма вовсе не утверждают, что нет абсолютной истины. Они утверждают только, что она для нас недоступна. Но ведь и сторонники реализма не утверждают, что мы можем когда-нибудь полностью познать какую-либо истину. В чем же тогда состоит предмет дискуссии? Пожалуй, его можно охарактеризовать как различие в целеполагании. Реалисты целеполагают истину с позиции объекта, а релятивисты – с позиции субъекта; имеет место антиномия истины («теоретически всеобщего») и свободы («индивидуально-практического») [Омарова, 2017]. При этом первых в определенном смысле можно считать наследниками средневековых реалистов, утверждавших, что *universalia sunt realia*, а вторых – наследниками номиналистов, утверждавших, что *universalia sunt nomina*. Действительно, истины в нашем знании именно универсальны, и если не опираются на что-то реальное, то ничего не стоят, давая полный простор субъективному релятивизму.

Очевидно, что если вопрос об универсалиях за столько веков не был решен, то его, видимо, и невозможно однозначно решить в одну или другую сторону. Остается последний вариант – снять его в гегелевском смысле. С.Г. Омарова словами М.М. Бахтина предлагает снять антиномию истины и свободы с помощью понятия объединения людей, возникающего в процессе поиска истины, «...только в отношении к некой социокультурной общности можно определить меру взаимосвязанности истины и свободы...» [Там же]. Последняя фраза намекает на область синергетики, поскольку «некая социокультурная общность» с позиции синергетики является саморазвивающейся системой (СРС). Рассмотреть же понятие истины с позиции синергетики – значит рассмотреть истину в процессе ее поиска как элемент СРС. Если рассмотрение с данной позиции сможет снять противоречие взглядов на понятие истины между современными реалистами и релятивистами, то это будет означать, что синергетическое определение истины отличается от классического. Е.А. Мамчур утверждает, что истинности в синергетике добиваются точно так же, как и в классической науке [Мамчур, 2008]. Однако с

позиции синергетики на этот счет пока еще никто не высказался [Князева, Курдюмов, 2002, 179-185], хотя, по мнению известного немецкого физика и философа Г. Фолльмера, именно синергетика имеет достаточные возможности, чтобы проливать свет на подобные вопросы [Vollmer, 1984].

Попробуем, используя синергетический подход, определить истину как СРС «Истина».

Онтологическая истина

Релятивисты утверждают, что та истина, которая находится вне нас, являясь кантовской вещью в себе, – только имя. Реальность вокруг нас существует. Познать напрямую мы ее не можем, только через успешность или неуспешность произвольных конструкторов собственной мысли как единственно для нас реальных. Успешные конструкторы для нас ценны, а значит, и истинны. Но ценность чего-либо – это понятие субъективное, следовательно, истина настолько существует, насколько она субъективна и, соответственно, в объекте существовать не может. Данную концепцию можно назвать аксиологическим солипсизмом, поскольку никаких целей и ценностей, исходящих извне человека, она не видит. Никто из современных реалистов, по большому счету, не опровергает вышеприведенный ход мысли, но они указывают на следствия, в первую очередь на плюрализм научных теорий [Кремлев, 2016, 9-10]. Они отмечают, что релятивизма и плюрализма как идеалов научности наука не приемлет, а если и терпит их, то только как временную трудность [Мамчур, 2008]. И только синергетика в теории аттракторов говорит, что аттрактор как максимум возможной сложности развивающейся системы, определяясь ее внутренним строением, находится вне ее, поскольку сама система входит частью в более сложную. Именно последняя обналчивает аттракторы, предлагая их в качестве целей развивающейся внутри нее системе и определяя таким образом ее общий план и смысл и, следовательно, ценность. Поэтому СРС (каковой, в частности, является человек) только кажется, что она сама устанавливает для себя цели и ценности. На самом деле они устанавливаются СРС более высокого порядка. Для личной же инициативы подчиненной СРС остается коридор нормы, в котором она только и может существовать. Но если это так, то истина как ценность должна существовать как в сознании человека, так и вовне – в вещах. Назовем истину, существующую в вещах, онтологической.

Онтологическую истину можно разделить на две категории – экзистенциальную и теологическую истины. Суть теологической истины выражена в словах Евангелия: «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). С позиции синергетики здесь говорится о всеобщем внешнем аттракторе, определившем всем вещам начало и конец их развития. Однако если говорить о конкретной вещи и ее судьбе, то речь здесь может идти о месте как части системы более высокого порядка, чем сама вещь, в котором находится данная вещь и которое определяет и выставляет аттракторы для нее как целого. В определенном смысле здесь мы сталкиваемся с видением средневековых реалистов. Если говорить не о трансцендентном Боге, а о нашей вселенной, то всеобщий аттрактор можно представить как место всех вещей. В этом случае он действительно как бы содержит в себе идеи всех вещей, могущих в нем существовать, т. е. универсалии *ante res*. Всеобщее место состоит из частных мест. Каждое частное место может принять только вещь из определенного класса вещей – тех вещей, которые могут в нем существовать. Поэтому сформированная в таком месте конкретная вещь в определенном смысле содержит в себе идею всего класса вещей, могущих существовать в этом

месте, т. е. универсалию данного класса вещей. И в этом смысле универсалии существуют *in re*.

Экзистенциальная истина – это истина единичная, истина данной конкретной вещи. Эту истину внимательно исследовал М. Хайдеггер. Для него истина – это алетейя (непотаянность, открытость) идеи вещи в самой вещи. «То, что идея приводит... к виду и тем дает увидеть, – пишет он, – есть для направленного на нее взгляда непотаянное того, в качестве чего она является» [Хайдеггер, 1993, 354]. Иными словами, экзистенциальная истина – это свойство вещи быть открытой другим вещам и быть в возможности взаимодействия с ними, т. е. «казать» себя (по Хайдеггеру). Другую сторону экзистенциальной истины отметил Э. Гуссерль. Он говорит, что «...истина есть тоже идея, мы переживаем ее в акте идеации, основанной на наглядном представлении... и убеждаемся путем сравнения в очевидности ее тождественного единства, в противоположность рассеянному многообразию конкретных единичных случаев...» [Гуссерль, 1909, ч. 1, 111-112]. Поскольку Гуссерль говорит с позиций трансцендентализма и отрицает существование идей самих по себе, речь в отношении реальности может идти только об общем через единичное. Следовательно, в понимании Гуссерля вещь кажет не только себя из себя (*ex se*) как единичное, но и себя через себя (*per se*) как общее. Но если мы говорим именно об экзистенциальной истине, то вещь может казать через себя только условия бытия места своего существования как проявление законов данного конкретного своего бытия. Другими словами, вещь проявляет вовне не только самую себя, но и условия своего существования.

Теологическая истина *in re* и экзистенциальная истина *per se* на практике легко различаются. В качестве примера возьмем так называемый «Утиный тест». 1. Если нечто выглядит как утка, плавает как утка и крикает как утка, то это, вероятно, и есть утка. (Здесь вывод сделан на основе экзистенциальных истин.) 2. Если это утка, то она будет выглядеть как утка, плавать как утка и крикать как утка. (Здесь выводы сделаны на основе теологической истины.)

Напомним, что онтологическая истина – это свойство сущности-природы вещи быть абсолютно непотаянной. Как говорится, природа отвечает на все вопросы, нужно только правильно спрашивать.

Выше мы с позиции синергетики определили два первых функциональных блока СРС «Истина» – теологическую и экзистенциальную истины. Чтобы определить остальные функциональные блоки этой СРС, проследим за ее развитием.

Гносеологическая истина

Если данная вещь играет роль передатчика информации о себе, то вещь, взаимодействующая с ней, играет, соответственно, роль приемника. Следовательно, воспринимающая вещь должна обладать свойством взаимодействовать с передающей вещью. При этом она может воспринимать только в границах той сферы, в которой обладает свойством восприятия. Любая вещь как передающая всю информации о себе обладает полнотой передачи в силу абсолютной полноты онтологической истины о данной вещи. В свою очередь, сфера принимающей вещи при взаимодействии с передающей становится отражением передающей вещи в пределах этой сферы как ее противоположное (не обладает полнотой). Если, например, надавить на глину камнем, то в ней появится его отпечаток, атомы для взаимодействующих электронов имеют специальные места противоположного заряда, рефлексии живых организмов возникают при попадании сигнала в специально структурированное место, где они могут быть восприняты как те самые. Если мы видим некий ответ воспринимающей вещи на воздействие,

то можем сказать, что приемник данной вещи сформировал на основе взаимодействия «предмет», т. е. представление объекта, сформировавшееся в прогрессирующем опыте [Кассирер, 1912, 384]. Другими словами, множество A_i возможных для восприятия вещью B точек вещи A отражается в вещи B множеством точек B_i так, что каждой точке a_j множества A_i соответствует точка b_j множества B_i . При этом происходит перевод языка вещи A , кодированного множеством A_i , на язык вещи B посредством множества B_i . Если вещь B отвечает на воздействие, то перевод произошел и воздействие было распознано – сформировался предмет. Таким образом, множество B_i было отражено в множество C_i (предмет) вещи B , стремящееся к виду вещи A ($C_i \rightarrow A$). Можно сказать, что предмет (C_i) – это позитивное представление об объекте на основе частичного негатива его восприятия.

В зависимости от наличия рефлексивной способности (перцепции и ответа на воздействие) и наличия осознания своего ответа все вещи можно расположить в ряд. Вещь из известной части природы, имеющая обе данные способности в наивысшей степени, – это человек. Он обладает наиболее яркой способностью формировать предмет. Неосознающая, но рефлектирующая часть природы обладает способностью формировать предмет в значительно меньшей степени, но поскольку рефлектирует, все-таки обладает этой способностью. Данную способность широко используют в компьютерной технике, в результате чего создается впечатление сознательной деятельности компьютера. Нерефлектирующая и неосознающая часть природы не имеет способности формировать предмет.

В вышеописанном процессе восприятия мы видим переход онтологической истины в гносеологическую. Истина «как непотаенность, – отмечает Хайдеггер, – есть еще основная черта самого сущего. Как правильность “взгляда”, однако, она становится характеристикой человеческого отношения к существующему» [Хайдеггер, 1993, 357]. «Правильность взгляда» здесь означает свойство предмета лишь частично соответствовать вещи. «Взгляд», формирующий предмет, как показали многие исследования, всегда аперцепирован и поэтому всегда имеет предвзятый характер. Хотя он и кривое зеркало, все же, как может, отражает действительность, поскольку без этого разговор о какой бы то ни было согласованности объекта и знания о нем был бы вообще невозможен. При этом свойство отражать безусловно, поскольку иначе мог бы возникнуть случай абсолютной неадекватности восприятия действительности при ее восприятии, что невозможно в принципе, поскольку при абсолютной неадекватности восприятия нет возможности восприятия. Например, если молекулы не имеют сайтов взаимодействия друг с другом, то они друг с другом и не взаимодействуют. Таким образом, если вещь может пользоваться открытостью другой вещи, значит, имеется согласованность открытости передающей вещи и взгляда принимающей. Хайдеггер описывает данную ситуацию в следующих словах: «Согласованность, т. е. экзистентный момент выхода в сущее как целое, может “переживаться” и “чувствоваться” только потому, что “переживающий” человек, не имея никакого понятия о согласованности, в каждый такой момент уже допущен в сферу согласованности, раскрывающей сущее как целое» [Хайдеггер, 1991, 20]. Итак, открытость – это онтологическое свойство вещи, а сфера-взгляд – это гносеологическое свойство субъекта, место, в котором будет находиться сформированный на основе взаимодействия с вещью предмет и которое как бы и не существует раньше, чем в нем сформируется предмет. Гносеологическая истина здесь – это то содержание предмета, которое совпадает с сущностью вещи-объекта, открываемой ее онтологической истиной.

При переходе от вещи к предмету возникает явление лжи. Хайдеггер отмечает этот момент

словами: «...истина в ее полноте включает в себя неистину и, предваряя вся и все, властвует как сокрытие (тайны)...» [Там же, 26]. Однако здесь мы позволим себе с Хайдеггером не согласиться, поскольку истина, включающая в себя неистину как свою противоположность, – это уже есть целое, содержащее в себе и истину, и неистину как диалектические противоположности и сформировавшееся на основе снятия противоречия между ними. Рассмотрим, откуда берется неистина-ложь, которая к тому же начинает играть онтологическую роль, входя в диалектическую пару с истиной.

Итак, ложь как неправильное представление об объекте может появиться только на стадии формирования предмета. На стадии формирования негатива-отражения воспринимаемой части объекта ложь сформироваться не может, поскольку то, что вообще может восприниматься вещь-приемником, то и воспринимается, т. е. каждой воспринимаемой точке $a_j \in A_i$ соответствует точка $b_j \in B_i$. Таким образом, отражение по количеству точек равно отражаемому, но отлично по их качеству. Далее у рефлектирующих вещей формируется предмет (множество C_i) – представление об объекте как целом. Здесь присутствуют два процесса. Во-первых, негативное отражение необходимо перевести в позитивное изображение. Во-вторых, полученное позитивное изображение необходимо достроить до целого. Данные процессы производятся вещью на основе предшествующего опыта. Этот опыт может иметь как фило-, так и онтогенетический характер. Например, клетка взаимодействует своими рецепторами с пищевыми веществами в силу своего филогенетического опыта. Многие компьютерные программы (например, Windows) решают те или иные задачи уже на основе как филогенетического (то, что было исходно заложено во все программы), так и онтогенетического (зависящего от конкретного пользователя) опыта.

Вещи рефлектирующие, но не осознающие могут ошибаться при построении предмета в силу недостатка информации. Например, клетка, взаимодействуя с вирусной частицей, принимает ее за пищевую и «проглатывает». Со стороны клетки мы видим здесь ошибку оценки (или более широко – практики), но со стороны вируса присутствует намеренный обман. Подобными же свойствами обладают различные шпионские и вирусные программы. Таким образом, появление лжи оказывается возможным в силу всеобщего свойства природы ошибаться из-за недостатка информации, поскольку нет и никогда не будет такого приемника, который мог бы воспринять вещь во всех ее аспектах. Следовательно, можно перефразировать известную фразу Цицерона «*Humanum errare est*» (Человеку свойственно ошибаться) в «*Omnis natura errare est*» (Всей природе свойственно ошибаться). В свою очередь, рефлектирующие вещи могут использовать данное свойство природы в своих целях посредством еще большего затруднения получения информации о себе. Однако онтологическое свойство самой вещи быть открытой остается, просто вопросы, которые нужно ей задавать, чтобы выяснить истину, становятся более каверзными. В этом смысле лжи самой по себе не существует: всегда существует возможность выяснить истину, правильно задав вопрос.

Осознание своего ответа на воздействие приводит к возможности значительно повысить свой уровень информированности об объекте. Однако повышение способности выявления истины приводит и к повышению способности ошибаться. Так, в силу различных социальных и личных психологических факторов человек может настолько искаженно воспринимать действительность, что гносеологическая истина об объекте начнет стремиться не к сущности воспринимаемой вещи ($C_i \rightarrow A$), а к нулю. Впрочем, достигнуть его она никогда не сможет, поскольку сам факт взаимодействия с объектом, вызвавшим реакцию, все же так или иначе

остаётся. Естественно, ложь для введения в заблуждение у осознающих вещей тоже становится более изощренной. Человек научился обманывать животных и растения, идущие ему в пищу. Он научился обманывать болезнетворные организмы. Он научился обманывать неживую природу, заставляя ее работать на себя. Все эти «обманы» мы называем использованием ресурсов природы. По отношению к биосфере как системе использование ресурсов природы может быть адекватным или неадекватным.

По крайней мере, часть рефлектирующих и осознающих вещей обладают еще одной особенностью – различием добра и зла. У какого-нибудь барсука эта способность исчезающе мала (если вообще есть), у домашних животных, таких как кошки и собаки, она уже присутствует явно, у человека среди известных живых существ она развита в наивысшей степени. В данной статье укажем только на связь понятия зла с понятиями истины и лжи. Прежде всего, необходимо определить зло с точки зрения физического явления, поскольку, как уже давно было замечено, не проявленный в действиях грех (личное зло) еще не является злом в полном смысле. С позиции синергетики зло можно определить в рамках антропного принципа, который гласит, что человек есть необходимый продукт деятельности вселенной. Следовательно, он является частью СРС «Вселенная». Значит, если человек исчезнет, то система будет по меньшей мере ущербна. Исходя из данных положений, определим зло как действия, так или иначе приводящие к деструкции биосферы, т. е. того, без чего вообще не будет жизни, в первую очередь человеческой.

Зло как вред биосфере может быть осознанное и неосознанное. Осознанное зло – это зло, совершаемое осознанно для причинения именно зла. Это зло с недостатком информации (истины) очевидно не связано. Неосознанное зло можно квалифицировать как ошибочные действия. Данное зло истекает из правила *Omnis natura errare est*. Осознанное и неосознанное зло по результату схожи. В осознанном зле человек может раскаяться, неосознанное зло он может осознать и также в нем раскаяться. Это разрешает личный грех человека. Но результаты его злых действий никуда не деваются, и поэтому его вина остаётся.

Выше мы с позиции синергетики определили третий функциональный блок СРС «Истина» – гносеологическую истину.

Эпистемологическая истина

В настоящее время термины «гносеология» и «эпистемология» часто используются как синонимы. В нашем исследовании их значения необходимо разделить. Слово «гносеология» происходит от древнегреческого слова *γνώσις*, означающего осознание, знакомство, исследование с целью познания. Поэтому определим термин «гносеология» как относящийся к процессу познания субъектом действительности. Слово «эпистемология» происходит от слова *ἐπιστήμη*, означающего знание, в частности научное. Поэтому определим термин «эпистемология» как относящийся к знанию как таковому, самому по себе. Соответственно, гносеологическая истина – это истина, относящаяся к процессу познания действительности человеком, а эпистемологическая истина – это истина, относящаяся к знанию как системе, в определенном смысле не зависящей от отдельного человека.

Идею и правомерность выделения знания как системы выдвинул и доказывал в свое время К.Р. Поппер (K.R. Popper), после него – Д.Л. Халл (D.L. Hull) и др. Поппер всю биосферу разделил на три подсистемы: «...мы можем различить следующие три мира или универсума: во-

первых, мир физических объектов или физических состояний; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний, и, возможно, предрасположений, диспозиций к действию; в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства» [Поппер, 2002, 108]. Собственно система знаний – «...третий мир ... является автономным, несмотря на то, что он есть продукт нашей деятельности и обладает сильным обратным воздействием на нас...» [Там же, 114]. Д.Л. Халл добавлял: «Мозги ученых могут служить как средства переноса последовательностей репликации, но сами ученые есть не что иное, как пассивные переносчики таких последовательностей. Они функционируют также и как участники взаимодействий (интеракторы)» [Вукетич, 2012, 290]. Таким образом, «знание в объективном смысле есть *знание без того, кто знает*: оно есть *знание без субъекта знания*» [Поппер, 2002, 111].

С точки зрения синергетики общество – это СРС, целостный организм, коллективный субъект, и оно развивается, эволюционирует [Князева, Курдюмов, 2002, 163-172]. Очевидно, что развитие-эволюция общества во многом зависит от накопления-развития знаний. Исходя из общих принципов системности (целостность, иерархичность, структурность), совокупность человеческих знаний тоже можно считать системой и, соответственно, подсистемой системы общества. Более того, если общество – СРС, т.е. эволюционирует, то система знаний, развиваясь в рамках системы общества, по меньшей мере «следует» за эволюцией общества, проходя все те же стадии его развития на своем уровне иерархии, а по большей (как утверждает Поппер) – в значительной степени определяет это развитие. Соответственно, и общество, и знание в определенном смысле ведут себя как субъекты. Следовательно, общество-социум обладает эмерджентными свойствами по отношению к знанию как своей подсистеме, а система знаний – к составляющим его индивидуальным знаниям и знаниям, воплощенным в предметах культуры: произведениях искусства, науки, книгах и др.

По общепринятому мнению, понятие истины имеет непосредственное отношение к знанию. История исследования взаимоотношений знания и истины продолжительна и начинается еще с философов Древней Греции. Однако как бы ни трактовалась истина в составе знания (как абсолютная, относительная, когерентная, прагматическая и т.д.), ее понятие всегда присутствует в его составе как основной определяющий элемент, без которого знание не является знанием, поскольку знание всегда о чем-то. Вслед за Поппером мы можем сказать, что знание в объективном смысле состоит из проблем, теорий, рассуждений и аргументов [Поппер, 2002, 111]. Однако к этому необходимо добавить цель-аттрактор всех этих рассуждений и аргументов, которая заключается в выяснении истины.

Итак, система знаний имеет своим аттрактором истину. Если вспомнить, что система знаний является подсистемой общества и что они благодаря этому развиваются синхронно, то можно определенно сказать, что одной из сторон общего аттрактора человеческого общества – цели его развития – является поиск истины. Акцентируем, что для общества истина не самоцель, но входит как условие в состав общего аттрактора – достижения наивысшего уровня возможной сложности. Таким образом, эпистемологическую истину можно определить, с одной стороны, как процент соответствия знания действительности, а с другой – как цель-аттрактор развития системы знания (определяющую внутреннюю структуру знания). Эпистемологическую истину можно в определенном смысле сопоставить с тем, что М.М. Новоселов называет «онтологическое толкование понятия “интервал абстракции”» [Новоселов, 2010].

Очевидно, что такая надстройка, как эпистемологическая истина, значительно повышает

долю соответствия предмета объекту и расширяет сферу восприятия индивидом объекта. При этом система знания для достижения своих целей использует как осознаваемые, так и не осознаваемые индивидом механизмы. Последнее убедительно показали в своих работах И. Лакатос и Т. Кун соответственно.

В связи с понятием общего аттрактора человеческого общества нельзя не обратить внимание на сходство последнего с теологической истиной. Действительно, теологическая истина может в конечном счете привести человечество к состоянию его наивысшего жизнотворчества, т. е. как раз к достижению наивысшего уровня возможной сложности. И в этом смысле общий аттрактор и теологическая истина схожи. Однако теологическая истина – только внешнее условие, возможность достижения, которая может и не быть реализована. Внутренним же условием формирования общего аттрактора является истина эпистемологическая как реальный механизм осуществления пути к теологической истине. В общем аттракторе теологическая и эпистемологическая истины взаимодействуют как диалектические противоположности, что приводит к качественному изменению рассмотрения экзистенциальных истин: начинается новый виток развития знания. Описанный выше механизм, естественно, присутствует не только в развитии всего человеческого общества, но и в отдельных его частях вплоть до отдельного человека. Более того, этот механизм присутствует даже в неосознающей части природы как генетический. В этом случае гносеологическая истина присутствует в генотипе отдельной особи, эпистемологическая – в генотипе популяции и вида. Общий аттрактор формируется в результате взаимодействия среды обитания (теологической истины) и генетических возможностей популяции, в результате чего происходит изменение взаимодействия со средой (экзистенциальной истиной).

Выше мы с позиции синергетики определили четвертый функциональный блок СРС «Истина» – эпистемологическую истину.

Телеологическая истина

Выше мы выяснили, что понятие истины по меньшей мере троично: существуют онтологическая, гносеологическая и эпистемологическая истины. Все они связаны между собой в общую систему. При этом истина как явление присутствует не только в жизни рефлектирующей и осознающей части природы, но и в существовании только рефлектирующей части природы. Теологическая истина приводит к появлению истины экзистенциальной. Взаимодействие экзистенциальной и гносеологической истин приводит к развитию системы и появлению эпистемологической истины как противоположности им обеим и теологической истине, поскольку находится на другом иерархическом уровне. Далее эпистемологическая истина взаимодействует как тезис и антитезис с объединенными онтологической и гносеологической истинами. Это приводит к формированию телеологической истины. Другими словами, при изучении вещи сначала создается ее эпистемологический образ. Но поскольку мы ни об одной вещи полную информацию получить не можем, приходится выбирать дальнейший ракурс изучения вещи – ставить цель. В результате истина получает выделенную перспективу развития. Такую истину мы назвали телеологической истиной. Телеологическую истину можно в определенном смысле сопоставить с тем, что М.М. Новоселов называет «эпистемологическое толкование термина “интервал абстракции”» [Там же]. И именно поэтому она определяет деятельность человека как то, что познается в конечном счете в процессе познания [Розов, 2010].

Однако саму истину это последнее не умаляет.

Мы не можем формировать телеологическую истину в любом направлении, поскольку общее развитие СРС «Истина» определяется в конечном счете общим аттрактором, зависящим от внутреннего строения всей системы. Таким образом, телеологическая истина имеет целью общий аттрактор, сформированный теологической и эпистемологической истинами. При этом она взаимодействует с экзистенциальной, гносеологической и эпистемологической истинами как с целым по принципу тезис – антитезис, формируя переход познавательного процесса на новый виток рассмотрения объекта.

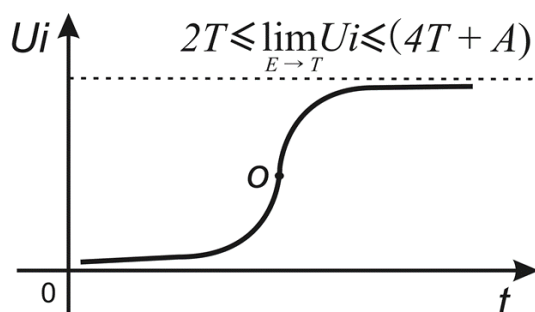
Теологическая истина на новом витке формирует новые доступные аспекты экзистенциальной истины. Таким образом, можно сказать, что процесс познания начинается с теологической истины и в ней же и заканчивается. Другими словами, в любом познании есть начало, середина и место трансформации на новый виток. Познание же в целом имеет спиралевидный характер, проходя на каждом витке по очереди все структурные элементы системы как свои стадии развития: теологическую – экзистенциальную – гносеологическую – эпистемологическую – телеологическую – теологическую.

Выше мы с позиции синергетики определили пятый функциональный блок СРС «Истина» – телеологическую истину. Кроме того, мы определили общие взаимоотношения всех блоков как составных частей этой СРС. Если мы правильно определили СРС, это позволит нам сделать ее математическое описание.

Математическое описание СРС «Истина»

Попробуем математически описать полученную систему. Истины, определенные выше, являются истинами, если принимать истину за саму действительность и как соответствие этой действительности. Так, теологическая истина (множество T) – это действительность, в которой существуют воспринимаемая вещь A и воспринимающая вещь B . В том смысле что действительность – сама себе действительность вне какого-либо восприятия и оценки, теологическая истина абсолютна. Экзистенциальная истина (множество A) как истина вещи самой по себе абсолютна по аналогичной причине. Гносеологическая истина (множество G) абсолютна по причине своего обязательного соответствия той части экзистенциальной истины, которой она соответствует. Эпистемологическая (E) и телеологическая (E') истины абсолютны по той же причине. Таким образом, реально существует только абсолютная истина, а относительная истина – это только обозначение того, что гносеологическая и эпистемологическая истины всегда меньше, чем экзистенциальная и теологическая. Все истины вместе составляют универсальную истину-систему (U_i) всего того, что вообще может и познается как данная система ($U_i = \langle T, A, G, E, E', f \rangle$, где f – закон взаимозависимости множеств T, A, G, E и E'). При этом T и A – константны, E' и G являются подмножествами E ; E, A и f – подмножествами T ($E' \subset E$; $G \subset E$; $E \subset T, A \subset T, f \subset T$), при этом E' пересекается с G ($E' \cap G$), E пересекается с A и f ($E \cap A, E \cap f$) и E стремится к T ($E \rightarrow T$). Множества G, E и E' изменяются по мощности (величине), следовательно, U_i тоже изменяется (растет) – возникает положительная обратная связь: рост E вызывает рост U_i , а рост U_i стимулирует рост E . Однако рост данной системы ограничен сверху значением не меньшим чем $2T$ (при $T = E$) и не большим чем $4T + A$ (при $T = G = E = E'$), поскольку знать о системе больше, чем то, что она собой представляет, невозможно. Следовательно, график роста системы U_i представляет собой

сигмоиду, ограниченную снизу нулем (моментом, когда еще ничего не было) и сверху значением $2T \leq \lim_{E \rightarrow T} U_i \leq (4T + A)$ (см. рис. 1).



По оси абсцисс отложено время (t); по оси ординат – объем истины как системы (U_i); 0 – ограничение U_i снизу; $2T \leq \lim_{E \rightarrow T} U_i \leq (4T + A)$ – предел роста U_i , где T – теологическая истина, A – экзистенциальная истина и E – эпистемологическая истина; O – точка перегиба.

Рисунок 1 - График увеличения истины как системы

Заключение

В данной статье мы определили СРС «Истина» как состоящую из пяти функциональных блоков: теологической, экзистенциальной, гносеологической эпистемологической и телеологической истин. При этом, как мы выяснили, она развивается за счет увеличения эпистемологической истины, которая увеличивается за счет гносеологической истины как истины отдельных людей, т. е. за счет процесса познания – гнозиса. Но каким образом он протекает? Каковы критерии отнесения фактов к истинным? Каковы инструменты и стадии этого отнесения? Можем ли мы вообще когда-либо быть уверенными в том, что данный факт является абсолютно истинным? Ответы на эти вопросы можно, вероятно, найти с помощью гносеологического анализа развития эпистемологической истины как основы СРС «Знание».

Библиография

1. Вукетич Ф.М. Эволюция и познание. Парадигмы, перспективы, проблемы // Князева Е.Н. (ред.) Эволюционная эпистемология. Антология. М., 2012. С. 215-314.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. СПб., 1909. Ч. 1. 224 с.
3. Касавин И.Т. Истина // Степин В.С. и др. (ред.) Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. 2. С. 169-172.
4. Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1912. 454 с.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб., 2002. 414 с.
6. Кремлев Н.Т. Историческая социология. Вопросы теории общественного развития. М., 2016. 654 с.
7. Мамчур Е.А. Еще раз об истине // Эпистемология и философия науки. 2008. № 2. С. 66-79.
8. Маслобоева О.Д. Обращение к читателю: поиск истины объединяет // Маслобоева О.Д. (ред.) Поиск истины в пространстве современной культуры. СПб., 2017. Вып. 3. С. 5-13.
9. Никифоров А.Л. Понятие истины в теории познания // Эпистемология и философия науки. 2008. № 2. С. 50-65.
10. Новоселов М.М. Метафизика интервальности в контексте научного знания // Касавин И.Т., Князева Е.Н., Лекторский В.А. (ред.) Истина в науках и философии. М., 2010. С. 94-123.
11. Омарова С.Г. Истина как средство коммуникации // Маслобоева О.Д. (ред.) Поиск истины в пространстве современной культуры. СПб., 2017. Вып. 3. С. 84-91.
12. Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. 384 с.
13. Розов М.А. Проблема истины в свете теории социальных эстафет // Касавин И.Т., Князева Е.Н., Лекторский В.А. (ред.) Истина в науках и философии. М., 2010. С. 224-269.
14. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. 445 с.

15. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. 192 с.
16. Vollmer G. New problems for an old brain – synergetics, cognition, and evolutionary epistemology // Frehland E. (ed.) Synergetics – from microscopic to macroscopic order. Berlin, 1984. P. 250-258.

Truth in synergetics: structural analysis (I)

Artem N. Emel'yanov

PhD in Biology,
Senior Researcher at the Laboratory of high laser and magnetic technology,
North-Western State Medical University,
191015, 41 Kirochnaya st., St. Petersburg, Russian Federation;
e-mail: EAN-6868@mail.ru

Timur M. Artem'ev

PhD in Philosophy,
Associate Professor at the Department of social sciences
and the humanities, economics and law,
North-Western State Medical University,
191015, 41 Kirochnaya st., St. Petersburg, Russian Federation;
e-mail: timur.artemev@szgmu.ru

Abstract

Despite the long history of research, the definition of truth is still controversial. Truth was considered from the standpoint of religion, art, science, philosophy and cybernetics, but not synergetics. The authors of the article study the structure of truth as a system and reveal several of its components that have been called ontological (existential and theological), gnoseological and epistemological truths. The authors distinguish the truth of knowledge with a purpose and call it teleological truth and designate the property of a thing to be open to perception by other things as existential truth. Theological truth is viewed as the existence place of a thing and it is the place in a complex adaptive system of a higher order than the thing. Gnoseological truth is the share in the “abstract object” (according to E. Cassirer) corresponding to the essence of the thing. Epistemological truth is defined as the share (image) in the “objective knowledge” (according to K.R. Popper) corresponding to the essence of the thing. Teleological truth is the same image, but from the standpoint of using it. The process of cognition progresses in a spiral, passing through all the above-described structural links of the truth system as its own development stages: theological – existential – gnoseological – epistemological – teleological – theological. The development of the truth system is depicted as a sigmoid curve.

For citation

Emel'yanov A.N., Artem'ev T.M. (2021) Istina v sinergetike: strukturnyi analiz (I) [Truth in synergetics: structural analysis (I)]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 5-17. DOI: 10.34670/AR.2021.72.63.001

Keywords

Truth, epistemology, gnoseology, ontology, synergetics, development.

References

1. Cassirer E. (1910) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin. (Russ. ed.: Cassirer E. (1912) *Poznanie i deistvitel'nost'*. St. Petersburg.)
2. Heidegger M. (1991) *Razgovor na proselochnoi doroge* [Country path conversations]. Moscow.
3. Heidegger M. (1993) *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and being: articles and speeches]. Moscow.
4. Husserl E. (1900-1901) *Logische Untersuchungen*. (Russ. ed.: Husserl E. (1909) *Logicheskie issledovaniya*, Part 1. St. Petersburg.)
5. Kasavin I.T. (2010) Istina [Truth]. In: Stepin V.S. et al. (eds.) *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New encyclopaedia of philosophy], Vol. 2. Moscow, pp. 169-172.
6. Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. (2002) *Osnovaniya sinergetiki* [The foundations of synergetics]. St. Petersburg.
7. Kremlev N.T. (2016) *Istoricheskaya sotsiologiya. Voprosy teorii obshchestvennogo razvitiya* [Historical sociology. Issues of the theory of social development]. Moscow.
8. Mamchur E.A. (2008) Eshche raz ob istine [Once again about the truth]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and philosophy of science], 2, pp. 66-79.
9. Masloboeva O.D. (2017) Obrashchenie k chitatel'yu: poisk istiny ob"edinyayet [Appealing to readers: the search for truth unites]. In: Masloboeva O.D. (ed.) *Poisk istiny v prostranstve sovremennoi kul'tury* [The search for truth in the space of modern culture], Vol. 3. St. Petersburg, pp. 5-13.
10. Nikiforov A.L. (2008) Ponyatie istiny v teorii poznaniya [The concept of truth in the theory of knowledge]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and philosophy of science], 2, pp. 50-65.
11. Novoselov M.M. (2010) Metafizika interval'nosti v kontekste nauchnogo znaniya [The metaphysics of intervalness in the context of scientific knowledge]. In: Kasavin I.T., Knyazeva E.N., Lektorskii V.A. (eds.) *Istina v naukakh i filosofii* [Truth in sciences and philosophy]. Moscow, pp. 94-123.
12. Omarova S.G. (2017) Istina kak sredstvo kommunikatsii [Truth as a means of communication]. In: Masloboeva O.D. (ed.) *Poisk istiny v prostranstve sovremennoi kul'tury* [The search for truth in the space of modern culture], Vol. 3. St. Petersburg, pp. 84-91.
13. Popper K.R. (1972) *Objective knowledge: an evolutionary approach*. Oxford University Press. (Russ. ed.: Popper K.R. (2002) *Ob"ektivnoe znanie. Evolyutsionnyi podkhod*. Moscow.)
14. Rozov M.A. (2010) Problema istiny v svete teorii sotsial'nykh estafet [The problem of truth in the light of the theory of social relays]. In: Kasavin I.T., Knyazeva E.N., Lektorskii V.A. (eds.) *Istina v naukakh i filosofii* [Truth in sciences and philosophy]. Moscow, pp. 224-269.
15. Vollmer G. (1984) New problems for an old brain – synergetics, cognition, and evolutionary epistemology. In: Frehland E. (ed.) *Synergetics – from microscopic to macroscopic order*. Berlin, pp. 250-258.
16. Wuketits F.M. (2012) Evolyutsiya i poznanie. Paradigmy, perspektivy, problemy [Evolution and cognition. Paradigms, prospects, problems]. In: Knyazeva E.N. (ed.) *Evolyutsionnaya epistemologiya. Antologiya* [Evolutionary epistemology. Anthology]. Moscow, pp. 215-314.

УДК 165

DOI: 10.34670/AR.2021.86.81.002

Диалектика онтологии и логики в индивидуализированной антропологии ислама

Латыпов Линар Наилевич

Кандидат филологических наук,
проректор по внешним связям,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: latypov_1955@bk.ru

Аннотация

Статья посвящена анализу логики раскрытия дискурса закона целостности мироздания (Shari'ah al-Tawhid) как ключевого элемента эсхатологического послания Корана. Данная тема является крайне актуальной в условиях философского обращения к онтологическим и гносеологическим основаниям человеческого бытия. Логическая цепь умозаключений приводит индивидуальное логическое мышление человека (al-nafs al-natīqah) к максимально возможной степени осознания феномена смерти и раскрытию сути «постмортального бытия» в исламской эпистемологической матрице мироздания. Использование смешанной методологии в контексте изучения логики постмортального бытия позволяет раскрыть различные аспекты проблемы. Помимо классических общеполитических методов, автор проводит сравнительный анализ и устанавливает взаимосвязь теоретической философской идеи онтологии Единства, отраженной в Коране, с достижениями современного естествознания. Известно мнение Б. Рассела, что философия занимает промежуточное положение между наукой и религией, тем самым философская интерпретация онтологических проблем эсхатологии наименее категорична в эмпирических выводах, и наиболее толерантна к гипотезам, позволяющим прийти к индивидуально осознанным заключениям.

Для цитирования в научных исследованиях

Латыпов Л.Н. Диалектика онтологии и логики в индивидуализированной антропологии ислама // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 18-25. DOI: 10.34670/AR.2021.86.81.002

Ключевые слова

Ислам, экзистенциальная философия, религиозная философия, смысл жизни, учение ислама.

Введение

Современный этап развития философского знания исследователи всё чаще называют *неоклассическим*, в котором преодолевается оппозиция, сложившаяся в истории философии - рационального (классическая и неклассическая философия) и иррационального (постструктуралистская парадигма) [Меньчиков, 2013, с.106]. Методологическим основанием переоткрытия картины мира явилась синергетическая парадигма, что привело к изменению не только общего спекулятивного ландшафта философских исканий, но и послужило изменению основного вопроса философии [Меньчиков, 2013, р.735], появляется потребность нахождения логических и методологических оснований этого процесса – поворота от иррационально-фантастического восприятия бытия к рациональному. По нашему мнению, исламская философия, фундирующаяся на Коране, стагиритовой логике и понятийно-методологическом инструментарии античной философии, может послужить вектором понимания современных процессов, поскольку в отличие от западноевропейской философско-теологической мысли, исламская философия уже совершила поворот от иррационального к рациональному, выделив в этом переходе сущностные черты любой формы человеческого познания будущего, во многом предвосхитив те процессы, которые рефлексированы в философской парадигме сегодня. Стоит также заметить, что исламская религиозная мысль и её философские рефлексии имплицитно содержат идею эсхатологии, но, в отличие от христианства в исламе не говорится о «конце *всего* сущего», наоборот, онтологическая «конечность», - смерть, приобретает индивидуализированный характер, что является сущностным содержанием религиозной антропологии ислама, наравне с особым выделением разумности человека, и догматическим требованием от каждого поиска истины.

Ислам и Логос

Ислам справедливо называют «религией разума» и «религией книги». Основой исламской мысли является догматический постулат, что Коран был ниспослан Богом людям как помощь в ясном осознании Творца и созданного его Разумом мироздания. Согласно учению ислама, осознанная вера - высший когнитивный уровень сознания. Уровень качества и содержания осознанной Веры отражает меру знания истины от Бога и точность следования указаниям от Всевышнего: «Аллах является Истиной, а все, к чему зывают помимо Него, является ложью» (Коран, 31:30, пер. Кулиев). Гносеология религиозной эсхатологии начинается с ключевого онтологического понятия «Логос», выраженного в древнегреческой философии как разум пронизывающий всё наличное бытие [Фрагменты ранних греческих философов. 1989, с.201], что в Библии обозначено известными словами первых строф Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть...И Слово стало плотью» (Ин, 1: 1- 14). Согласно «знамениям» Корана, Логос Аллаха охватывает всё мироздание: «Если бы все деревья земли стали письменными тростями, а за морем чернил находилось еще семь морей, то не исчерпались бы Слова Аллаха. Воистину, Аллах – Могущественный, Мудрый» (Коран. 31:27, пер. Кулиев). Профессор Йельского университета Ф. Роузентал справедливо указывает, что «В IX в. греческая логика стала основой всей мусульманской эпистемологии [Ллойд, 2013, с.7]. С тех пор она и оставалась единственной систематической научной структурой, служившей мусульманскими ученым инструментом интеллектуального самовыражения» [Франц, 1978, с.194]. Логическое мышление – путь к

Логосу как к Высшей истине, поскольку имплицитно, Бог и Логос отождествляются, в пространстве религиозной исламской мысли. И если в христианстве, согласно Аквинату, необходимо индивидуальное восхождение от истин разума к истинам веры, то в исламе, постижение разума и *разумного* в *наличном* объективном бытии уже есть постижение Аллаха, через которое совершается акт единства познающего разума с трансцендентальным и вечным. Соответственно, только определенная универсальным и тотальным Божественным законом (Логосом), согласно вероучению ислама, логика мышления (Mantiq) может привести к *истине* Логоса: «Это – потому, что Аллах есть Истина, а то, чему они поклоняются помимо Него, есть ложь, а также потому, что Аллах – Возвышенный, Большой» (Коран, 22:62, пер. Кулиев).

С точки зрения коранической догмы, божественная истина (трансцендентальная и абсолютная) рационально постигаема. Сам человеческий разум является проявлением самого трансцендентального Разума (Логоса) Бога в человеке: «Он одарит вас способностью различать истину и ложь» (Коран. 8:29, пер. Кулиев); «Аллах есть Истина» (Коран, 22:62, пер. Кулиев). Логос является когнитивным основанием сознания человека, тем самым способного к логическому мышлению. Учитель же сам Всевышний: «Он научил Адама всевозможным именам» (Коран, 2:31, пер. Кулиев) – то есть *топологии* мироздания.

Онтология Всеединства в Исламской теологии

Пропедевтика коранической эсхатологии онтологична по своему сущностному содержанию: онтология суть логика бытия [Конт-Спонвиль, 2012, с.278]. Само слово «онтология» состоит из двух частей: Бытие (онто) и Логос (логия). Отметим, что обе части слова составляют единое смысловое целое, передаваемое в догмате ислама понятием Всеединства – “Tawhid”. В Коране констатируется сущностно-бытийное единство энергии Духа Божьего (Логоса) и энергии бытия (Логики): «Неужели неверующие не видят, что небеса и земля были единым целым (ratqan) и что Мы разделили их и сотворили все живое из воды?» (Коран. 21:30, пер. Кулиев). Кораническое слово «Ratqan» означает понятие «единого *целого*», «закрытого целого» [Omar, 2003, p.201]. Можно провести некоторую логическую параллель: чистое бытие, сжатое до «точки сингулярности» чистой энергии, трансформировалось «Большим взрывом» в «одухотворенное» Логосом наличное бытие формирующегося в экзистенцию мироздания, которой сам человек не случаен, а органически един не с некоторой «частью» бытия (земным миром, миром материи и т.д.), но холистически соотносится со *всем бытием* в его предельном значении [Гейзенберг, 1990, с.98].

Согласимся с профессором Принстонского университета Дж. фон Нейманом, что «В современной логике единственно важным является вопрос, можно или нельзя получить результат в конечное число элементарных шагов» [Нейман, 2016, с.80]. Иными словами, важно знать, как религиозные мыслители, ориентируясь по «путевым указателям» (айятам) Корана, представляющим собой так называемую цепь импликационных логических шагов, раскрывали эсхатологические категории, *не подлежащие* эмпирическому доказательству, т.е. спекулятивные предельные категории. Мы попытаемся объяснить эту логику.

По словам А. Эйнштейна «...чувственные восприятия дают только косвенные сведения в этом внешнем мире, или «физической реальности», последняя может быть познана нами только *спекулятивным* путем» [Эйнштейн, 1966, с.7]. Даже если «постмортальное бытие» - религиозно представляемое «посмертие» человека не может быть доказано эмпирически, устремление мышления человека (niyat) в представлении коранической религиозной логики, приводит к

осознанной Вере (на уровне удовлетворяющего индивидуальным разумом знания) в постулируемые Кораном догматические истины.

Поскольку, согласно учению ислама, Бог трансцендентен, но проявляет «в миру» наполненную Абсолютной Истиной разумную сакральную волю: «Он сотворил небеса и землю в соответствии с [божественной] истиной». (Коран. 16:3, пер. Османов), - «Абсолютное» может познаваться только путем умозрения [Чичерин, 2017, с.236]. Разумная воля Аллаха рефлексирована через изначальное разумное устройство, гармонию, мироздания, поскольку исламский догмат опирается на логику механического креационизма. «Разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее» [Гегель, 1975, с.121]. Кораническая логика раскрытия человеческим разумом манифестаций сакральных истин через айяты («знамения Бога») ведет к Логосу Божества – к истинному знанию *целого*, т.е. всего бытия во всех его формах и значениях.

Диалектическое единство логического и онтологического в Исламе

Первым шагом в логической последовательности коранических суждений («айятов») эсхатологического характера является столп Веры ислама – *единство* Всевышнего. Единый Бог и единство его закона как указующей *воли* в экзистенции мироздания, передается в Коране одним общим понятием «всеединства» – “Tawhid”. Коранический «закон всеединства» (Shari’ah al-Tawhid) можно назвать «средним термином», силлогически связывающим предшествующее и последующее умозаключение. Онтологическая часть эсхатологии, постулируемое практически всеми духовными учениями бытие «постмортальное», может быть осмыслено логически, поскольку «действительность логична, она связна, и связь эта тождественная с логическим мышлением, ему раскрывается» [Булгаков, 1992, с.191]. Согласно исламскому религиозному догмату только изложенная в Коране логика доказательства может заставить человека задуматься и сделать дальнейшую самостоятельную работу по осознанию сущности глубоко личного, онтологически индивидуализированного, представляемого религией ислама «постмортального бытия», как продолжающегося (бытие сущностно непрерывно, в отличие от экзистенции) бытийной основы целостности мироздания. При этом важно понимать, что ислам, через постулат о наличии посмертной жизни, накладывает на человека ответственность за себя, не только перед самим собой, но и пред всем бытием, выражая, таким образом, единство самого человека и предельного бытия. Эта интенция особенно важна сейчас, когда технологические прорывы и нестабильная политическая обстановка на мировой арене могут привести к войнам и иным бедствиям [Строгович, 1949].

Понимая, что эмпирическое доказательство духовных постулатов принципиально невозможно, предлагается «гипотетическая логика». Согласно Ш.Серрюсу, гипотетические умозаключения представляют следующие отношения следования (импликаций):

р будет истинно, если истинно q;

q будет истинно, если истинно k;

k будет истинно, если истинно s;

следовательно:

р будет истинно, если истинно s.

Гипотетическое умозаключение - есть переходность отношения импликации от ближайшего предложения к отдаленному предложению через одно или несколько посредствующих предложений [Серрюс, 1943, с.74]. Представляется, что гипотетические заключения, иными

словами, гипотетическая логика, является достаточно действенным инструментом личностного осознания феномена личностного «постмортального бытия». Проблема осознания понятия «смерть» сугубо личностна, как сам вопрос религиозной веры человека.

Коран, раскрывая деяния Аллаха, формирует основанный на разумных умозаключениях контент сознания не всего человечества разом, а каждого человека персонально: «Поистине, в этом знамение для людей, которые слушают» (Коран. 16:65, пер. Крачковский). Когда Коран призывает размыслить, то адресат призыва – индивидуальное сознание человека: «Поистине, в этом знамение для людей разумных» (Коран. 16:67, пер. Крачковский). Рефреном в Коране звучит призыв осмыслить сакральное указание: «Воистину, в этом – знамение для людей размышляющих» (Коран, 16:69, пер. Кулиев). Размышление не бывает соборным, поскольку, по Корану, Бог определяет индивидуальный жизненный путь («миссию») каждого человека в грандиозном божественном творении – целокупном мироздании: «Ему принадлежит власть над небесами и землей. Он не взял Себе сына и ни с кем не делил власть. Он сотворил всякую вещь и придал ей (faqaddarahu taqdeeran) соразмерную меру (или предопределил ее)» (Коран, 25:2, пер. Кулиев). Кораническое слово Taqdir означает сакральное предопределение.

Осознание коранических «знамений» является основой вероучения ислама: каждый аят есть Слово (Логос) Господа: «Неужели они не задумываются над Словом?» (Коран, 23:68, пер. Кулиев). Слова Л. Витгенштейна «мир есть факты в логическом пространстве» [Витгенштейн, 2018, с.12] точно соответствуют общеметодологической и нарративной смысловой базе ислама. В Коране заключены, определенные божественным разумом сущностные знания о мире, которые позволяют человеку при помощи «истины разума» - логики, раскрыть, осознать и применить на практике жизни сакральную волю, которая для верующего человека объективна и налична и служит для него, согласно исламу, не только «моральным камертоном», но и призывом к *познанию*, постижению самое себя через постижение *бытия*.

Заключение

Всё кораническое послание пронизано одной религиозной истиной – о бытийном единстве Бога, сущностном единстве божественного закона и созданного сакральным разумом мироздания. Руми отмечал, что: «по ту сторону чувств – мир Единения (Таухид), знай, если единственности пожелаешь» [16, с.244]. Понятие Всеединства “Tawhid” - так называемое в логике «ultima ratio», т.е. коренное основание, от которого зависит прочность всех вытекающих из него непосредственно и посредством следствий [Кондаков, 1975, с.674].

Понятие Всеединства “Tawhid” представляет собой первый «шаг» в логической цепи импликаций, содержащихся в Коране. Более того, в вероучении ислама это аксиома. Вся последующая силлогическая цепь пошаговых умозаключений будет опираться на дедуктивной аксиоме силлогизма, передаваемой правилом «dictum di omni et de nullo». Принимая понятие исламского Всеединства (“Tawhid”) за вводную часть («первый шаг») импликационной последовательности умозаключений, финальным «шагом» этой цепи должно определиться логическое заключение о сути и возможности постулируемого религиозным догматом «постмортального бытия». В Коране аксиома Всеединства сущностно связывает воспринимающую дискретно множественность экзистенциальных фактов в целостное основополагающее единство бытийности мироздания. Равенство единства есть равенство бытия [Кузанский, 1979, с.60]. В едином акте, согласно сущностному повелению (Логосу) божественного разума, экзистенциализируется единое пространство бытия. Всеединство представляется как единство Космического и Логоса [14, с.337].

В древнеиндийских Упанишадах [Упанишады, 1992] указывается, что сознание и энергия представляют единое Целое, поскольку «Энергия есть Брахман... Материя есть Брахман» (Тайттирия Упанишада, III. 1.2; 2.). Брахман – высший разум (Чхандогья Упанишада, III, 18.1). Энергия сохраняется в точности, «элементарной единицы энергии не существует» [Фейнман, 2018, с.106]. Энергия вселенной суть бытие. «Единое неделимое, которое есть чистое бытие» (Чхандогья Упанишада VI.2.1.). Только Высший разум управляет единством многообразия [Sri Aurobindo, 1949, p.197]. Пространство управления - пронизанное Божественным сознанием энергия (Шветашватара Упанишада, ч.3:7). Сущностно, об этом же говорит и Коран о Боге-Творце: «Он - Первый и Последний, Высочайший и Ближайший. Он знает о всякой вещи» (Коран, 57:3, пер. Кулиев).

По мысли Гераклита «все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит» [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с.197]. В Коране раскрывается всеединство Божественного (Логос) закона мироздания в своей сущностно-бытийной основе: бытие едино, представляет животворящую, несущую в себе следы божественного логоса, единую субстанцию мироздания.

Контент коранического дискурса онтологичен, в частности аяты Корана, свидетельствуют о том, что «чистое бытие», согласно заданной топологии построений и взаимосвязей принимает вид «наличного бытия. В свете этой проблемы мы можем говорить об экзистенциальной топологии мироздания, представленной в главной книге ислама – Коране, остающейся в своей бытийной основе целостно неизменной, но с образующимися формациями протяженных и темпоральных «актеров» единой экзистенции мироздания. Экзистенциально-топологические понятия «жизнь» и «смерть», в той форме, в которой они эксплицированы в исламском религиозном догмате, едины по своей внутренней сути.

Логическая цепочка коранического эсхатологического дискурса проходит по линии онтологии, когда аяты раскрывают сущностно-бытийные импликации, приводящие «человека размышляющего» к осознанию продолжающегося в лоне Всеединства бытия («постмортального бытия») за порогом «смерти». Анализ этой цепочки умозаключений является предметом изложения в следующих статьях.

Библиография

1. Krasnov Anton Sergeevich, Menchikov Gennadij Pavlovich, The essence of living in the context of neo-classical understanding//quid-investigacion ciencia y tecnologia. - 2017. - Vol., Is.28. - P.734-738.
2. Omar A.M. The Dictionary of the Holy Qur'an. – Hockessin: Noor foundation international Inc., 2003. – 689 p.
3. Sri Aurobindo. The Life Devine. New York: The Greystone Press, 1949. – 1040 p.
4. Булгаков С.Н. Соч. в двух томах, Т.1. Философия хозяйства. М.: Наука, 1992. – 603с.
5. Витгенштейн, Людвиг. Логико-философский трактат /пер. с нем.- М.: Издательство АСТ, 2018. – 160с.
6. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М.: Мысль. 1975. - 452с.
7. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое / пер. с нем. М.: Наука. 1990. – 400с.
8. Кондаков НН.И. Логический словарь-справочник. – М.: Наука. – 1975. – 717с.
9. Конт-Спонвиль, А. Философский словарь/ пер. с фр. Е.В. Головиной. – М.: Этерна, 2012. – 752с.
10. Ллойд С. Программируя Вселенную: Квантовый компьютер и будущее науки / пер. с англ. - М.: Альпина нон-фикшн, 2013. – 256с.
11. Меньчиков Г.П. Неоклассическая философия: сущность, содержание, значение //Ученые записки КФУ. Т.155. Серия: гуман.науки. Кн 1. – Казань,2013. –С.105-116.
12. Нейман, Дж. Общая и логическая теория автоматов / в кн.: Тьюринг А. Может ли машина мыслить? – М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2016. -128 с.
13. Николай Кузанский. Сочинение в 2-х томах. Т. 1: перевод. – М.: Мысль, 1979. – 488с.
14. Ранер, К. Единство / в кн: Онтология. Тексты философии: Учебное пособие для вузов. – М.: Академический

- проект; Фонд «Мир», 2012. – 363с.
15. Роузентал, Франц. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. Пер. с англ. С.А. Хомутова. Предисл. и прим. А.В. Сагадеева. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. - 372 с.
 16. Руми, Джалал ад-дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави (Поэма о скрытом смысле) . 1-3 дафтараы / пер. с перс. – М.: Вече, 2013. – 616с.
 17. Серрюс, Ш. Опыт исследования значения логики /пер. с фр. – М.: Иностранная литература, 1943. – 227с.
 18. Строгович М.С. Логика. – М.: Государственное издательство Политической литературы, - 1949, - 362с.
 19. Упанишады. В 3-х книгах. М.: Наука, 1992. – 826с.
 20. Фейнман, Р. Характер физических законов / пер. с англ.. – М.: Издательство АСТ, 2018. – 256с.
 21. Фрагменты ранних греческих философов. – Москва: Наука, 1989. Ч. I. – 576 с.
 22. Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. Изд. 2-е. - М.: ЛЕНАНД, 2017. – 376с.
 23. Эйнштейн, А. Влияние Максвелла на развитие представлений о физической реальности /в кн: Эйнштейновский сборник 1966. - М.: Наука. -1966. – 375с.

Dialectics of Ontology and Logic in the Individualized Anthropology of Islam

Linar N. Latypov

PhD in Philology,
Vice-Rector for External Relations,
Kazan Federal University,
420008, 18 Kremlevskaya st., Kazan, Russian Federation;
e-mail: latypov_1955@bk.ru

Abstract

The article is devoted to the analysis of the logic of the disclosure of the discourse of the law of the integrity of the universe (Shari'ah al-Tawhid) as a key element of the eschatological message of the Koran. This topic is extremely relevant in the context of a philosophical appeal to the ontological and epistemological foundations of human existence. The logical chain of conclusions leads the individual logical thinking of a person (al-nafs al-natiqah) to the maximum possible degree of awareness of the phenomenon of death and the disclosure of the essence of "post-mortal existence" in the Islamic epistemological matrix of the universe. The use of a mixed methodology in the context of studying the logic of postmortal existence allows us to reveal various aspects of the problem. In addition to the classical general philosophical methods, the author conducts a comparative analysis and establishes the relationship of the theoretical philosophical idea of the ontology of Unity, reflected in the Koran, with the achievements of modern natural science. The opinion of B. is known. According to Russell, philosophy occupies an intermediate position between science and religion, thus the philosophical interpretation of the ontological problems of eschatology is the least categorical in empirical conclusions, and the most tolerant to hypotheses that allow us to come to individually conscious conclusions.

For citation

Latypov L.N. (2021) Dialektika ontologii i logiki v individualizirovannoi antropologii islama [Dialectics of ontology and logic in the individualized anthropology of Islam]. *Kontekst i refleksiya: filofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 18-25. DOI: 10.34670/AR.2021.86.81.002

Keywords

Islam, existential philosophy, religious philosophy, the meaning of life, the teachings of Islam.

References

1. Bulgakov S. N. Soch. in two volumes, Vol. 1. Philosophy of economy. Moscow: Nauka, 1992 – - 603s.
2. Chicherin B. N. The foundations of logic and metaphysics. Ed. 2-E.-M.: LENAND, 2017 – - 376s.
3. Einstein, A. The influence of Maxwell on the development of ideas about physical reality /in the book: Einstein's Collection 1966. - Moscow: Nauka. -1966. - 375c.
4. Feynman, R. The nature of physical laws / trans. from English.. - Moscow: AST Publishing House, 2018 – - 256c.
5. Fragments of early Greek philosophers. - Moscow: Nauka, 1989. Part I.-576 p.
6. Hegel, G. V. F. Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 1. Science of logic. - Moscow: Mysl. 1975. - 452s.
7. Heisenberg V. Physics and Philosophy. Part and whole / trans. from German. M.: Nauka. 1990 – - 400c.
8. Kondakov N. I. Logical dictionary-reference book. - M.: Nauka. - 1975. - 717s.
9. Kont-Sponville, A. Philosophical dictionary / trans. with fr. E. V. Golovina. - M.: Eterna, 2012 – - 752s.
10. Krasnov Anton Sergeevich, Menchikov Gennadij Pavlovich, The essence of living in the context of neo-classical understanding//quid-investigacion ciencia y tecnologia. - 2017. - Vol., Is.28. - P.734-738.
11. Lloyd S. Programming the Universe: A Quantum computer and the future of science / trans. from English-Moscow: Alpina non-fiction, 2013 – - 256c.
12. Menchikov G. P. Neoclassical philosophy: essence, content, meaning //Scientific notes of the KFU. Vol. 155. Series: human.science. Book 1. - Kazan, 2013. - p. 105-116.
13. Neumann, J. General and logical theory of automata / in the book: Turing A. Can a machine think? - M.: URSS: LENAND, 2016. -128 p.
14. Nicholas of Cusa. Essay in 2 volumes. Vol. 1: translation. - Moscow: Mysl, 1979 – - 488s.
15. Omar A.M. The Dictionary of the Holy Qur'an. – Hockessin: Noor foundation international Inc., 2003. – 689 p.
16. Rahner, K. Unity / in the book: Ontology. Texts of philosophy: A textbook for universities. - M.: Academic project; Mir Foundation, 2012 – - 363s.
17. Rosenthal, Franz. The triumph of knowledge. The concept of knowledge in medieval Islam. Translated from the English by S. A. Khomutov. Preface and note by A.V. Sagadeev. M.: The main editorial office of Oriental literature of the publishing house "Nauka", 1978. - 372 p.
18. Rumi, Jalal al-din Muhammad. Masnavi-yi ma'navi (A Poem about the Hidden Meaning) . 1-3 daftars / trans. from the Persian. - Moscow: Veche, 2013 – - 616s.
19. Serrus, S. The experience of studying the meaning of logic / trans. from French-M.: Foreign literature, 1943 – - 227c.
20. Sri Aurobindo. The Life Devine. New York: The Greystone Press, 1949. – 1040 p.
21. Strogovich M. S. Logic. - M.: State Publishing House of Political Literature, - 1949, - 362s.
22. The Upanishads. In 3 books. Moscow: Nauka, 1992 – - 826s.
23. Wittgenstein, Ludwig. Logico-philosophical treatise / trans. from German-M.: AST Publishing House, 2018 – - 160c.

УДК 165

DOI: 10.34670/AR.2021.92.16.003

Экзистенциальный аспект учения ислама о «смысле жизни»**Латыпов Линар Наилевич**

Кандидат филологических наук,
проректор по внешним связям,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: latypov_1955@bk.ru

Аннотация

В статье представлен, с точки зрения экзистенциальной философии, предлагаемый учением ислама ответ на вопрос «о смысле жизни». Вопрос «смысла жизни» является одним из ключевых вопросов экзистенциальной философии, поскольку стержнем существования человека является осмысленность жизни. Согласно вероучению ислама, ответ на вопрос о «смысле жизни» раскрывается в Священном Коране самим Всевышним - посредством логики смыслов ниспосланных «знамений» (айятов): «Посмотри, как Мы разьясняем наши знамения» (Коран, 6:46, пер. Османов)

Закон Всевышнего непосредственно связан с жизнью человека, с указанием пути, как её счастливо прожить, что возможно, как постоянно указывается в Коране, только при осмысленной жизни. Не случайно, в Коране повсеместно звучит призыв: «Неужели вы не призадумаетесь?» (Коран, 6:46, пер. Османов). В соответствии с главным источником духовного познания мусульман Священным Кораном, Всевышний наделил индивидуальную жизнь каждого человека Божественным (ибо от Бога) смыслом. При этом, у каждого объекта/субъекта мироздания своё индивидуальное предназначение. Всевышний Творец мироздания определяет к исполнению индивидуальное «задание» для каждой «Божьей твари» в едином пространстве исполнения жизни созданного разумом Всевышнего мироздания: «Воистину, Мы сотворили каждую вещь согласно предопределению. Мы повелеваем только один раз, и повеление исполняется во мгновение ока... Все малое и великое уже начертано» (Коран, 54:49-53, пер. Кулиев).

Для цитирования в научных исследованиях

Латыпов Л.Н. Экзистенциальный аспект учения ислама о «смысле жизни» // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 26-33. DOI: 10.34670/AR.2021.92.16.003

Ключевые слова

Ислам, экзистенциальная философия, религиозная философия, смысл жизни, учение ислама.

Введение

Пророк Мухаммад указывал: *«Аллах предписал судьбу всех созданий за 50 тысяч лет до того, как Он сотворил небо и землю» (Сахих Муслим, хадис 2653)*. По вероучению ислама, Всевышний своим великим разумом замыслил и создал мироздание, конституировал единый закон существования всей Вселенной в целом и каждой отдельной «твари» в единой гармонии Целого: *«Аллах — тот, кто сотворил семь небес и столько же [слоев] земли. Веление [Аллаха] нисходит сквозь них, чтобы вы знали, что Аллах властен над всем сущим, что Аллах объемлет Своим знанием все сущее» (Коран, 65:12, пер. Османов)*

С экзистенциальной точки зрения Закон Всевышнего предписан для неукоснительного экзистенциального исполнения установленного «задания» к реализации бытия для каждого сотворенному Господом объекту в целостной мозаике Мироздания.

Поскольку мироздание создано Всевышним, согласно Божественному плану и закону («Логосу»), то, как всё мироздание, так и каждая его частица, экзистенциализируют бытие согласно общему плану и индивидуальному «заданию». Из великого плана Всевышнего не может непредусмотрено выпасть ни одна частица экзистенции: *«Аллах — нет божества, кроме Него, Живого, Поддерживающего жизнь. Им не овладевают ни дремота, ни сон. Ему принадлежит то, что на небесах, и то, что на земле... Он знает их будущее и прошлое... Его Престол объемлет небеса и землю, и не тяготит Его оберегание их. Он — Возвышенный, Великий» (Коран, 2:255, пер. Кулиев)*.

Концепция личного смысла в кораническом дискурсе

Логика коранического дискурса доказывает, что человек создан как необходимая часть в едином акте сотворения Всевышним всего мироздания, и соответственно каждая «Божья тварь» выполняет обозначенную Всевышним свою функцию в существовании мироздания [Ortega, 1960, p.17]. Приведенные в Коране указания (айяты) последовательно создают в сознании человека необходимый контент знаний от Всевышнего для самостоятельного осознания, во-первых, осмысленности создания и разумности существования мироздания; во-вторых, наличия «смысла жизни» человека как неотъемлемого соучастника экзистенции единого мироздания.

Человек рождается в этот мир не случайно, а согласно великому замыслу Всевышнего. Сказано в Коране: *«Мы не сотворили небеса, землю и то, что между ними, забавляясь. Мы сотворили их (небеса и землю) во истине [bil-haqqi]» (Коран, 44:38-39, пер. Кулиев)*. Значение коранического слова «Наqq» передано переводчиком словом «Истина» [Ислам: энциклопедический словарь, 1991, с.67]. В то же время, в полисемантике данного слова имеются и такие значения как «закономерность», «справедливость», «предопределённость», «долг», «возложенные обязанности» [Omar, 2003, p.131].

Обращает внимание на себя факт семантического родства однокорневых древнегреческих слов «логика» и «Логос». Гераклит считал, что «Логос» - всеобщий Разум, всеобщий закон, пронизывающий всё мироздание [Фрагменты ранних греческих философов, с.127]. Сопоставим с экзистенциально-онтологической точки зрения семантику введенного в древнегреческую философию Анаксагором слова «Нус» и гераклитовского «Логос»: «Нус» - мировой разум, разумное начало, «Логос» – разумный закон существования мироздания. Первое указывает на разумное начало, осмысленный характер существования мироздания, включая человека, второе – на взаимосвязанность каждого объекта мироздания от мельчайшего до крупнейшего, от

бактерий до звезд, включая человека, единым законом существования мироздания. Это две единичностные ипостаси существования Вселенной. «Внешний мир, по Аристотелю, организуется аналогично внутреннему, законы мысли и законы бытия совпадают. Законы логики, предназначенные для изучения достоверного – сущности вещей, имеют онтологический статус» [Герасимова, 2010, с.151]. Согласно духовным учениям человечества, высшая абсолютная истина - Истина Логоса, Божественного закона, целостного, не выдуманного разумом человека. Божественная истина, соответственно, раскрывается с помощью «божественной методики» раскрытия истины, ядром которой является «логическое мышление», поскольку Логос – от Всевышнего Бога. Абсолютная логика – Божественный Логос. Максимально логическое мышление – максимально возможное раскрытие истины Логоса Всевышнего. Тем самым, логика коранического дискурса – прямой путь (Siraat al-Mustaqim) к раскрытию разумом истины.

Дискурс Священного Корана пронизан логическим обоснованием наличия у каждого человека, как «наместника» Всевышнего на земле (Коран, 2:30), своей индивидуальной экзистенциальной «миссии». В связи с этим в Коране рефреном звучит призыв – «размысли»! «Человек – разумное существо; значит для него высшее благо – выполнить то, ради чего он рожден» [Сенека, 2009, с.137]. Предопределенность Всевышним появления человека в существовании мироздания налагает на человека меру ответственности. В этом плане, отметим, что ислам является не столько религией как таковой, сколько определённым модусом существования согласно Закону Всевышнего. При этом экзистенциализация возложенной «миссии» сполна, в полной мере, возможна только в пространстве Божественной Нравственности: Любви, Доброты, Милосердия, Прощения, Терпения и пр. Это не обусловленные внешней причинностью духовные сущностные категории, которые не меняются тысячелетиями зафиксированной литературными памятниками и священными писаниями истории человечества. Меняются темпоральные моральные, социальные нормы, но не вечные Нравственные категории. Поскольку высшая (не социализированная) Нравственность – от Бога, о чем свидетельствуют все Священные Писания человечества.

Осмысленное исполнение заданной Всевышним «миссии» согласно экзистенциальному закону Всевышнего есть «джихад». Джихад – сосредоточение и устремление внутренних душевных сил на преодоление инертности, лени, невежества с целью исполнения «миссии» от Всевышнего. По вероучению ислама, «джихад» бывает малым и великим: “al-jihad al-asghar” – «меньший джихад, означающий физическую борьбу с неверными», а “al-jihad al-akbar” – «более великий джихад, означающий внутреннюю борьбу с собой» [Nadwi, 1996]. Отметим также, что слово “kafirun” переводится как «неверный», но, прежде всего, неверный Закону Всевышнего, неподчиняющемуся предписанию от самого Господа. В академическом энциклопедическом словаре «Ислам», указанное выше различие имеет «ссылку на приписываемые Мухаммаду слова: «Мы вернулись с малого Джихада, чтобы приступить к Джихаду великому» – духовное самосовершенствование объявляется «великим Джихадом», а война с неверными – «малым Джихадом» [Bewley, 1998, p.213]. Тем самым ключевое значение понятия «джихад» - не осуществление войны за веру, а прежде всего концентрация усилий воли человека по устремлению себя по пути исполнения указания Всевышнего. Такой человек именуется «муджахидом». По словам Пророка Мухаммада, муджахид – это тот, кто борется с собственной душой, чтобы подчиниться Аллаху: «Джихад в исламской терминологии означает самое высшее усилие для достижения самой благородной цели на Земле. [Ahmed, 1992, p.77].

Семантическим ядром корня арабского “jehd”, является понятие «совершенное усилие» [Ahmed, 1992, p.31]. Согласно «Словарю Священного Корана» понятие “Jihad” передаёт экзистенциальные акты «борьбы, стремления, проявления усилий, устремления» (на пути исполнения указанного закона Господа) [Nadwi, 1996, p.115]. В оригинале употребляется слово “al-Mujahidina”. Основное устремление муджахида – осознанное намерение и практика ревностного исполнения заданной Творцом «миссии» согласно сущностно-бытийному закону высшей Нравственности - как единственного верного пути экзистенциализации бытия. Пророк Мухаммад указывал: «Муджахид – это тот, кто сражается со своими страстями» [Кандехлави, Кандехлави, 2003, с.112]. Причем, в Коране неоднократно указывается, что только мысль человека в дедуктивной логике модуса исполнения «Прямого пути» (Siraat al-Mustaqiim) созвучна великой мысли («Логосу») Всевышнего, который замыслил, сотворил и творит этот мир в совершенной гармонии живого и неживого: *«Аллаху принадлежит власть над небесами и землей, и Аллах способен на всякую вещь. Воистину, в сотворении небес и земли, а также в смене ночи и дня заключены знамения для обладающих разумом, которые поминают Аллаха стоя, сидя и на боку и размышляют о сотворении небес и земли: «Господь наш! Ты не сотворил это понапрасну».* (Коран, 3:189-191, пер. Кулиев).

Американский ученый Франц Роузентал в книге «Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе» пишет: «Собранные вместе данные поражают и убеждают. С самого начала изучающий Коран сталкивается с мыслью, представляемой настойчиво и неотвратимо, что всякое человеческое знание, обладающее реальной ценностью и действительно заслуживающее названия «знание», является знанием «религиозным»... идентичным содержанию божьего послания» [Франц, 1978, с.47]. Созвучны с учением ислама мысли лауреата Нобелевской премии по физике американский физик Артур Комптон (1892-1962): «Вера начинается со знанием того, что высший Разум создал Вселенную и человека. Мне не трудно верить в это, потому что факт наличия плана и, следовательно, Разума неопровержим. Порядок во Вселенной, который разворачивается перед нашим взором, сам свидетельствует об истинности самого великого и возвышенного утверждения: В начале – Бог» [Франц, 1978, с.47].

Галилей провозгласил, что Природа есть другое священное писание, свидетельствующее о Боге [Гриб, 2010, с.98]. Названный корень с его 48 формами используется в Коране 854 раза. Коран не описывает конкретику существования объектов мироздания, а инициирует (ср. с сократовским майевтическим методом) раскрытие в индивидуальном сознании человека сути единого сущностно-бытийного закона: *«Аллаху принадлежит власть над небесами и землей, и Аллах над всем сущим властен. Воистину, в сотворении небес и земли, в смене дня и ночи истинные знамения для обладающих разумом»* (Коран, 3:189-190, пер. Османов).

Примечательно, что переданное переводчиком с арабского оригинала на русский язык слово “yusabbihu” полисеманлично и имеет в 19 формах семантически значимые, повторяющиеся в Коране 92 раза, однокорневые значения, одно из которых: «последовательное исполнение предписанного долга» [6, p.389]. Таким образом, согласно Корану, каждый объект мироздания, включая человека, исполняет волю Всевышнего (*исполняют предписанный долг [yusabbihu] Его те, что на небесах и на земле*) согласно данному Им закону высшему закону Нравственности, что и является лучшим служением Всевышнему. Нравственность – Божья данность человеку (см. аяты выше). Нравственность не является приобретенным качеством сознания и души человека. Это врожденная от Бога категория человеческой жизни. Нравственности, в отличие от морали, как социализации Нравственности в той или иной среде, не обучишь. «Пакет»

Нравственности: Любовь, Добро, Терпение, Милосердие, Сострадание, Прощение и пр. – раскрываются в человеке с Божьей помощью. Священные писания человечества являются «инструкцией» от Всевышнего как это сделать, поскольку: *«Ему принадлежат те, кто на небесах и на земле. Все подвластны Ему. Он — тот, кто создает творение первично... Ему принадлежит наивысшее достоинство на небесах и земле, и Он — великий, мудрый»* (Коран, 30:26-27, пер. Османов).

Исполнение миссии от Всевышнего должно выполняться осознанно свободно. Всевышний «разъясняет», что и как делать: *«Так Мы разъясняем вам истину»*. (Коран, 22:5, пер. Кулиев), но человек должен сам сделать свободный выбор к усвоению ниспосланного как руководства к действию: *«Нет принуждения в вере»*. (Коран, 2:256-257, пер. Шидфар). Это основное положение коранического учения. Нет человека, да и любой живой или не живой (условно «не живой»), ибо согласно Корану всё «живое», поскольку «славят» Всевышнего творца и следуют Его закону) твари, не исполняющей своё задание от Всевышнего: *«Господь наш – Тот, Кто придал обличье всякой вещи, а затем указал всему путь»*. (Коран, 20:50, пер. Кулиев). В Коране указано, что огромном пространстве мироздания, в жизни Вселенной, ничего случайного нет: *«Мы не ради забавы создали небо, землю и то, что между ними»* (Коран, 21:16, пер. Османов). Русский философ Е.Н. Трубецкой в книге «Смысл жизни» справедливо замечает: «В жизни живых существ всё целесообразно, всё направлено к цели» [Омар, 2003, р.388]. По учению Корана мироздание было создано разумом Творцом и живет согласно конституируемому Закону Всевышнего («Логос»). Согласно принятой большинством ученых гипотезе, Вселенная появилась в результате «Большого взрыва». Более 14 миллиардов лет она существует, расширяется и развивается согласно точной программе и алгоритму развития. Отсюда способность математиков делать точные расчеты, предсказывать в вычислениях существование тех или иных объектов вселенной, даже не наблюдая их [Трубецкой, 2011, с.40]. Иными словами Всевышний определяет своим Логосом каждому объекту мироздания когда, где, в качестве кого/чего, и каким образом экзистенциализировать своё бытие: *«Славь имя Господа твоего Всевышнего, Который сотворил все сущее и всему придал соразмерность, Который предопределил судьбу творений и указал путь»* (Коран, 87: 1-3 пер. Кулиева). Указанная выше сура 87 и называется «Высочайший». Каждому объекту Всевышним определена форма существования и сущностный контент. По учению ислама человек является венцом мироздания, «наместником» Всевышнего. Соответственно, модус исполнения «задания» человеком должен быть наполнен, по сравнению с объектами мироздания, высшей духовностью от Всевышнего: *«Воистину, мы сотворили каждую вещь согласно предопределению. Мы повелеваем только один раз, и повеление исполняется во мгновение ока... Все малое и великое уже начертано»* (Коран, 54:49-53, пер. Кулиев). Для выполнения предначертанного экзистенциального «задания», Всевышний наделяет человека соответствующими, индивидуальными физическими данными, умственными способностями и склонностями. Творец изначально формирует в разуме и душе человека намерение («ният») и «даёт толчок» в верном направлении волеизлияния: *«Мы разъясняем вам истину. Мы помещаем в утробах то, что желаем, до назначенного срока. Потом Мы выводим вас младенцами, чтобы вы могли достигнуть зрелого возраста...»*(Коран, 22:5, пер. Кулиев). Человеку важно ясно осознать своё индивидуальное предназначение: *«Господь наш – Тот, Кто придал обличье всякой вещи, а затем указал всему путь»*. (Коран, 20:50, пер. Кулиев).

Согласно преданиям ислама, у Пророка Мухаммада спросили, как узнать своё

предназначение от Всевышнего. Пророк указал, что важно внимательно проследить, к чему тянется душа и разум, к какой деятельности у человека непроизвольный интерес, не вызванный внешней причинностью, к какому роду деятельности есть врожденные способности, т.н. «талант от Бога», - это указывает на «задание» Всевышнего на жизнь. Индикатором, что человек верно осознал своё предназначение, является внутренне удовлетворение от свершаемой деятельности. Пророк Мухаммад говорил, что то, что предписано нам, легко достигается [Николсон, 1983, с.173]. Совершенное исполнение этого «задания» приносит радость, удовлетворение и счастье. Оно не тяготит человека. Более того, предназначенную от Бога деятельность человек осуществляет лучше других. По словам Шлегеля, «у нас гениальность к тому, что нам нравится» [Dehlivi, 1994, р.154]. А нравится нам то, к чему нам предназначение («миссия») от Всевышнего. В качестве примера, обратим внимание не только на гениальных ученых, музыкантов, художников, писателей, но и умелых ремесленников, трудолюбивых тружеников села, скотоводов, земледельцев, работников промышленных предприятий, социальной сферы и пр. У каждого своё предписание от Всевышнего: *«Каждому из вас мы установили закон и путь» (Коран, 5:48, пер. Кулиев)*. Уравновешенное состояние счастья в человеческой жизни является следствием точного исполнения «задания» Всевышнего. Показателем истинности своего предназначения является свободное, не через силу, исполнение его. Если свобода по своей сути сущностно-бытийна, то её реализация экзистенциальна, то есть зависит от самого индивидуума. Как и само осознание может произойти только свободно, без внешнего принуждения. Человек, исполняющий своё предназначение, чувствует себя свободным и счастливым. Недовольство своей деятельностью (когда «душа не лежит» к чему-либо) является признаком отклонения или не выполнения «задания» от Всевышнего: *«Все хорошее, что постигает тебя, приходит от Аллаха. А все плохое, что постигает тебя, приходит от тебя самого» (Коран, 4:79, пер. Кулиев)*

Заключение

Человеческая жизнь – история точности исполнения человеком «завета» Всевышнего: *«Разве ему не поведали о том, что было в свитках Мусы (Моисея) и Ибрахима (Авраама), который выполнил повеления Аллаха полностью? Ни одна душа не понесет чужого бремени. Человек получит только то, к чему он стремился».* (Коран, 53:36-39, пер. Кулиев). Цель создания Всевышним мироздания не может быть разгадана человеком, поскольку Всевышний трансцендентен и не подвластен рациональной формализации. Но есть Логос Всевышнего – Всевышний закон, экзистенциальные проявления которого являются свидетельствами «десницы Божьей». Логическим мышлением каждый человек способен понять логику Логоса Всевышнего, проникнуть в пространство её истины, вызывающую необходимость экзистенциализации бытия согласно Закону Всевышнего, поскольку формат жизнь (экзистенции) Вселенной «поддерживается» самим Всевышним: *«Аллах – нет божества, кроме Него, Живого, Поддерживающего жизнь».* (Коран, 3:2, пер. Кулиев) *«Воистину, ничто не скроется от Аллаха ни на земле, ни на небесах. Он – Тот, Кто придает вам в утробах такой облик, какой пожелает. Нет божества, кроме Него, Могущественного, Мудрого».* (Коран, 3:5-6, пер. Кулиев).

Выполнение сполна предписанного человеку Всевышним экзистенциального «задания», в гармонии с целостной экзистенциализацией бытия всего мироздания, и есть суть «смысла жизни» и цель существования человека.

Библиография

1. Ahmed A.M. The Urgency of Ijtihad / A.M. Ahmed. – New Delhi: Kitab Bhavan, 1992. – 141 p.
2. Bewley A. Glossary of Islamic terms / A. Bewley. – London: Ta Ha publishers, 1998. – 283 p.
3. Casset Jose Ortega. What is Philosophy? / tr. from Spanish by Mildred Adams. New York: W.W. Norton & Company, 1960. – 353.
4. Dehlivi S. Jaannat Ki Kunji: key to the garden of paradise / S. Dehlivi. – New Delhi: Seed international, 1994. – 360 p.
5. Nadwi A.A. Vocabulary of the holy Qur'an / A.A. Nadwi. – Chicago: Iqra International educational foundation, 1996. – 896 p.
6. Omar A.M. The Dictionary of the Holy Qur'an / A.M. Omar. – Hockessin: Noor foundation international Inc., 2003. – 689 p.
7. Герасимова, И.Ф. Единство множественного (эпистемологический анализ культурных практик). М.: Альфа – М:2010. – 304с.
8. Гриб А.А. Диспут о филиокве и раскол Запад-Восток. В кн. Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып.3: наука, философия, религия / под ред. Ю.С.Владимирова. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2010. – 440 с.
9. Ислам: энциклопедический словарь / под ред. Г.В. Милославского, Ю.А. Петросяна. – Москва: Наука, 1991. – 315 с.
10. Кандехлави М.Ю., Кандехлави М.С. Избранные хадисы/ Перевод с арабского. - Казань: Центр инновационных технологий, 2003. – 603 с.
11. Николсон И. Тяготение, черные дыры и вселенная/ пер. с англ. Ефремова А.П., М.: Мир. 1983. – 240 с.
12. Роузентал Франц. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. Пер. с англ. С.А. Хомутова. Предисл. и прим. А.В. Сагадеева. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. - 372 с.
13. Сенека. Изречения и афоризмы, СПб: Паритет, 2009. – 288с.
14. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: АСТ: Астраль: Полиграфиздат. 2011. – 396с.
15. Фрагменты ранних греческих философов. – Москва: Наука, 1989. Ч. I. – 576 с.

The existential aspect of the Islamic teaching about the "meaning of life"

Linar N. Latypov

PhD in Philology,
Vice-Rector for External Relations,
Kazan Federal University,
420008, 18 Kremlevskaya st., Kazan, Russian Federation;
e-mail: latypov_1955@bk.ru

Abstract

The article presents, from the point of view of existential philosophy, the answer to the question "about the meaning of life" proposed by the teachings of Islam. The question of the "meaning of life" is one of the key questions of existential philosophy, since the core of human existence is the meaningfulness of life. According to the Islamic faith, the answer to the question about the "meaning of life" is revealed in the Holy Qur'an by the Almighty himself-through the logic of the meanings of the "signs" (Ayyats) sent down: "See how We explain Our signs" (Qur'an, 6: 46, trans. Osmanov)

The law of the Almighty is directly related to a person's life, with an indication of the way to live it happily, which is possible, as it is constantly indicated in the Koran, only with a meaningful life. It is not by chance that the Koran everywhere calls: "Will you not think about it?" (Koran, 6: 46, trans. Osmanov). In accordance with the main source of spiritual knowledge of Muslims, the Holy Koran, the Almighty has endowed the individual life of each person with a Divine (for from God) meaning. At the same time, each object/subject of the universe has its own individual purpose.

Linar N. Latypov

The Supreme Creator of the universe defines an individual "task" for each "God's creature" in the single space of life fulfillment created by the mind of the Supreme universe: "Truly, We created every thing according to predestination. We command only once, and the command is fulfilled in the blink of an eye...Everything small and great has already been written" (Qur'an, 54:49-53, trans. Kuliyeв).

For citation

Latypov L.N. (2021) Ekzistentsial'nyi aspekt ucheniya islama o «smysle zhizni» [The existential aspect of the Islamic teaching about the "meaning of life"]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 26-33. DOI: 10.34670/AR.2021.92.16.003

Keywords

Islam, existential philosophy, religious philosophy, the meaning of life, the teachings of Islam.

References

1. Ahmed A.M. The Urgency of Ijtihad / A.M. Ahmed. – New Delhi: Kitab Bhavan, 1992. – 141 p.
2. Bewley A. Glossary of Islamic terms / A. Bewley. – London: Ta Ha publishers, 1998. – 283 p.
3. Casset Jose Ortega. What is Philosophy? / tr. from Spanish by Mildred Adams. New York: W.W. Norton & Company, 1960. – 353.
4. Dehlivi S. Jaannat Ki Kunji: key to the garden of paradise / S. Dehlivi. – New Delhi: Seed international, 1994. – 360 p.
5. Fragments of early Greek philosophers. - Moscow: Nauka, 1989. Part I.-576 p.
6. Gerasimova, I. F. The unity of the plural (epistemological analysis of cultural practices). Moscow: Alfa-M: 2010 – - 304s.
7. Grib A. A. The Filioque dispute and the West-East split. In the book. Metaphysics. The XXI century. The almanac. Issue 3: science, philosophy, religion / edited by Yu. S. Vladimirova. - M.: BINOM. Laboratory of Knowledge, 2010 – - 440 p.
8. Islam: an encyclopedic dictionary / edited by G. V. Miloslavsky, Yu. A. Petrosyan. - Moscow: Nauka, 1991 – - 315 p.
9. Kandehlavi M. Yu., Kandehlavi M. S. Selected hadiths/ Translated from Arabic. - Kazan: Center of Innovative Technologies, 2003. - 603 p.
10. Nadwi A.A. Vocabulary of the holy Qur'an / A.A. Nadwi. – Chicago: Iqra International educational foundation, 1996. – 896 p.
11. Nicholson, I. Gravitation, black holes and the universe. Efremova A. P., M.: Mir. 1983. - 240 p.
12. Omar A.M. The Dictionary of the Holy Qur'an / A.M. Omar. – Hockessin: Noor foundation international Inc., 2003. – 689 p.
13. Rosenthal Franz. The triumph of knowledge. The concept of knowledge in medieval Islam. Translated from the English by S. A. Khomutov. Preface. and note by A.V. Sagadeev. M.: The main editorial office of oriental literature of the publishing house "Nauka", 1978. -372 p.
14. Seneca. Sayings and aphorisms, St. Petersburg: Parity, 2009 – - 288s.
15. Trubetskoy E. N. The meaning of life. M.: AST: Astral: Polygraphizdat. 2011. – 396s.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.86.40.004

Онтологизация «срединного пути» в буддизме махаяны**Смирнов Николай Алексеевич**

Кандидат философских наук

Старший преподаватель

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: nikolay.smirnov.1992@mail.ru**Юринов Владимир Юрьевич**

Кандидат философских наук

Доцент

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: vol-yurinov1@yandex.ru**Аннотация**

Данная статья представляет собой размышление об онтологии двух самых ярких неортодоксальных (не признающих авторитет Вед) религиозно-философских учений древней Индии – джайнизм и буддизм. Авторы предполагают, что противоположность этико-сотериологических учений представлений джайнистов и буддистов определяется несовместимостью онтологических интуиций, лежащих в основании их учений. Радикальный аскетизм джайнизма происходит из интуиции абсолютной субстанциальной реальности индивидуального «я», души («джива»). Спасение они понимают как освобождение души от материального мира. Для буддистов, напротив, ни индивидуальное «я», ни «объективный мир», который оно познаёт и осваивает, не обладают субстанциальной реальностью. Спасение состоит в освобождении от индивидуального «я», в осознании того, что это иллюзия. И это осознание реализуется как уход от крайности радикального аскетизма в так называемом «срединном пути». Поэтому с точки зрения буддистов спасение, которого достигают джайны – это всего лишь одно из «мирских» достижений, в каком-то смысле, даже ещё более укрепляющее нас в уверенности в субстанциальности мира, утверждающее себя, порождающее ещё большую привязанность. В то время как для буддистов дело спасения состоит не в том, чтобы как-то иначе жить в этом мире, а в том, чтобы перейти в другой мир, в другое сознание, в другое мировосприятие. Можно даже сказать, что для буддистов спасение состоит не в том, чтобы сделать лучше этот мир или самим стать лучше в нём, а в том, чтобы создать новый мир (тот, в котором спасение не будет нужно). Проанализировав эволюцию этой, одной из центральных, концепций буддийской философии, авторы приходят к выводу о том, что осуществившаяся в учениях махаянских философских школ онтологизация основных позиций ранней буддийской философии (срединного пути, нирваны, образа Будды) напрямую вытекает из той исходной интуиции, которая описана в первом повороте колеса

Дхармы – из чувства того, что спасение не достигается индивидуальным усилием, что индивидуальное «я» - это не цель освобождения, а последнее препятствие на пути к нему.

Для цитирования в научных исследованиях

Смирнов Н.А., Юринов В.Ю. Онтологизация «срединного пути» в буддизме махаяны // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 34-42. DOI: 10.34670/AR.2021.86.40.004

Ключевые слова

Индивидуальная душа («джива»), дхарма, срединный путь, пустота («шуньята»), уловка («упайя»).

Введение

В середине первого тысячелетия до н.э., в Индии почти одновременно возникают два религиозно-философских учения, позиционировавших себя как альтернативу господствовавшей брахманистской традиции – джайнизм и буддизм. Они описывают прямо противоположные образы поведения, в основании которых – противоположные образы мысли. Нам представляется интересным, проследить взаимосвязь сотериологических учений Джинны и Будды с теми онтологическими интуициями, которые лежат в основании их философии. Мы исходим из предположения, что этические и аскетические учения этих религиозных реформаторов опираются на особые рефлексивные акты, на то, как каждый из них понимает мир и самого себя в мире. Специфические этические учения, сформулированные ими как альтернативные по отношению к ведийской традиции, опираются на иные представления о природе «я», об отношении сознания и реальности. Как известно, основным положением брахманистской философии была мысль об изначальной неразделенности Атмана и Брахмана – индивидуального самосознания и абсолютного мирового начала. Религиозно-философские учения джайнистов и буддистов согласны между собой в отрицании этого метафизического тождества (также как и в отрицании онтологической абсолютности ведийского откровения), но различаются в понимании того, что, в таком случае, может быть основанием освобождения от страданий. И самое главное – кто, в таком случае, освобождается? Ответы на этот вопрос, которые дают джайнисты и буддисты различаются между собой возможно даже больше, чем каждый из них в отдельности – от ведийского учения о тождестве Атмана и Брахмана.

Основная часть

Одной из главных особенностей джайнизма является крайний, радикальный (возможно, самый радикальный в истории религиозно-философских учений) аскетизм. Средоточием жизни, истины и пути в мире джайнов является волевое сознательное усилие отдельного человека. Источник освобождения (мокша) – это индивидуальное усилие. Тот, кто спасается – джива, индивидуальная душа. В классической индийской философии источником освобождения и тем, кто освобождается, является не эмпирическое «я», а Атман, трансцендентальный субъект, который оказывается изначальным тождественным Брахману – абсолютной внеэмпирической реальности. Только в джайнизме индивидуальная душа освобождается индивидуальным усилием. При этом, в отличие от других индийских религиозно-философских учений, и, что особенно важно для нас, в отличие от буддийских философских школ, джайнизм признаёт не

только полноправную реальность индивидуальной души, но и тела, и всей телесной стороны существования, и объективного времени-пространства. Здесь, в этом единственно реальном, «объективном» мире, должно совершиться волевое сознательное усилие, которым спасается индивидуальная душа. Мы полагаем, что радикальность усилия, в данном случае, определяется его значительностью – тем, какое важное место занимает оно в мире джайнов. То есть, именно потому джайнский аскетизм столь радикален, что от него зависит освобождение, его действием оно совершается.

Совершенно иной опыт раскрывается в буддийском учении о срединном пути. С точки зрения этого учения крайний аскетизм есть, в первую очередь, вообще *крайность*, и как таковая – вульгарность, пошлость, препятствующая спасению.

«Двух крайностей следует избегать тому, кто, став отшельником, покинул свой дом. Первая крайность, о монахи, это приверженность плотским удовольствиям. Эта приверженность вульгарна, неблагородна и неразумна. Вторая крайность – в приверженности к умерщвлению плоти и самоистязанию, что также вульгарно, неблагородно и неразумно» [Пятигорский, 2004]

С точки зрения срединного пути, крайний аскетизм джайнов – это такая же пошлость, как и жизнь в погоне за чувственными наслаждениями. Собственно просветление Будды совершается именно тогда, когда он понимает, что крайний аскетизм – это тоже пошлость, точно такая же, как и гедонизм; когда он понимает, что аскетический путь не спасает, не преображает, а продолжает всё то же самое. Спасительным, преображающим, просветляющим оказывается отказ от крайности аскетизма, от убежденности в значимости индивидуального усилия. Только этот уход от крайних позиций по-настоящему «вытаскивает» нас из профанического мира сансары.

И вот здесь нам хотелось бы обратить внимание на онтологические интуиции, которые, как нам кажется, лежат в основании этих сотериологических доктрин, раскрываются в философских учениях джайнов и буддистов. Интересно, что джайнисты, несмотря на крайний аскетизм, признают реальность существования и познания мира. Это единственное (вместе с локаятой) индийское философское учение, которое признаёт реальным индивидуальное «я» и «объективный» мир, а также познавательное и практическое отношение между ними. Более того, спасение, с точки зрения джайнов, напрямую связано с познанием строения и сущности мира. Онтологическая двойственность материального и душевного в мире является тем знанием, на основании которого делается вывод о необходимости отделения индивидуальной души от всего материального.

«Если зависимость души обусловлена соединением ее с материей, то освобождение должно представлять собой полное разъединение души и материи. Освобождение может быть достигнуто путем приостановления притока в душу новой материи, а также посредством полного устранения той материи, с которой душа была уже связана. Первый процесс называется самвара (приостановление притока), а второй – нирджара (сведение на нет кармы, имеющейся в душе)...» [Чаттерджи, Датта, 1955, 98]

В свою очередь, разъединение души и материи достигается на основании познания мира.

«Исследуя причину страстей, мы находим, что они порождаются прежде всего нашим неведением. Незнание реальной природы души и других вещей приводит к гневу, тщеславию, прелюбодеяниям и жадности. Только с помощью знания можно устранить неведение». [Чаттерджи, Датта, 1955, 98]

То есть, джайнисты, несмотря на радикальный аскетизм, видят мир и человека каким-то нормальным, «естественным» взглядом, признавая его реально-субстанциально

существующим, с реальным пространством и временем, с индивидуальным сознанием, отождествляемым с душой и т.д. И в то же время буддийские философы, идущие средним путём (то есть, умеренным, не-крайним), сформулировали странные, противоречащие нашему повседневному опыту, учения о не-реальности «я», о мгновенности существования, и о бесполезности каких-либо теоретических представлений или знаний о мире. Мир не является субстанциальной, определенной, объективной действительностью, а «познание мира» не имеет отношения к подлинной реальности. Для описания этой бессубстанциальности «объективного мира» и «я» буддийские философы использовали понятие «дхарма», обозначающее как бы элементарную единицу опыта, взаимодействия сознания с миром, помимо которого не существует (отдельно) ни сознания, ни мира. Абхидхарма – буддийская философия дхарм – это попытка описания опыта вне привычной для нас субстанциальной двойственности мира и сознания. «...буддизм смотрит на личность как на только лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний – дхарм. Во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются, с одной стороны, как дравья сат, то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой — как праджняпти сат, то есть как только мыслимые, или конвенциональные, единицы языка описания опыта. То есть наш опыт конституируется дхармами, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм...» [Торчинов, 2000, с. 33]

Эта не-субстанциальность мира не просто постулируется, она открывается в опыте, превосходящем мир и становится основанием для тех принципов поведения, которые утверждает Будда. Это связано с тем, что если мы увидим крайности аскетизма в некоем сущностном, онтологическом срезе (в котором и увидел это Гаутама, когда стал Буддой), то поймём, что крайность, несмотря на всю свою радикальность (или благодаря ей) принадлежит этому миру, его логике, его смысловому строю. Крайность, в сущности (безотносительно конкретного содержания) – это именно край этого мира, метафизическая ограниченность. Радикальность аскетизма есть, в первую очередь, утверждение границы, и как таковая, она не освобождает от мира, а укрепляет в нём, в его законах, в его порядке.

Крайности, о которых говорит Будда, есть, в сущности, края ограниченного, конечного сознания. Страдающего сознания – рождающегося и умирающего, недостаточного, жаждущего... И самое главное – различающего и отделяющегося в обособленную сущность, противопоставляющего себя миру и выстраивающего отношения с этим обособленным, «объективным» миром из собственной отдельности через отношения обладания и лишения, присвоения и утраты... Сознания, убежденного в субстанциальной реальности мира и самого себя, и ценностно-познавательного отношения между собой и миром. Это отношение как раз и выстраивается через крайности: мы убеждены в том, что вот это ценно, а это бесполезно, это истинно, а это ложно. В том, что я занимаюсь наукой потому, что это знание - самое ценное, и я выбираю это, и решаю, и иду по этому пути... Через эти крайности я познаю и действую как субстанциальное (отдельное, определенное) «я» в этом субстанциальном (определенном, отделенном от меня) мире. Крайности – это контрольные точки, которые сансарическое сознание расставляет на иллюзорных путях, им же самим проложенных и заполняемых страданием.

Здесь открывается ещё один аспект срединности. Для Джини освобождение основывается на знании о мире, о его структуре, иерархии, о том, что такое человек, душа и т.д. С точки зрения Будды, все эти вопросы бесполезны, они не имеют отношения ко спасению. Крайность

вульгарна именно как сознание, как взгляд. То есть, в конечном счёте, для Будды не важно, соответствует ли крайностям нашего мышления какая-то реальность в мире, важно, что сами мысли, устроенные как крайность – вульгарны, и потому не ведут к освобождению. Спасение в буддизме – это не проблема строения мира и нашего понимания этого строя. Это вопрос взгляда, сознания, восприятия, вопрос стиля и образа жизни. Самые благие представления о жизни оказываются губительны тогда, когда они сформулированы как предмет индивидуального усилия и цели. Открытие Будды состояло в том, что аскетическое усилие – это тоже усилие, и как таковое оно принадлежит этому миру. Нельзя достичь освобождения путём прохождения одной ступени за другой. Последняя ступень будет больше всех пройденных. Перешагнуть её нельзя таким же образом, каким была пройдена каждая из предыдущих.

С самого начала учение Будды основывается на таком восприятии жизни, в котором освобождение понимается как то, что не может быть добыто индивидуальным усилием. В ранней буддийской философии это было выражено в мысли о возможности особой (спасительной) позиции, которая лежит между путями, утверждаемыми и прокладываемыми нашими представлениями. Крайность этих представлений определяется не содержанием, а стилем – тем, что это именно мои представления о том, что нужно мне делать, чтобы получить определённый результат. Тем, что они основываются на присвоении и обладании миром. Срединность, в данном случае, – только возможная позиция. Необыкновенная, освобождающая – но всё же позиция. Она возникает просто, как попытка довериться сознанию, а не методу работы с ним, как возможность иначе думать и действовать. Но в этой возможности уже заложены начала того онтологического поворота, который совершится в философии махаяны. Этот поворот состоит в онтологизации основных понятий и образов буддийской философии – в наделении их метафизическим значением подлинной, абсолютной реальности.

В буддизме махаяны срединный путь трансформируется из необыкновенной йогической позиции в необыкновенную йогическую реальность. Уход от крайностей аскетического усилия и чувственности превращается в возможность увидеть реальность такой, какая она есть на самом деле (эта реальность получила имя «татхата» - «таковость», а тот, кто «ушёл» в неё, «татхагата» - «так ушедший»). Крайние позиции в таком случае – это не просто противоположные поведенческие модели, это вообще естественный (обыкновенный) строй человеческого сознания. Мы видим мир в спектре противоположений – любовь узнаём через знание ненависти, добрые поступки через противоположение злым, жизнь для нас очерчивается и определяется смертью (а значит, борьбой за жизнь, желанием жить и т.д.) Всё, с чем мы имеем дело, к чему у нас возникает какое-то отношение, мы фиксируем сознанием как какую-то определенную предметность – то есть, задаём видимому нами и воспринимаемому конечную мерку, устанавливаем пределы (края). Крайности этико-сотериологических представлений человека определяются узостью индивидуального сознания, края которого устанавливают границы жизни и мира. Аскетизм джайнов органично вытекает из утверждения субстанциальности индивидуальной души (края индивидуальности определяют крайности представлений о жизни и о путях человека в ней). Срединный путь превращается в «срединность» как характеристику подлинного существования.

Аскетическое усилие бессмысленно (не ведёт к спасению) в том же смысле, в каком любое индивидуальное действие, осознающее себя как таковое. В нём самоутверждение, а значит – утверждение собственной ограниченности. Упрямое следование естественной убежденности в реальности «себя» и «мира» (себя, живущего и действующего в мире). Отдельное «я» и «объективный мир» - две крайности (субъект и объект). И дело не в том, что их нет (это тоже

крайность), дело в том, что пока мы думаем, что они есть, пока мы принимаем их за что-то значимое, мы создаём собственную ограниченность, а значит – страдание и смерть.

Различие между жизнью и смертью, между рождением и смертью, - это тоже крайности, создаваемые нашим, устанавливающим границы взглядом, утверждающим себя в собственной ограниченности, утверждающим себя как ограниченность (а всякое утверждение себя есть утверждение собственной ограниченности, оно только так и возможно). Для нас естественно иметь «свой» (=ограниченный) взгляд, для нас «иметь взгляд» и значит «быть ограниченным». Мы и называем взглядом такое сознание, у которого есть два края. Срединный путь – это возможность увидеть мир вне этого взгляда. Жизнь представляет собой не истинные и ложные пути, которые мы выбираем, страдание или пребывание в настоящем, которое мы не достигаем, а узнаём, как уже достигнутое. Знаки узнавания профанического существования – отвлеченные крайности. Аскетика и гедонизм, я и «объективный мир», теория и практика, рождение и смерть, удовольствие и страдание... Всё это не объективные положения дел, которые мы выбираем и достигаем, а переживаемые нами состояния сознания, которые являются для нас знаками того, что мы пребываем в мире сансары. Сама сансара, в свою очередь, есть знак самой себя, знак пребывания в сансарическом существовании, которое нельзя покинуть, но можно только осознать, как уже покинутое. Так же, как и нирвана – это не состояние, которое нужно достичь, а знак того, что это состояние уже достигнуто. Поэтому и переход из сансары в нирвану состоит не в совершении сознательных волевых усилий, а в осознании этого перехода как уже совершившегося. Онтологизация срединного пути достигает высшей точки в учении Нагарджуны о том, что спасение состоит в преодолении двух крайностей самого буддийского философствования – сансары и нирваны.

«Нет разницы вообще

Между нирваной и сансарой.

Нет разницы вообще

Между сансарой и нирваной.

Что является пределом нирваны,

Есть также и предел сансары.

Между этими двумя мы не можем найти

Даже слабейшей тени различия» [Торчинов, 2000, 89]

Заключение

Последнее препятствие на пути к спасению - представление о том, кто достигает спасения. Преодоление этого препятствия состоит в осознании того, что и достигать нечего, в отказе от убежденности в том, что есть гибель и спасение как две различные, противопоставленные друг другу реальности. Срединный путь – это путь в нирвану через осознание того, что нет различия между нирваной и сансарой, между отвлеченными крайностями освобождения и несвободы. В отказе от самого радикального из «мирских» положений – от «себя».

Мы предполагаем, что различия между этико-сотериологическим учением джайнистов и буддистов является лишь внешним проявлением глубинных онтологических различий. Представление джайнистов о субстанциальности «я», и общая близость их мироощущения «здравому смыслу», повседневному, естественному способу мировосприятия (которая, как мы обнаружили, только подтверждается крайностью их радикального аскетизма), определяет также и их понимание философии (точнее, конечно, тех духовно-познавательных актов, которые мы

условно можем соотнести с тем, что в средиземноморской культуре получило наименование «философии»). Поскольку дело состоит для них не в преодолении или преобразении этого мира, и не в переходе в мир иной, но только, скажем так, в работе живого существа над улучшением своего положения в этом мире, постольку для них и дискурсивно-аналитическое познание является совершенно адекватным истине актом, не вызывающем никаких сомнений в подлинности или совершенстве. Спасение предполагает познание мира в понятиях, и философия напрямую этому способствует. В свою очередь, буддийской духовной традиции философия со временем стала пониматься как «упайя» - «уловка, искусное средство», которая только направляет человека к истине (к истине спасения, конечно), дает намеки, подсказки, знаки, указывающие на неё, но не обсуждает истину напрямую. Подлинная реальность обладает внеязыковой, недискурсивной природой, и потому не может быть названа, определена, сформулирована напрямую. Сама по себе, как таковая, она не может быть предметом философской мысли, идеи, и тем более концепции. А значит философствование не обозначает и не называет её, но только даёт знаки, по которым можно было бы её узнать. Не создаёт её каким-то знанием, но знанием опознаёт её осуществленность в бытии. Теории и учения буддийской философии – это не теории и учения в собственном смысле, у них нет какого-то самостоятельного теоретического значения. Это следы, символы, отпечатки наступившего пробуждения живого существа. Учения двух главных буддийских философских школ, мадхьямаки и йогачары, - шуньявада («учение о пустоте») и виджнянавада («учение о сознании»), - это не теоретические размышления в мире, не определения сущности чего-либо, а свидетельства об иных формах существования, приходящих на смену прежним. Можно сказать, осуществляемая особой рефлексией регистрация этого нового движения. «Пустота», о которой говорят философы мадхьямаки – это, в конечном счете, другое наименование «срединного пути» ранних буддийских сутр. Все дхармы пусты, потому что всякое утверждение представляет собой мнимое движение в пределах крайних точек зрения, предположений, представлений и т.д. Освобождение от представлений не может быть сделано, не может быть действием, познавательным или аскетическим усилием, поскольку каждое такое сознательное усилие или действие будет осуществляться в сознании крайностей и создавать эти крайности. Но оно (освобождение) может случиться помимо наших действий и усилий. «Пустота всех дхарм» — это не способ достижения освобождения, но способ регистрации осуществившегося освобождения. Оказывается, что и освобождать нечего – все и так пусты (то есть, свободны). И этот способ – только несколько скорректированный и онтологизированный тезис раннего буддизма о том, что нет и «я», которое нужно было бы освобождать, и нет (крайних) путей, которыми это «я» будет идти к освобождению.

Библиография

1. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты / В.П. Андросов. - М.: Издат. фирма "Восточная литература" РАН, 2000. - 799 с.
2. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 288 с.
3. Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 427 с.
4. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
5. Чаттерджи С. Датта Д. Введение в индийскую философию / пер. с английского А. Радугина, Е. Тучинской, А. Романенко. – М.: Издательство иностранной литературы, 1955. – 380 с.
6. Conze E. Buddhist Scriptures. London, 1959.
7. Conze E. Buddhist Thought in India. London, 1962

8. Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy. London, 1965.
9. Jayasuriya W.F. The Psychology and Philosophy of Buddhism. Colombo, 1963.
10. Warder A.K. Indian Buddhism. Patna. Varanasi, 1970.

Ontologization of the "middle way" in mahayana buddhism

Nikolai A. Smirnov

PhD in Philosophy
Senior lecturer
Kazan (Volga Region) Federal University,
420008, 18 Kremlevskaya st., Kazan', Russian Federation;
e-mail: nikolay.smirnov.1992@mail.ru

Vladimir Y. Yurinov

PhD in Philosophy
Associate professor
Kazan (Volga Region) Federal University,
420008, 18 Kremlevskaya st., Kazan', Russian Federation;
e-mail: vol-yurinov1@yandex.ru

Abstract

This article is a reflection on the ontology of two of the most prominent unorthodox (not recognizing the authority of the Vedas) religious and philosophical teachings of ancient India – Jainism and Buddhism. The authors suggest that the opposite of the ethical and soteriological teachings of the Jainists and Buddhists is determined by the incompatibility of the ontological intuitions underlying their teachings. The radical asceticism of Jainism comes from the intuition of the absolute substantial reality of the individual self, the soul ("jiva"). They understand salvation as the liberation of the soul from the material world. For Buddhists, on the other hand, neither the individual self nor the "objective world" that it knows and assimilates have a substantial reality. Salvation consists in the liberation from the individual self, in the realization that it is an illusion. And this realization is realized as a departure from the extreme of radical asceticism in the so-called "middle way". Therefore, from the Buddhist point of view, the salvation that the Jains achieve is just one of the "worldly" achievements, in a sense, even more strengthening us in our confidence in the substantiality of the world, asserting ourselves, generating even greater attachment. While for Buddhists, the task of salvation is not to live in this world in any other way, but to pass into another world, into another consciousness, into another perception of the world. It can even be said that for Buddhists, salvation does not consist in making this world better or becoming better in it, but in creating a new world (one in which salvation will not be needed). After analyzing the evolution of this one of the central concepts of Buddhist philosophy, the authors come to the conclusion that the ontologization of the main positions of early Buddhist philosophy (the middle path, nirvana, the image of the Buddha) realized in the teachings of the Mahayana philosophical schools directly follows from the initial intuition described in the first turn of the wheel of Dharma – from the feeling that salvation is not achieved by individual effort, that the individual "I" is not the goal of liberation,

but the last obstacle on the way to it.

For citation

Smirnov N.A., Yurinov V.Yu. (2021) Ontologizatsiya «sredinnogo puti» v buddizme makhayany [Ontologization of the "middle way" in mahayana buddhism]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 34-42. DOI: 10.34670/AR.2021.86.40.004

Keywords

Individual soul ("jiva"), dharma, middle path, emptiness ("sunyata"), trick ("upaya»)

References

1. Androsov V. P. Buddhism of Nagarjuna: Religious and philosophical treatises / V. P. Androsov. - M.: Izdat. the company "Oriental Literature" of the Russian Academy of Sciences, 2000. - 799 p.
2. Pyatigorsky A.M. Introduction to the study of Buddhist philosophy (nineteen seminars). - Moscow: New Literary Review, 2007. - 288 p.
3. Pyatigorsky A.M. Incessant conversation. - St. Petersburg: Azbuka-klastika, 2004. - 427 p.
4. Torchinov E. A. Introduction to Buddhology. Course of lectures. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2000. - 304 p.
5. Chatterjee S. Datta d. Introduction to Indian philosophy / translated from English by A. Radugin, E. Tuchinskaya, A. Romanenko. - Moscow: Publishing House of Foreign Literature, 1955 -- - 380 p.
6. Conze E. Buddhist Scriptures. London, 1959.
7. Conze E. Buddhist Thought in India. London, 1962
8. Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy. London, 1965.
9. Jayasuriya W.F. The Psychology and Philosophy of Buddhism. Colombo, 1963.
10. Warder A.K. Indian Buddhism. Patna. Varanasi, 1970.

УДК 1(091)

DOI: 10.34670/AR.2021.60.92.005

Реконструкция взглядов М. Элиаде на роль мифа в процессе генезиса философии

Бурдужан Наталья Александровна

Магистрант,
кафедра истории философии,
Российский университет дружбы народов,
117198, Российская Федерация, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6;
e-mail: burduzhann@gmail.com

Аннотация

В статье предпринята попытка определить механизмы влияния мифа на генезис философии, а также обозначить место теории мифа М. Элиаде в ряду возможных историко-философских и общекультурных интерпретаций этого процесса. Сложность поставленной задачи обусловлена тем, что М. Элиаде никогда не позиционировал себя как историк философии и не давал четкого определения значению мифа в процессе возникновения философской мысли. Автором статьи произведено реконструктивное моделирование взглядов ученого на роль мифа в процессе зарождения философского знания, что является элементом научной новизны данного исследования. Анализ элиадовского подхода к понятию мифа не оставляет никаких сомнений, что именно миф имеет особое значение в процессе зарождения философских знаний. Констатируется, что М. Элиаде рассматривает философию как новый этап развития мифологического сознания, что, несомненно, сближает его подход с классическим вариантом мифогенной концепции генезиса философии.

Для цитирования в научных исследованиях

Бурдужан Н.А. Реконструкция взглядов М. Элиаде на роль мифа в процессе генезиса философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 43-48. DOI: 10.34670/AR.2021.60.92.005

Ключевые слова

Генезис философии, миф, десакрализация мифа, рационализация сознания, М. Элиаде.

Введение

Разбирая самые фундаментальные философские проблемы человечества, научный мир так и не пришел к единому мнению о том, из чего же произошла сама философия. Более чем за 25 веков ее существования истоки и предпосылки возникновения философского знания по-прежнему не поддаются однозначной и достоверной верификации, а разнообразие исследовательских подходов и методов не позволяет в полной мере эксплицировать данный феномен.

Традиционно историю становления философской мысли принято рассматривать в контексте проблемы перехода от мифа к логосу, т. е. как процесс планомерной рационализации мифа и преодоления мифологического мышления. Более того, и сама философия всегда позиционировала себя в качестве оппозиции мифу, сохраняя при этом генетическую связь с ним. Чтобы вплотную подойти к вопросу о том, из чего же возникает философия и что можно считать ее идейным источником, следует уделить повышенное внимание мифу, поскольку именно миф послужил отправной точкой для развития нового рационального сознания, традиционно ассоциирующегося с философским.

Культуролог, историк религий, этнолог и философ М. Элиаде наиболее известен русскоязычному научному сообществу своим феноменологически-герменевтическим методом религиоведения. Его труды исследовали А.А. Горохов, А.П. Забияко, О.К. Михельсон, Н.А. Никонович, М.М. Шахнович и т. д., однако остается обделенной вниманием его обстоятельная концепция мифа, через призму которой интересно рассмотреть и процесс зарождения философского знания. Таким образом, целями данной статьи являются историко-философское осмысление взглядов на миф М. Элиаде и экспликация роли мифа в процессе становления рационально-понятийного мышления и возникновения философии. Стоит отметить, что М. Элиаде в своих трудах напрямую не указывал на роль мифа в процессе генезиса философии, но для него этот вопрос и не являлся открытым: из всех его работ, посвященных исследованию мифа, органично выводилась одна и та же мысль о том, что именно из мифологии произошли первые философские построения.

Концепция мифа М. Элиаде

Миф, согласно М. Элиаде, в традиционных обществах означал подлинное, реальное и сакральное событие, служащее примером для подражания [Legeza, 2019]. Он был особой формой экспликации реальности, поскольку изложенная в нем священная история повествовала о «событии, произошедшем в достопамятные времена начала всех начал» [Элиаде, 2017, 19], и объясняла, каким образом реальность достигла своего воплощения и осуществления благодаря подвигам сверхъестественных существ. Миф, рассказанный однажды, считался аподиктической истиной [Элиаде, 1994, 63], и именно благодаря ему открывалась первобытная онтологическая концепция: «предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они имитируют или повторяют архетип» [Элиаде, 1987, 55]. Любой миф всегда являлся прецедентом и образцом не только для обыденных или сакральных действий, но и по отношению к человеческому уделу в целом; более того, миф считался моделью для всех видов и форм бытия [Элиаде, 2015]. Повторяя мифические архетипы, архаичный человек и сам мог перенестись во времена «начала», когда мир был создан богами [Babuts, 2017, 20].

Следует отметить, что, в отличие от многих исследователей, Мирча Элиаде никогда не рассматривал миф как иррациональный конструкт. На множественных примерах мифологии разных народов ученый демонстрировал его постоянное развитие и преобразование в

соответствии с потребностями того или иного общества. Таким образом, египетский миф не имел того же значения, что и индуистский, поскольку за идентичной формой повествования скрывались различные способы мировосприятия [Eliade, 1999, 11].

Со временем миф обрел статус некоего хранилища накопленных групповых представлений, и только обращение к нему позволяло представителю традиционных обществ правильно ориентироваться в пространстве повседневности. Благодаря мифу происходило формирование своеобразных символических представлений, характерных для соответствующей культурной среды. Знания, полученные из мифа, позволяли соединить бессознательное со всеми сферами практической жизни таким образом, что при данном условии происходило понимание фактического мира. Важнейшая функция мифа, по мнению М. Элиаде, состояла в том, что он помогал человеку утвердиться экзистенциально. Создав миф, человек во многом выстраивал свою повседневную жизнь по его правилам и образцам, в результате чего следует рассматривать мифотворчество как неотъемлемую часть жизнедеятельности архаических сообществ [Oişteanu, 2014, 29].

Вопреки распространенному мнению, согласно М. Элиаде, мифы никогда не принуждали человека к бесконечному и беспрекословному повторению, они, скорее, давали ему уверенность в том, что когда-то совершенное действие бога под силу повторить каждому: «Может показаться, что мифы парализуют инициативу человека, поскольку кажутся незыблемыми, в действительности же они побуждают человека к творчеству и открывают безграничные перспективы его изобретательному уму» [Элиаде, 2017, 135]. Миф выступал как некая подстраховка и давал человеку абсолютную уверенность в том, что все, что ему предстоит сделать, уже когда-то было успешно проделано. Он помогал преодолеть сомнения, которые нередко зарождались относительно результатов предпринимаемых действий. Более того, мифы всегда оставляли человеку простор для творчества, что никак не противоречило возможности зарождения первых предфилософских идей в еще мифологическом сознании.

Процесс десакрализации мифа

В процессе эволюции культуры происходило изменение отношения человека к мифу. Интеллектуальная элита все более вырывалась из границ традиционной религии, наблюдался процесс рационализации сознания, а именно десакрализации мифа и демистификации культуры [Элиаде, 1998, 71]. Мифы больше не осуществляли трансцендентной функции, мифологии утрачивали свое прежнее предназначение: «Случалось так, что тот или иной миф терял религиозное содержание и становился легендой или сказкой для детей...» [Элиаде, 2017, 110]. Демистификация культуры и десакрализация мифа происходили и в силу того, что античные люди растеряли веру в богов. Мифы более не воспринимались людьми в свете, понимаемом их предками, утрачивались ясность и смысл космической религиозности [Горохов, 2011, 106]. Возрастала потребность в уточнении и упорядочивании символов мифологического представления, утративших свою ясность в связи со многими напластованиями в традиции. Новое религиозное восприятие передавалось совершенно новыми мифологиями, открытыми культурной элитой. Классические формы мифологического мышления были подвержены рационализации, однако это еще вовсе не означало его полного исчезновения.

Параллельно с обесцениванием сакральных мифологических построений происходило зарождение первых идей, носящих философский характер. По мнению М. Элиаде, истоки демифологизации восходят к Гомеру и Гесиоду, поскольку рассвет ионийского рационализма и резкая критика «классической» мифологии, выраженная в их трудах, пришлись на один период.

Автор утверждает, что «если во всех европейских языках слово “миф” означает “вымысел”», то это потому, что греки провозгласили это уже 25 веков тому назад [Элиаде, 2017, 142]. М. Элиаде отмечает, что в большей мере в греческой культуре миф был подвергнут углубленному анализу и стал демифологизированным, несмотря на то, что именно там мифом вдохновлялись пластические искусства, эпическая поэзия, комедия и трагедия.

Генезис философии

Говоря о процессе зарождения философского знания, М. Элиаде констатирует, что именно мифология является источником философии: «Мы имеем право сказать, что первые философские построения произошли из мифологии: систематизированная человеческая мысль стремилась, понять то “абсолютное начало”, о котором говорилось в космогонии, обнаружить тайну сотворения мира, тайну возникновения бытия» [Там же, 110]. Первая философская мысль была устремлена уже на трансцендентную основу космогонии, а не на сакральные истории, хоть она и происходила из мифологии.

Несмотря на необратимый процесс демифологизации культуры и появление строгой и систематизированной философии Сократа и Платона, мифологическое мышление не было искоренено окончательно. Здесь, по мнению М. Элиаде, еще наблюдаются остатки архаичного мышления, свойственного античным мыслителям: «В доктрине Платона о памяти безличной реальности наиболее удивительным образом находим продолжение архаической мысли. Расстояние между Платоном и примитивным миром слишком очевидно, чтобы описать его словами; но это расстояние не подразумевает разрыва в их преемственности. В этой доктрине Платона о идеях греческая философия обновила и переоценила архаический и универсальный миф о сказочном плероматическом *illud tempus*, о котором человек должен помнить, если хочет узнать истину и принять участие в бытии. Примитивный человек, так же как и Платон в своей теории анамнеза, не придает значения “личным” воспоминаниям» [Элиаде, 1996, 57]. М. Элиаде обращает внимание и на то, что даже в космогонии Аристотеля все еще присутствуют пережитки некоторых мифологических тем и в целом вся «философская мысль использует и продолжает мифологическое видение космической реальности и человеческого существования» [Элиаде, 2017, 111].

Заключение

Первые философские построения произошли из мифологии, но даже с появлением философии миф все еще не был преодолен: вся философская мысль античности была пронизана мифологическими мотивами и образами. Античная философия не только не могла полностью избавиться от мифических наслоений, что было бы совершенно понятно и закономерно при условии того, что она сама стала первой формой познания после господства мифического отношения к миру, но она и не хотела отрываться от мифа. Даже демифологизация греческой религии и появление систематизированной философии Сократа, Платона и Аристотеля радикально не повлияли на устранение мифологического мышления. Поэтому М. Элиаде и рассматривает философию в качестве нового этапа развития мифического сознания. Он не наблюдает разрыва между мифологией и философией, но со всей определенностью указывает на их преемственную связь. Тот факт, что это оценивается ученым в большей степени положительно, несомненно, сближает его подход с классическим вариантом мифогенной концепции генезиса философии. Очевидно, что для М. Элиаде никакого четкого перехода от мифа к логосу нет.

Библиография

1. Горохов А.А. Феноменология религии Мирчи Элиаде. СПб.: Алетейя, 2011. 160 с.
2. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2017. 251 с.
3. Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.
4. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб.: Алетейя, 1998. 249 с.
5. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл-бук, 1996. 288 с.
6. Элиаде М. Священное и мирское. М.: МГУ, 1994. 144 с.
7. Элиаде М. Трактат по истории религий. М.: Академический проект, 2015. 394 с.
8. Babuts N. (ed.) *Mircea Eliade: myth, religion, and history*. New York: Taylor & Francis, 2017.
9. Eliade M. *Mitul eternei reîntoarcerii. Arhetipuri și repetare*. București, 1999.
10. Legeza O. M. *Eliade's concept of myth // Multiversum*. 2019. No. 3-4. P. 145-158.
11. Oişteanu A. *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*. Polirom, 2014.

The reconstruction of M. Eliade's views on the role of myths in the genesis of philosophy

Natal'ya A. Burduzhan

Master's Degree Student,
Department of the history of philosophy,
Peoples' Friendship University of Russia,
117198, 6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, Russian Federation;
e-mail: burduzhann@gmail.com

Abstract

The article makes an attempt to determine the mechanisms of the influence of myths on the genesis of philosophy, as well as to identify the place of M. Eliade's theory of myth in a number of possible historical, philosophical and general cultural interpretations of this process. The task is considered to be complex due to the fact that M. Eliade never positioned himself as a historian of philosophy and did not give a clear definition of the meaning of myths in the emergence of philosophical thought. The article deals with the reconstructive modeling of the scientist's views on the role of myths in the emergence of philosophical knowledge, which is an element of the scientific novelty of this study. The author of the article carries out an analysis of M. Eliade's approach to the concept of myth, which leaves no doubt that it is the myth that is of particular importance in the origin of philosophical knowledge. Having studied M. Eliade's views on the role of myths in the genesis of philosophy, the author points out that M. Eliade considers philosophy to be a new stage in the development of mythological consciousness, which undoubtedly brings his approach closer to the classical version of the mythogenic conception of the genesis of philosophy.

For citation

Burduzhan N.A. (2021) *Rekonstruktsiya vzglyadov M. Eliade na rol' mifa v protsesse genezisa filosofii* [The reconstruction of M. Eliade's views on the role of myths in the genesis of philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 43-48. DOI: 10.34670/AR.2021.60.92.005

Keywords

Genesis of philosophy, myth, desacralization of myths, rationalization of consciousness, M. Eliade.

References

1. Babuts N. (ed.) (2017) *Mircea Eliade: myth, religion, and history*. New York: Taylor & Francis.
2. Eliade M. (1963) *Aspects du mythe*. Paris. (Russ. ed.: Eliade M. (2017) *Aspekty mifa*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.)
3. Eliade M. (1987) *Kosmos i istoriya* [The cosmos and history]. Moscow: Progress Publ.
4. Eliade M. (1949) *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris. (Russ. ed.: Eliade M. (1998) *Mifo vechnom vozvrashchenii*. St. Petersburg: Aleteiya Publ.)
5. Eliade M. (1965) *Le sacré et le profane*. Paris. (Russ. ed.: Eliade M. (1994) *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow: Moscow State University.)
6. Eliade M. (1999) *Mitul eternei reîntoarcerii. Arhetipuri și repetare*. București.
7. Eliade M. (1957) *Mythes, rêves et mystères*. Paris. (Russ. ed.: Eliade M. (1996) *Mify, snovideniya, misterii*. Moscow: Refl-buk Publ.)
8. Eliade M. (1949) *Traité d'histoire des religions*. Paris. (Russ. ed.: Eliade M. (2015) *Traktat po istorii religii*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.)
9. Gorokhov A.A. (2011) *Fenomenologiya religii Mirchi Eliade* [Mircea Eliade's phenomenology of religion]. St. Petersburg: Aleteiya Publ.
10. Legeza O. (2019) M. Eliade's concept of myth. *Multiversum*, 3-4, pp. 145-158.
11. Oişteanu A. (2014) *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*. Polirom.

УДК 130.2

DOI: 10.34670/AR.2021.10.42.006

Герменевтика юридического текста (социально-гуманитарный аспект)

Еникеев Анатолий Анатольевич

Кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии,
Кубанский государственный аграрный университет им. И.Т. Трубилина,
350044, Российская Федерация, Краснодар, ул. Калинина, 13;
e-mail: rizoma69@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена социально-гуманитарным вопросам юридической герменевтики. В качестве объекта исследования используется понятие «юридический текст», понимаемое в самом широком смысле слова. В работе дается социально-философская характеристика юридического текста, описываются основные компоненты юридической интерпретации как метода исследования, обозначаются различия между философской и правовой герменевтикой. В статье постулируется идея того, что юридический текст имеет особое значение, поскольку не только структурирует социальную реальность, но и задает параметры межкультурной коммуникации в современном мире. В работе определяются три аспекта анализа юридического текста: герменевтический подход, социально-правовой аспект и коммуникативный ракурс рассмотрения. Делается вывод о необходимости развития механизмов правовой коммуникации в современном обществе и перспективности аксиологического (ценностного) изучения проблем правовой герменевтики.

Для цитирования в научных исследованиях

Еникеев А.А. Герменевтика юридического текста (социально-гуманитарный аспект) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 49-54. DOI: 10.34670/AR.2021.10.42.006

Ключевые слова

Юридическая герменевтика, юридический текст, интерпретация, правовая коммуникация, социальная философия.

Введение

Политико-правовые проблемы современного общества становятся актуальной сферой современных гуманитарных исследований, что, по мнению некоторых исследователей, связано с изменением структуры современного общества [Яковлева, 2018] и спецификой философско-правового мировоззрения [Яковлева, 2019]. В связи с этим приобретает значимость юридическая герменевтика в качестве методологии понимания происходящих в обществе процессов. Однако различия между философской и юридической (правовой) герменевтикой остаются предметом пристального изучения со стороны современных аналитиков, поскольку при всей схожести методологических установок остаются существенные различия в социально-философском контексте понимания юридического текста [Еникеев, Шаповалов, 2020].

Цель нашего исследования – показать социально-философский контекст исследований в области юридической герменевтики. Для этого необходимо решить следующие задачи: 1) дать обоснование такому явлению, как юридический текст, в качестве предмета исследований; 2) описать основные механизмы юридической интерпретации в качестве действующей методологии современной гуманитаристики; 3) определить важность процессов правовой коммуникации в современном обществе.

Юридический текст как предмет исследования

Юридический текст понимается некоторыми современными исследователями либо как особая форма организации социальных институтов, либо как совокупность представлений о том, как они должны быть организованы. Например, Ю.А. Веденеев считает, что объектом анализа в герменевтике права является не столько юридический текст, сколько «...юридический язык, на котором говорят правовые институты, и юридический язык, на котором их описывают и понимают» [Веденеев, 2019, 46]. Тем самым, по мысли автора, создаются особые «ментальные образы должного в сущем», которыми и определяется специфика социального взаимодействия в пространстве правовых норм. Ю.А. Веденеев достаточно широко трактует понятие юридического текста, включая в него все исторические формы существования социальных и правовых институтов, что выводит проблематику юридической герменевтики в широкий контекст современных социально-философских исследований.

Другие исследователи сводят проблему толкования юридического текста к проблеме корректного использования специальной терминологии. В этом смысле правовая герменевтика является «...юридической техникой выработки правил рационального использования терминологии» [Гермашев, 2010, 83]. Известный отечественный исследователь С.С. Алексеев говорит о трех фундаментальных характеристиках юридической терминологии: единстве, общепризнанности, устойчивости [Алексеев, 2008, 488]. Поскольку в развитии современных гуманитарных наук можно наблюдать тенденцию движения от герменевтики, понимаемой в традиционном смысле как искусство толкования текста, к «философии текста», которая выводит правовые проблемы в широкий контекст современных коммуникаций, арсенал философской герменевтики остается актуальным в качестве версии «лингвистической философии» [Еникеев, 2018].

В целом следует сказать, что различия между философской и правовой герменевтикой применительно к проблеме текста и языка сводятся к следующему. Философская герменевтика трактует «текст» предельно широко, и как конкретный текст (философский, литературный, религиозный, юридический), и как своеобразный «текст культуры», предполагающий широкий

контекст для интерпретации. В этом смысле текст для философской герменевтики носит больше «поэтический» характер, а используемые семиотические, структурные или аналитические методологии нацелены на создание необходимого для понимания социального и культурного контекста. Юридическая же герменевтика исходит из «прагматического» понимания природы интерпретируемого текста. Юридический текст всегда конкретен в качестве определенного нормативно-правового акта, поэтому его понимание с неизбежностью контекстуально, носит прикладной характер и может быть сведено к решению трех ключевых вопросов: правильно ли понята воля законодателя? корректно ли использованы термины и формулировки? решает ли данный текст проблемы общества или конкретную правовую ситуацию? Если ответы на эти вопросы являются положительными, мы корректно интерпретировали юридический текст, правильно поняли его смысл и значение.

Юридическая интерпретация как метод исследования

Юридическая интерпретация называется современными исследователями «самостоятельным методом исследования государственно-правовых явлений» [Гаврилова, 2019, 201], поскольку не только является необходимым компонентом деятельности юриста, но и выражает основные тенденции развития современного информационного общества. Можно согласиться с мнением Ю.А. Гавриловой, считающей, что юридическая герменевтика развивается в двух основных направлениях: языковом и дискурсивном. Языковая изучает «смысл правового текста», дискурсивная юридическая герменевтика – «...смысл того явления правовой действительности, которое интерпретируется как имеющее нетекстуальную форму» [Там же, 202].

Интерпретация в юридической герменевтике носит сложный институциональный характер, поскольку выражает саму суть «правового мышления». Правовое мышление всегда носит герменевтический характер, поскольку является предметом интерпретации и «актом признания» [Овчинников, 2002, 73]. Институционализация данной процедуры носит комплексный характер, поскольку предполагает «процесс освоения социально-правовой действительности» в широком контексте разнообразных форм правовой жизни индивида [Там же, 74].

Понимание в юридической герменевтике по сути является синонимом интерпретации, поскольку является результатом интерпретирующей деятельности индивида. Понимание носит конкретный характер, поскольку связано с решением конкретной ситуации или проблемы, юристы (в отличие от философов) не привыкли решать «общие» проблемы, не имеющие ситуативного и смыслового контекста. В связи с этим показательным является мнение Ю.А. Гавриловой, различающей в юридической герменевтике понятия «толковать» и «интерпретировать» [Гаврилова, 2018]. Толковать в данном случае означает правильно понимать суть юридического текста, а интерпретировать – уметь его использовать для решения тех или иных проблем. Таким образом меняется сам «смысл» правовых норм, проходящих определенную эволюцию от доктринальных к коммуникативным формам реализации в обществе и культуре.

Особенности правовой коммуникации

Юридическая герменевтика, по мнению И.П. Малиновой, имеет своим предметом регулируемые правом общественные отношения и поэтому является «пониманием в правовой

коммуникации» [Малинова, 2014, 116]. Правовая коммуникация включает в себя процедурные и процессуальные регламентации, юридическую легитимацию в достижении консенсуса и социокультурный контекст при осуществлении юридически значимой интерпретации [Там же, 117]. Таким образом, следует учитывать то обстоятельство, что само развитие герменевтики (как правовой, так и философской) происходило в строгом соответствии с культурными нормами и идеалами своего времени, т. е. являлось по преимуществу социокультурным явлением. В этом смысле требуется «расширение» методологического арсенала и источников юридической герменевтики от нормативно-правовых актов к любым текстуальным проявлениям «жизни правовой материи» [Власенко, 2018, 15].

Коммуникативная природа юридической герменевтики является неотъемлемым фактором формирования правового менталитета. Можно согласиться с И.П. Малиновой, что процессы понимания возможны только с учетом той единой «ментальной основы», которая формируется у «социального субъекта» посредством приобщения к «культурным кодам» общества [Малинова, 2014, 128]. С этим же связано желание современных юристов в эпоху глобализации создать единое правовое пространство. Значимость культурных кодов общества даже важнее «отрефлексированной воли законодателя», поскольку не только выражает приемлемые формы социальной коммуникации, но и обеспечивает подлинное единство взглядов социальных субъектов на значимые проблемы общества. Ею также постулируются «культурные коды правосознания» [Там же, 140] в качестве тех универсальных механизмов понимания в сфере права, которые являются предельными формами социального консенсуса.

В связи с этим можно согласиться с мнением Ю.А. Веденеева, который говорит о том, что при интерпретации права следует учитывать влияние трех факторов: юридического текста как универсальной формы правовой реальности, юридической «картины мира» как социокультурного основания норм права, социокультурной коммуникации в качестве системообразующего фактора в процессе интерпретации [Веденеев, 2016, 7]. Таким образом, никакая правовая интерпретация не может происходить без учета особенностей социокультурного контекста правовой коммуникации, которая опирается на «культурные коды» конкретного исторического периода развития общества.

Заключение

Юридическая герменевтика прошла путь от прикладной и по своей сути «вспомогательной» дисциплины по «заполнению пропусков в кодифицированном праве» (Х.-Г. Гадамер) через полноценную науку толкования нормативно-правовых актов к осмыслению социокультурной природы «юридического текста» как феномена современного общества. В фокусе внимания современной юридической герменевтики оказывается человек во всей совокупности его духовных усилий творческой самореализации. Поскольку правовая сфера жизни общества непосредственно связана со всеми основными формами социального и культурного взаимодействия, то правовая интерпретация человеческого поведения становится наиболее актуальной проблемой современных гуманитарных исследований. В качестве перспектив дальнейшего исследования в данном направлении следует предложить методологию «неутилитарного отношения» к анализу значимых социально-гуманитарных проблем современного общества, решение которых на современном этапе возможно только в ценностном (аксиологическом) аспекте.

Библиография

1. Алексеев С.С. Общая теория права. М.: Проспект, 2008. 565 с.
2. Веденеев Ю.А. Интерпретации права как культурно-исторический феномен // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2016. № 3. С. 5-15.
3. Веденеев Ю.А. Юриспруденция: между догматическим наследием и языком новой аналитики // Lex russica. 2019. № 4. С. 31-55.
4. Власенко Н.А. Язык права. М., 2018. 176 с.
5. Гаврилова Ю.А. Толковать нельзя интерпретировать // Правовая парадигма. 2018. Т. 17. № 3. С. 83-90.
6. Гаврилова Ю.А. Юридическая интерпретация в российском праве: единство методологического и деятельностного подходов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Юридические науки. 2019. Т. 23. № 2. С. 200-218.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
8. Гермашев А.Н. Юридическая герменевтика как наука о способах изложения воли в юридическом тексте и способах ее толкования // Законы России: опыт, анализ, практика. 2010. № 1. С. 82-86.
9. Еникеев А.А. От герменевтики к философии текста: логика развития лингвистической философии XX в. // Общество: философия, история, культура. 2018. № 3. С. 9-12.
10. Еникеев А.А., Плотников В.В. Аксиологические принципы современной познавательной деятельности. Краснодар: Новация, 2020. 90 с.
11. Еникеев А.А., Шаповалов А.В. Юридическая и философская герменевтика: сравнительный анализ // Евразийский юридический журнал. 2020. № 2. С. 104-108.
12. Малинова И.П. Философия права и юридическая герменевтика. М., 2014. 176 с.
13. Овчинников А.И. Правовое мышление в герменевтической парадигме. Ростов-на-Дону, 2002. 288 с.
14. Яковлева Е.В. Право и общественная структура: динамический аспект взаимодействия // Актуальные тенденции и инновации в развитии российской науки. М.: Перо, 2018. С. 154-157.
15. Яковлева Е.В. Современные аспекты развития философско-правового мировоззрения // Наука и инновации в современном мире. М.: Перо, 2019. С. 173-175.

The hermeneutics of legal texts (the social and humanities aspect)

Anatolii A. Enikeev

PhD in Philosophy, Docent,
Associate Professor at the Department of philosophy,
Kuban State Agrarian University,
350044, 13 Kalinina st., Krasnodar, Russian Federation;
e-mail: rizoma69@yandex.ru

Abstract

The article is devoted to the social and humanities issues of legal hermeneutics. It aims to study the concept "legal text" understood in the broadest sense of the word. The paper makes an attempt to give socio-philosophical characteristics of legal texts, to describe the main components of legal interpretation as a research method, and to identify the differences between philosophical and legal hermeneutics. The article postulates the idea that legal texts are of particular importance, since they not only structure social reality, but also sets the parameters of intercultural communication in the modern world. The paper defines three aspects of the analysis of legal texts: the hermeneutic approach, the socio-legal aspect and the communicative perspective of consideration. Having considered the hermeneutics of legal texts, the author of the article points out that there is a need to develop mechanisms of legal communication in modern society and carrying out axiological research on the problems of legal hermeneutics is of great importance. There are some prospects for

further research in this direction, including the methodology of the "non-utilitarian attitude" to the analysis of significant social and humanities problems of modern society, the solution of which at the present stage is possible only in the axiological aspect.

For citation

Enikeev A.A. (2021) Germenevtika yuridicheskogo teksta (sotsial'no-gumanitarnyi aspekt) [The hermeneutics of legal texts (the social and humanities aspect)]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 49-54. DOI: 10.34670/AR.2021.10.42.006

Keywords

Legal hermeneutics, legal text, interpretation, legal communication, social philosophy.

References

1. Alekseev S.S. (2008) *Obshchaya teoriya prava* [The general theory of law]. Moscow: Prospekt Publ.
2. Enikeev A.A. (2018) Ot germenevtiki k filosofii teksta: logika razvitiya lingvisticheskoi filosofii XX v. [From hermeneutics to the philosophy of texts: the logic of the development of the linguistic philosophy of the 20th century]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture], 3, pp. 9-12.
3. Enikeev A.A., Plotnikov V.V. (2020) *Aksiologicheskie printsipy sovremennoi poznavatel'noi deyatel'nosti* [Axiological principles of modern cognitive activities]. Krasnodar: Novatsiya Publ.
4. Enikeev A.A., Shapovalov A.V. (2020) Yuridicheskaya i filosofskaya germenevtika: sravnitel'nyi analiz [Legal and philosophical hermeneutics: a comparative analysis]. *Evraziiskii yuridicheskii zhurnal* [Eurasian law journal], 2, pp. 104-108.
5. Gadamer H.G. (1975) *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen. (Russ. ed.: Gadamer H.G. (1988) *Istina i metod: osnovy filosofskoi germenevtiki*. Moscow: Progress Publ.)
6. Gavrilova Yu.A. (2018) Tolkovat' nel'zya interpretirovat' [Construction impossible to interpret]. *Pravovaya paradigma* [Legal concept], 17 (3), pp. 83-90.
7. Gavrilova Yu.A. (2019) Yuridicheskaya interpretatsiya v rossiiskom prave: edinstvo metodologicheskogo i deyatel'nostnogo podkhodov [Legal interpretation in Russian law: the unity of the methodological and activity-based approaches]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Yuridicheskie nauki* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Legal sciences], 23 (2), pp. 200-218.
8. Germashev A.N. (2010) Yuridicheskaya germenevtika kak nauka o sposobakh izlozheniya voli v yuridicheskom tekste i sposobakh ee tolkovaniya [Legal hermeneutics as the science of the ways of expressing the will in legal texts and the ways of its interpretation]. *Zakony Rossii: opyt, analiz, praktika* [Russian laws: experience, analysis, practice], 1, pp. 82-86.
9. Malinova I.P. (2014) *Filosofiya prava i yuridicheskaya germenevtika* [The philosophy of law and legal hermeneutics]. Moscow.
10. Ovchinnikov A.I. (2002) *Pravovoe myshlenie v germenevticheskoi paradigme* [Legal thinking in the hermeneutical paradigm]. Rostov-on-Don.
11. Vedeneev Yu.A. (2016) Interpretatsii prava kak kul'turno-istoricheskii fenomen [Interpretations of law as a cultural and historical phenomenon]. *Zhurnal zarubezhnogo zakonodatel'stva i sravnitel'nogo pravovedeniya* [Journal of foreign legislation and comparative law], 3, pp. 5-15.
12. Vedeneev Yu.A. (2019) Yurisprudentsiya: mezhdou dogmaticheskim naslediem i yazykom novoi analitiki [Jurisprudence: between the dogmatic heritage and the language of new analytics]. *Lex russica*, 4, pp. 31-55.
13. Vlasenko N.A. (2018) *Yazyk prava* [Legal language]. Moscow.
14. Yakovleva E.V. (2018) Pravo i obshchestvennaya struktura: dinamicheskii aspekt vzaimodeistviya [Law and the social structure: the dynamic aspect of interaction]. In: *Aktual'nye tendentsii i innovatsii v razvitiu rossiiskoi nauki* [Current trends and innovations in the development of Russian science]. Moscow: Pero Publ., pp. 154-157.
15. Yakovleva E.V. (2019) Sovremennye aspekty razvitiya filosofsko-pravovogo mirovozzreniya [Modern aspects of the development of the philosophical and legal worldview]. In: *Nauka i innovatsii v sovremennom mire* [Science and innovation in the modern world]. Moscow: Pero Publ., pp. 173-175.

УДК 165

DOI: 10.34670/AR.2021.43.73.007

Парадоксальность философского познания Л.И. Шестова и шестовизация мышления Ф. Ницше

Лезьер Виктория Александровна

Доктор философских наук,
профессор кафедры гуманитарных наук и технологий,
Тюменский индустриальный университет,
625000, Российская Федерация, Тюмень, ул. Володарского, 38;
e-mail: vika_64@list.ru

Ишниязова Альбина Радиковна

Старший преподаватель кафедры «Экономика, менеджмент и право»,
филиал Южно-Уральского государственного университета в г. Нижневартовске,
628616, Российская Федерация, Нижневартовск, ул. Мира, 9;
e-mail: econ3812@gmail.com

Аннотация

Цели исследования – формулирование специфики философского познания Л.И. Шестова и особенностей шестовизации мышления Ф. Ницше, определение характера интерпретаций ницшеанского и шестовского иррационального познания в западном постструктурализме. Научная новизна заключается в следующем: определены особенности философского метода Ф. Ницше как доминирующей мировоззренческой предпосылки иррационального познания Л.И. Шестова; выявлена специфика интерпретации Л.И. Шестовым ницшеанских идей о роли философии и об истине; показаны оценки постструктуралистами парадоксального познания Л.И. Шестова и ницшеанского метода как незнания. В результате исследование показало общее и особенное, что сближало философское мировоззрение Л.И. Шестова и Ф. Ницше. Определены концепты понимания способа философствования Л.И. Шестова в современной западной мысли как знания, доведенного до конца, означающего незнание, и как философии, которая «уже не является философией», как языка, наиболее выражающего молчание.

Для цитирования в научных исследованиях

Лезьер В.А., Ишниязова А.Р. Парадоксальность философского познания Л.И. Шестова и шестовизация мышления Ф. Ницше // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 55-64. DOI: 10.34670/AR.2021.43.73.007

Ключевые слова

Экзистенциализм, иррационализм, философия жизни, постструктурализм, творческая воля, пробуждение истины, несистемность.

Введение

Статья посвящена теоретическому осмыслению творчества философов Ф. Ницше и Л.И. Шестова, экзистенциально-антропологические идеи которых оказали влияние на становление современной философской культуры.

Масштабный и глубоко ощутимый кризис, связанный с пандемией COVID-19, во многом изменил мировоззренческие взгляды общества. Фундаментальные изменения повлияли на убеждения, отношения и мнения людей. Наблюдается кризис традиционных ценностей, меняются нравственные ориентиры современного человека. Поскольку наша жизнь и общество изменяются и формируются под воздействием распада прежней системы ценностей, то же самое происходит с философией, идеологией и фундаментальными принципами, которые закрепляют наше поле деятельности. Данное влияние носит неоднозначный и противоречивый характер, что приводит к поиску нравственных ориентиров в самых важных и проблемных аспектах жизни человека. Бесспорными в этом направлении признаются философские воззрения Л.И. Шестова и Ф. Ницше. Наконец, актуальность работы видится и в том, что на примере метода мысли Л.И. Шестова и Ф. Ницше открывается возможность исследовать и раскрыть умонастроение XXI в. и осветить этические проблемы в различных сферах жизни, подчеркнув масштабность задачи, с которой человек сталкивается в глобальном мире.

Не случайно в центре внимания исследователей современности оказались экзистенциально-антропологические идеи мыслителей, которые оказали влияние на становление современной философской культуры, возросло количество научных публикаций, раскрывающих судьбы мыслителей, их связи и взаимоотношения с интеллектуалами первой половины XX в. Влияние философских взглядов Л.И. Шестова и Ф. Ницше на русскую и зарубежную культуру является весомым и разнообразным и раскрывает состояние мировоззрения общества начала XX в. Философия Л.И. Шестова породила и по-прежнему вызывает неоднозначные мнения читателей и исследователей, в то же время оценки исследователями шестовизации философии Ф. Ницше неоднозначны. Так, современный американский шестовед М.Р. Хейни считает, что толкование философии Ф. Ницше Л.И. Шестовым довольно «либеральное» и поверхностное. Он был увлечен и ослеплен волюнтаристскими тезисами, провозглашая, что у каждого человека своя личная правда [Haney, 1991, 78].

Без такой интерпретации, по мнению М.Р. Хейни, Л.И. Шестов не мог использовать Ф. Ницше для собственной философской поддержки. Философская мысль Л.И. Шестова сознательно противопоставлена традиционным ценностям рационализма: «Разум» Сократа означал для Кьеркегора и Ф. Ницше разрушение живого человека и его свободы. Следовательно, «переоценка ценностей» Ф. Ницше, его формула «за пределами добра и зла», его доминирующее понятие «воля к власти», его «мораль рабов и мораль господ», нежелание принимать реальность, подчиняться ей, а также воля к мощи, отказ от принуждения, с точки зрения Л.И. Шестова, являются положительными моментами в парадигме осмысления жизни. Это то, что скрыто в основании «причинности» Сократа и во всех попытках «допросить бытие». Л.И. Шестов стремится к тому, чтобы волевые проявления Ф. Ницше фундаментализировали его тезис о том, что каждый человек выбирает свою форму «властвования», и собственный способ философствования.

Цели исследования – проанализировать особенности философского познания Л.И. Шестова и феномен шестовизации мышления Ф. Ницше, оказавшего главное влияние на творческую личность Л.И. Шестова, а также интерпретацию ницшеанского и шестовского иррационального

познания в постструктурализме.

Достижение этих целей предполагает решение следующих задач:

- 1) рассмотреть предпосылки иррационального познания Л.И. Шестова как попытку ответить на вопросы, поставленные в период столкновения с личной жизненной трагедией;
- 2) показать специфику интерпретации Л.И. Шестовым ницшеанских идей о роли философии и об истине, понять изначальный импульс творчества обоих мыслителей, выявить то общее, что их сближало;
- 3) определить влияние, которое оказали философские идеи Л.И. Шестова и Ф. Ницше на постнеклассическую философию, показать оценки постструктуралистами парадоксального познания Л.И. Шестова и ницшеанского метода как незнания.

Методы исследования включают в себя: 1) метод философской компаративистики, позволяющий выявить истоки и специфику философских взглядов Ф. Ницше и Л.И. Шестова; 2) феноменологический метод, который определяет местоположение философского дискурса Л.И. Шестова в философском сообществе; 3) герменевтический подход, позволяющий выявить характер влияния идей Ф. Ницше и Л.И. Шестова на современную философскую мысль.

Источниками исследования творчества Л.И. Шестова и Ф. Ницше являются произведения русских и зарубежных философов, а также монографии и научные публикации современных мыслителей. Несмотря на то, что о философских идеях и взглядах Л.И. Шестова и Ф. Ницше стали говорить лишь в 1970-1980-е гг., количество научных работ, написанных о жизни и творчестве авторов, в последующие десятилетия возрастало.

Среди известных работ ярко раскрывают образ Л.И. Шестова библиографический очерк Н.Л. Барановой-Шестовой, научные работы Н.А. Бердяева «Лев Шестов и Кьеркегор» и «Основная идея философии Льва Шестова», Б.А. Грифцова «Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов», Р.В. Иванова-Разумника «О смысле жизни: Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов»¹.

Среди западных исследователей можно выделить таких авторов, как Ж. Батай, Ж. Деррида, М.Р. Хейни, К. Ясперс².

Значительный вклад в раскрытие философского понимания Л.И. Шестова внесли монографические работы и научные публикации таких современных авторов, как В.А. Апрелева, Т.И. Благова, К.В. Ворожихина, В.Л. Курабцев³.

¹ См.: Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Paris: La Presse Libre, 1983. Т.1. URL: https://imwerden.de/pdf/baranova-shestova_zhizn_shestova_tom1_1983__ocr.pdf; Бердяев Н.А. Лев Шестов и Кьеркегор // Современные записки. 1936. № 62. С. 279; Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Путь. 1938. № 58. С. 44-48; Грифцов Б.А. Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911; Иванов-Разумник Р.В. О смысле жизни: Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. СПб., 1910.

² См.: Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 21; Ясперс К. Ницше и христианство. URL: <https://nietzsche.ru/look/xxa/nietzsche-hrist/>; Derrida J. Margins of philosophy. University of Chicago Press, 1985; Haney M.R. The return of the subject: an articulation of the subject in a deconstructive framework. American University, 1991.

³ См.: Апрелева В.А., Ширманов Я.И. Богоискательство Л. Шестова и философия жизни Ф. Ницше // Религиоведение. 2010. № 3. С. 106-111; Благова Т.И. Философия Достоевского. Три интерпретации (Л. Шестов, Н. Бердяев, Б. Вышеславцев). Екатеринбург, 2003. С. 38-42; Ворожихина К.В. Лев Шестов // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. № 2. С. 192-209; Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствования по душам», философия. М., 2005.

Предпосылки иррационального познания Л.И. Шестова

В творчестве замечательного философа-экзистенциалиста Л.И. Шестова философия способна осмыслить хаос жизни с ее взлетами и падениями, придать ценность даже самому случайному жизненному событию. Л.И. Шестова можно назвать мыслителем, который всю жизнь искал ответы на вопросы о смысле жизни, о смысле зла в мире, о жизненных целевых установках [Баранова-Шестова, 1983, т. 1, www]. В этом стремлении он сближается с Фридрихом Ницше, книги которого тщательно изучал с 1896 г. По словам Р.В. Иванова-Разумника, философ-экзистенциалист в глубине своей души соперничал Ф. Ницше. Он дал нам особенную интерпретацию идей Ф. Ницше [Иванов-Разумник, 1910, 95]. Сам Л.И. Шестов в диалогах с Фонданом замечал, что мало знал о жизни Ф. Ницше. Однажды в издании Брокгауза прочитал заметку о его биографии. Ницше принадлежал к той не очень многочисленной группе мыслителей, с которыми природа расправилась жестоко. В этот миг Л.И. Шестов понял.

Что именно понял Лев Исаакович? Принципиальным для писателя в ницшеанской философии является поиск ответа на вопрос, поставленный в период столкновения с собственной трагедией, о том, можно ли преодолеть трагизм смерти и трагизм судьбы. Без преувеличения возможно заметить, что ницшеанское принуждение «истины в трагедии собственной судьбы и стало для Л.И. Шестова кормчей звездой в поисках смысла человеческого существования» [Синеокая, 1999, www]. Современный шестовед В.Л. Курабцев довольно емко определил идеи, сближающие философские поиски Ф. Ницше и Л.И. Шестова, как инстинктивный порыв к защите жизни, героическое преодоление не моральности жизни – все это относится к фундаментальным идеям философии Л.И. Шестова [Курабцев, 2005, 158].

Интерпретация Л.И. Шестовым ницшеанских идей о роли философии и об истине

Для того чтобы разобраться в вопросе о том, как Л.И. Шестов интерпретировал ницшеанские идеи о роли философии и об истине, нам важно понять изначальный импульс творчества обоих мыслителей, выявить то общее, что их сближало. Как свидетельствуют книги Л.И. Шестова, его эпистолярное наследие, воспоминания современников, русский философ стремился к целостному восприятию жизни с ее радостями и горестями, взлетами и падениями, ужасами и трагедиями, с выброшенными за пределы смысла наукой и моралью, со злом.

Ф. Ницше предпочитает жизнь, природу культуре и научному познанию. По словам Л.И. Шестова, Ф. Ницше, узнав о своей неизлечимой болезни, оказался перед мучительной дилеммой выбора: с одной стороны – воспетые им чудеса культуры и гуманные идеалы, с другой стороны – его собственная жизнь, ценность которой превышает все чудеса культуры, вместе взятые. Л.И. Шестов уточняет неоднократно в работе «Достоевский и Ницше», что немецкий мыслитель сделал выбор в духе «человека из подполья». Жизнь, а не Добро – таков выбор Ф. Ницше. Здесь наблюдается совпадение интенций Л.И. Шестова и Ф. Ницше.

В работе М.Р. Хейни «The return of the subject: an articulation of the subject in a deconstructive framework» представлена интерпретация ницшеанской идеи в творчестве Л.И. Шестова. В душе Ф. Ницше все лишнее, бессмысленное, хаотическое было сломано, разорвано, сожжено, расплавлено и перековано, чтобы в ней мог родиться творец, художник, которого божественный взор ожидает седьмого дня. Дуализм Ф. Ницше кажется очевидным. Очевиден тот факт, что Л.И. Шестов хочет исключительно превзойти материальность творчества [Haney, 1991, 78].

Практически все исследователи творчества Л.И. Шестова стремились обозначить те идеи, которые мыслитель выводил из Ф. Ницше напрямую или, двигаясь самостоятельно в творческом поиске, невольно соизмерял с его мировидением. В первую очередь называются противоречивый имморализм, антиплатонизм и антихристианство как Ф. Ницше, так и Л.И. Шестова. Несомненным видится влияние Ф. Ницше на стиль философствования Л.И. Шестова – антисистемный, музыкальный и афористичный. Именно Л.И. Шестов в большей мере, чем его русские современники, такие как Н.А. Бердяев и С.Л. Франк, последовал по ницшеанскому пути признания ущербности разума, замкнутого в плену понятий, разума, превращающего свободный процесс жизни в схему, в которой нет места неповторимому существованию человека. Л.И. Шестову органичны слова Ф. Ницше о том, что «все осознаваемое... делается плоским, мелким, относительно глупым, общим, знаком, стадным сигналом» [Ницше, 1990, т. 1, 676]. И для Ф. Ницше, и для Л.И. Шестова познание мира, Бога, человека иррационально и изменчиво. Здесь открывается общая для обоих недоверчивость к мудрости, на которую претендуют философия и философы [Апрелева, 2012, 106].

К. Ясперс в работе «Ницше и христианство» осуществляет анализ стиля, особенностей философствования великого немецкого философа. Мы обращаемся к этой работе не только потому, что в очерке Ясперса определена сама суть ницшеанского письма, но и потому, что высказанное в данной работе о Ф. Ницше можно отнести и к Л.И. Шестову, к его способу выражать свои мысли. Ясперс неоднократно подчеркивает парадоксальность ницшеанского способа философствования: «Читая Ницше, мы всюду наталкиваемся на такие, по всей видимости, взаимоисключающие позиции и спрашиваем: что же он хочет сказать на самом деле?» [Ясперс, www]. Ясперс предлагает следовать за Ф. Ницше, не останавливаясь и принимая противоречия жизни [Там же]. И Ф. Ницше, и Л.И. Шестов избегают категоричности суждений, избирая скептицизм.

Л.И. Шестов, как и Ф. Ницше, боится принуждения истины, определив всеобщие и необходимые категории убеждения разума в центр нигилирования как неприменимых вымышленных фальсификаций к живому, меняющемуся миру. Вот почему истину в их текстах невозможно найти в виде четко сформулированного тезиса, требующего аргументации.

Парадоксальность мышления Ф. Ницше, антиномичность его утверждений, бесконечная диалектика ускользающих возможностей в приближении к истине, стиль ницшеанского подхода к познанию имеют отношение к стилю мышления Л.И. Шестова, который мог бы полностью воспринять следующее ницшеанское требование: «Каждый глубокий мыслитель больше боится быть понятым, чем непонятым». Мысли Ф. Ницше такого свойства, что вряд ли возможно привести их к систематизации, ибо философское событие не имеет завершения, лишь делает возможным будущее [Шестов, 2001, 125]. Л.И. Шестов провозглашает неизвестность более похожей на подлинную реальность, чем то, что доступно логическому мышлению. Он не останавливается на простой констатации неизвестного и иррационального, а полагает, что философия, будучи проявлением свободы и спонтанности, должна схватывать неизвестное в жизненных ситуациях. Экзистенциалист утверждает открытость и парадоксальность философии, которая определяется как учение о необязательных истинах.

Парадоксальность философии Л.И. Шестова состоит не просто в попытке выразить невыразимое с помощью понятий. Его философствование отличает предельная искренность, что осложняет понимание, интерпретацию его произведений. Главная трудность Ф. Ницше заключается в том, что его философское мышление состоит из множества афоризмов, заметок,

писем, очерков, стихотворений. Одну из причин хаотичности письма Ф. Ницше указывает Ясперс. Он раскрывает болезненное его состояние от резкой смены настроений, от вершин восторга к глубинам отчаяния. [Ясперс, www].

Сам Ф. Ницше неоднократно высказывался об этой особенности своих произведений. В одном из писем П. Дейссену он говорит определенно, что не пошел дальше попыток и обещаний [Там же]. Читая Ф. Ницше, нужно помнить его «вечно проблематичное бытие», не успевающее осмыслить себя, быть выраженным в дискурсивных понятиях. И только в этом случае, когда мы последуем за процессуальностью ницшевской мысли, за мощным вихрем его переживаний, за диалектикой его ухода от любой почвы, любой определенности, нам, быть может, удастся приблизиться к грани смысла, которого коснулась гениальная догадка Ф. Ницше.

Выстраивая собственный путь постижения парадоксального философствования Ф. Ницше, открыв безграничные возможности иррационализма, Л.И. Шестов уже не может подчиниться принуждающей Истине, предоставляет своему внутреннему чувству жить полноценной свободной жизнью, тем Целым, в свете которого меркнут изолированность и относительность эмпирических и рациональных истин. Л.И. Шестов оказался тем мыслителем, кто выдержал испытания ницшеанской парадоксальностью. Л.И. Шестов не только «пожелал прислушаться» к Ф. Ницше, но и отнесся к нему с глубинным пониманием и бдительностью, он вступил в ницшеанский поиск Целого, иницирующий и сопротивление отдельным высказываниям, и готовность к восприятию нового, неожиданного, внутренне изменчивого [Шестов, 2001, 98]. Не из этого ли вырастают способ философствования Л.И. Шестова как странствия по душам мыслителей и понимание философов в целом как исповедников?

Напомним, что идейное наследие Л.И. Шестова запечатлено в жанре философских своеобразных опытов «хождения по душам» известных мыслителей и библейских пророков: Авраама, Иова, Сократа, Паскаля, Кьеркегора, Ф. Ницше. Мысль Л.И. Шестова тяготеет к непосредственному самовыражению, обретает форму афоризмов, антиномических суждений. Шестовская мысль несистемна, не поддается классификации, не складывается в теоретическую конструкцию, которая содержала бы ясно различаемые онтологические или этические аспекты.

Парадоксальность познания Ф. Ницше для Л.И. Шестова – это вмещение в свой мир ницшеанского мира с обстоятельствами его жизни, болезнью и муками, радостью и разочарованиями дружбы, с лабиринтами сомнений, видениями и загадочностью мифов. Понял ли Л.И. Шестов Ф. Ницше достаточно адекватно? Можно сказать с очевидностью, что философ в первую очередь выразил главную проблему интерпретатора собственных сочинений.

Знакомство с первой философской драмой Л.И. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» выявляет, что русский философ заимствует у Ницше как критический пафос традиционной философии, так и «технику сценических приемов философских драм» [Там же, 42]. По мнению Ф. Ницше, жанром, наиболее уместным для развенчания «актерской сущности» философии, является трагикомедия масок. В сочинении «По ту сторону добра и зла» (афоризм 25) Ф. Ницше советует всем «философам и друзьям познания» надеть маску мученичества философа [Ницше, 1990, т. 1, 665]. Метод Ф. Ницше заимствует Л.И. Шестов, осуществляя шестовизацию ницшеанского способа философствования. По мнению Л.И. Шестова, философом должна быть четко представлена позиция, призывающая к «разрушению» материальности предметов. Такое разрушение позволило бы воле проявляться и действовать без вмешательства каких-либо традиционных сомнений, вызванных линейной причиной и следствием, историей, диалектикой, идеальными формами. Такая позиция, по

мнению М.Р. Хейни, позволяет Л.И. Шестову претендовать на абсолютный релятивизм.

Влияние философских идей Л.И. Шестова и Ф. Ницше на постнеклассическую философию

Философами-постструктуралистами были даны интересные оценки ницшеанского способа философствования: знание, доведенное до конца, означает незнание; философия, доведенная до конца, обозначает философию, которая «уже не является философией»; язык, наиболее выражающий, – молчание. Жиль Делез, анализируя философию Ф. Ницше как философию «критики известных ценностей», использует выражение «суверенное утверждение», т. е. ницшеанское отрицание, которое появляется в виде Силы утверждения, как неотделимое следствие утверждения и трансмутации, что все известные ценности превращает в полное уничтожение. В этом смысле разрушение есть условие созидания, отрицание обладает в нем суверенным утверждением. М. Бланшо, читая философские тексты Ф. Ницше, применяет диалектическое движение отрицания и утверждения для показа взаимосвязи между вечным возвращением и нигилизмом. По его словам, Вечное возвращение суть предел нигилизма, он является самым переворачиванием, утверждением, которое при переходе от Нет к Да опровергает его, но не делает ничего, кроме утверждения, следовательно, распространения его на все возможные утверждения. В этом аспекте образ мыслей М. Бланшо ближе к образу мыслей Ф. Ницше, Л.И. Шестова и затем Ж. Батайя, потому что у них речь идет о пересечении предела, о преступлении запретного.

Например, Ж. Батай настаивает на том, чтобы, по-ницшеански и по-шестовски, быть на пределе всего возможного. Таким образом, он предлагает фигуру Суверенного Человека, более или менее похожего на сверхчеловека Ницше, того, который совершает парадоксальный духовный и мировоззренческий прыжок над самим собой, посредством которого он переступает свои пределы.

В своей диссертации М.Р. Хейни замечает, что Ж. Деррида приводит доводы в пользу более опосредованной версии Ф. Ницше, рассуждая иначе, чем Л.И. Шестов. Понимание, которое предлагает нам Ф. Ницше, – это понимание множества точек зрения, которые действуют внутри субъекта познания и несут вперед, через посредничество разума и воли. Ф. Ницше утверждает, что воля стоит превыше всего, это что-то сложное [Haney, 1991, 78]. Интерпретация воли Л.И. Шестовым предполагает, что воля – это сложное единое целое.

Ж. Деррида видит волю Ф. Ницше как возможность присутствия, а не как философию присутствия. Как и Л.И. Шестов, он приходит к выводу о том, что Ф. Ницше стирает различие между разумом и волей, вписав одно в другое, но он не делает обе стороны образцовыми. По мнению Ж. Деррида, Ф. Ницше учит нас, что пафос играет огромную роль в этосе и влияет на нашу жизнь. Ж. Деррида считает, что дифференциация – это название, которое мы можем дать «активному», движущемуся разногласию, которое Ф. Ницше противопоставляет всей системе метафизической грамматики, где бы эта система ни управляла культурой, философией и наукой [Ibidem, 80].

По мнению М.Р. Хейни, философ Л.И. Шестов предлагает интерпретацию предмета и построения системы в целом, т. е. совместимой с систематичностью, изложенной в теории деконструкции Ж. Деррида. Действительно, Ж. Деррида выступает против рационалистического волюнтаризма и ставит под сомнение *vouloir dire* – «желание (волюнтас) сказать», «ясно и отчетливо» [Ibidem, 83].

В отличие от Ферри и Рено, которые утверждают, что постмодернистская традиция – это обреченный антигуманизм, постмодернистские рамки, предлагаемые деконструкцией, способствуют развитию волюнтаризма.

Заключение

Л.И. Шестов, человек утонченной природы, воспринимал болезненно власть необходимости над жизнью человека, которая порождала трагедии, страхи и ужасы. Развивающий ницшеанский подход к философскому познанию, философ-экзистенциалист по-прежнему влияет на пытливых исследователей, стремящихся к глубокому осмыслению человеческого бытия, особенно сейчас, в сложную эпоху мировоззренческого кризиса, и тем самым находит свою значительную нишу в истории философии.

Анализируя и интерпретируя по-своему философский метод Ницше, Л.И. Шестов опирается на специфику и последовательность его мировоззренческих приоритетов, на произвольность и необычность толкований им произведений других авторов. Особенностью мышления Л.И. Шестова является личное видение экзистенциальной истины, которое определило его философские мировоззрение, стремление к пониманию мира без помощи разума.

Исследование показало, что оба мыслителя стремились понять, в чем заключается смысл человеческой жизни. Философская мысль Ф. Ницше и Л.И. Шестова – это непосредственное самовыражение, которому свойственны несистемность, антиномичность, афористичность, неразличимость онтологических аспектов.

В современной западной интерпретации ницшеанский способ философствования Л.И. Шестова определился как диалектическое движение отрицания и утверждения, взаимосвязь между вечным возвращением и нигилизмом, бытование на пределе всего возможного.

Библиография

1. Апрелева В.А. Бог рассудка против живого бога в философии Иммануила Канта и Льва Шестова // Религиоведение. 2012. № 3. С. 105-116.
2. Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. URL: https://imwerden.de/pdf/baranova-shestova_zhizn_shestova_tom1_1983__ocr.pdf
3. Иванов-Разумник Р.В. О смысле жизни: Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. СПб., 1910. 310 с.
4. Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствования по душам», философия. М., 2005. 307 с.
5. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 1. 830 с.
6. Синеокая Ю.В. В мире нет ничего невозможного? (Л. Шестов о философии Ф. Ницше) // Фридрих Ницше и философия в России. СПб., 1999. URL: <http://ligis.ru/librari/2399.htm>
7. Шестов Л.И. Философия трагедии. М.: Фолио, 2001. 475 с.
8. Ясперс К. Ницше и христианство. URL: <https://nietzsche.ru/look/xxa/nietzsche-hrist/>
9. Haney M.R. The return of the subject: an articulation of the subject in a deconstructive framework. American University, 1991.
10. Nietzsche F. Beyond good and evil: prelude to a philosophy of the future. Vintage Books, 1966. 256 p.

The paradoxicality of L.I. Shestov's philosophical knowledge and the shestovization of F. Nietzsche's thinking

Viktoriya A. Lez'er

Doctor of Philosophy,
Professor at the Department of the humanities and technologies,
Tyumen Industrial University,
625000, 38 Volodarskogo st., Tyumen, Russian Federation;
e-mail: vika_64@list.ru

Al'bina R. Ishniyazova

Senior Lecturer at the Department of economics, management and law,
Branch of the South Ural State University in Nizhnevartovsk,
628616, 9 Mira st., Nizhnevartovsk, Russian Federation;
e-mail: econ3812@gmail.com

Abstract

The article deals with the paradoxicality of L.I. Shestov's philosophical knowledge and the shestovization of F. Nietzsche's thinking. It aims to identify the specific features of the philosophical knowledge of L.I. Shestov and the peculiarities of the shestovization of F. Nietzsche's thinking, as well as to determine the nature of the interpretations of Nietzsche's and Shestov's irrational knowledge in Western poststructuralism. The scientific novelty consists in the fact that the article defines the features of the philosophical method of F. Nietzsche as the dominant ideological prerequisite for the irrational knowledge of L.I. Shestov, reveals the specifics of the interpretation of Nietzsche's ideas of about the role of philosophy and about the truth by L.I. Shestov, and shows the poststructuralists' assessments of the paradoxical knowledge of L.I. Shestov and Nietzsche's method as ignorance. The authors of the article point out the general and the special, which brought the philosophical worldviews of L.I. Shestov and F. Nietzsche closer. The results of the research demonstrate that the concepts of understanding the way of L.I. Shestov's philosophizing in modern Western thought are defined as knowledge brought to the end, meaning ignorance as philosophy that "is no longer philosophy", as the language that mostly expresses silence.

For citation

Lez'er V.A., Ishniyazova A.R. (2021) Paradoxal'nost' filosofskogo poznaniya L.I. Shestova i shestovizatsiya myshleniya F. Nitshe [The paradoxicality of L.I. Shestov's philosophical knowledge and the shestovization of F. Nietzsche's thinking]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 55-64. DOI: 10.34670/AR.2021.43.73.007

Keywords

Existentialism, irrationalism, philosophy of life, poststructuralism, creative will, awakening of the truth, non-systemicity.

References

1. Apreleva V.A. (2012) Bog rassudka protiv zhivogo boga v filosofii Immanuila Kanta i L'va Shestova [The god of reason versus the living god in the philosophy of Immanuel Kant and Lev Shestov]. *Religiovedenie* [Study of religion], 3, pp. 105-116.
2. Baranova-Shestova N.L. (1983) *Zhizn' L'va Shestova* [The life of Lev Shestov], Vol. 1. Paris: La Presse Libre. Available at: https://imwerden.de/pdf/baranova-shestova_zhizn_shestova_tom1_1983__ocr.pdf [Accessed 09/04/21].
3. Haney M.R. (1991) *The return of the subject: an articulation of the subject in a deconstructive framework*. American University.
4. Ivanov-Razumnik R.V. (1910) *O smysle zhizni: F. Sologub, L. Andreev, L. Shestov* [On the meaning of life: F. Sologub, L. Andreev, L. Shestov.]. St. Petersburg.
5. Jaspers K. (1938) *Nietzsche und das Christentum*. Hameln. (Russ. ed. : Jaspers K. *Nitsche i khristianstvo*. Available at: <https://nietzsche.ru/look/xxa/nietzsche-hrist/> [Accessed 09/04/21].)
6. Kurabtsev V.L. (2005) *Miry svobody i chudes L'va Shestova: zhizn' myslitelya, "stranstvovaniya po dusham", filosofiya* [The worlds of freedom and miracles by Lev Shestov: the life of the thinker, wandering through souls, philosophy]. Moscow.
7. Nietzsche F. (1966) *Beyond good and evil: prelude to a philosophy of the future*. Vintage Books.
8. Nietzsche F. (1990) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vols.], Vol. 1. Moscow.
9. Shestov L.I. (2001) *Filosofiya tragedii* [The philosophy of tragedy]. Moscow: Folio Publ.
10. Sineokaya Yu.V. (1999) V mire net nichego nevozmozhnogo? (L. Shestov o filosofii F. Nitsche) [Is nothing impossible in the world? (L. Shestov on the philosophy of F. Nietzsche)]. In: *Fridrikh Nitsche i filosofiya v Rossii* [Friedrich Nietzsche and philosophy in Russia]. St. Petersburg. Available at: <http://ligis.ru/librari/2399.htm> [Accessed 09/04/21].

УДК 740

DOI: 10.34670/AR.2021.82.72.008

**Символический подход к проблеме мифотворчества в философии
А.Ф. Лосева (к 130 – летию со дня рождения)**

Коваленко Наталья Геннадьевна

Кандидат философских наук, доцент,
Санкт-Петербургский Государственный Аграрный Университет
196600, Российская Федерация, Санкт-Петербург,
Пушкин, Петербургское шоссе, 2, лит. А
e-mail: nataly6707@mail.ru

Аннотация

Данная работа посвящена анализу символического подхода к проблеме мифотворчества, который реализовал в своем философском творчестве крупнейший деятель культуры «серебряного» века А.Ф. Лосев. Миф, согласно Лосеву, реализует в себе ценностное мироотношение человека к социуму и природе, но при этом последнее выходит далеко за рамки мифа. Объясняется это тем, что мироотношение также проявляется в искусстве, религии, других формах духовной культуры. Мифология равнозначно присутствует как в искусстве, так и в вероучительных началах. Акцентируется внимание на том, что оценочность характерна для любой религиозной формы, тесно взаимосвязанной с мифологией и процессом мифотворчества. Миф, включаясь в искусство, религию и социальный быт способствует активизации их ценностно-оценочных возможностей, так же, как и искусство, входя в ткань мифа, активизирует в последнем ценностно-оценочные потенции.

Для цитирования в научных исследованиях

Коваленко Н.Г. Символический подход к проблеме мифотворчества в философии А.Ф. Лосева (к 130 – летию со дня рождения) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 65-75. DOI: 10.34670/AR.2021.82.72.008

Ключевые слова

Серебряный век русской культуры, символизм, миф, мифотворчество, первосущность, имяславие.

Введение

Приближается одна из значимых дат в истории отечественной философии – 130 – летний юбилей Алексея Федоровича Лосева, замечательного и оригинального философа, педагога, антиковеда, человека, завершившего в своем литературном творчестве традиции русской культуры «серебряного века». В исследовательской литературе еще не утвердилось единое понимание временных границ эпохи «серебряный век». Для нас начало этого периода отечественной культуры связано с творчеством Л.Н. Толстого, его художественной литературы общепризнанного мирового уровня, но и произведениями публицистической направленности: религиозно-реформаторского характера, социально-философского значения, педагогическими работами. В качестве примера мы могли бы назвать его работу – изречения «Путь жизни» [Толстой, 1989], фактически завершившую литературный массив Толстого (полное академическое собрание сочинений писателя составило 90 томов).

Становление культуры и философии «Серебряного века» датируется началом XX века. Именно в этот период, как отмечают современные культурологи, метафизический проект России, сочетание её идеалов нашли отражение на языке посредством концептов, которые сформированы были в отечественной философии Серебряного века [Копцева, 2014]. Одной из подобных концепций выступает учение символизма. Под символизмом принято понимать не только направление в русской художественной культуре, но и комплекс методов философского подхода к осмыслению феноменов культуры. В творчестве А.Ф. Лосева символизм стал одним из ключевых компонентов его философской доктрины.

Теория мифологии А.Ф. Лосева

В пределах собственной символической философии Лосевым была выдвинута своя теория мифологии, логическим завершением которой является понятие «абсолютной мифологии». Под «абсолютной мифологией» принято понимать особую категорию в учении отечественного философа, которая развивается Лосевым из богословских резервов имяславия. Это представляемое возможным, однако исторически нереализованное символическое отражение сути христианства с учетом мифологической системы.

С точки зрения Лосева, историческая относительность, которая отражена абсолютной мифологией, способна и может быть преодолена. Необходимо несколько уровней дешифровки абсолютной мифологии. Первым её уровнем является философско-диалектический. Он отражает внешнюю структуру абсолютной мифологии. Следующие этапы куда более определенные: их ключевая задача состоит в отражении развернутого смыслового и жизненного наполнения. Предварительное философско-диалектическое построение дискурсивной структуры абсолютной мифологии, по мнению Лосева, осуществляется за счет магических имен (прасимволов Первосущности согласно имяславия), которыми выступают непосредственно сами диалектические категории. Правильное построение системы указанных категорий, в свою очередь гарантирует верное формирование структуры абсолютной мифологии.

Первый элемент в отмеченных диалектических парах является прасимвольным и первосущностным. Второй элемент данных соответствий, с точки зрения Лосева, отражает непосредственный смысл нисходящих компонент. Следовательно, диалектический метод выступает основой расшифровки символов Первосущности. Однако диалектика, рассматриваемая в качестве чистого мышления, по Лосеву, не может быть осуществима, любое

диалектическое формирование обладает собственной мифологической основой и может отличаться. Первомиф составляет основу «абсолютной диалектики». Последнюю Лосев просматривает непосредственно в факте существования диалектических структур в виде магических имен [Лосев, 2001]. Если убрать доктрину имяславия, то характерная для христианства картина мира сразу же разрушается. Как утверждает Лосев, православие включает в себя имяславие, являющееся ничем иным как сочетанием первичного мифа и символа.

Экзистенциальная сущность мифа, по мнению польско-американского культуролога Бронислава Малиновского, «это не история, которую рассказывают, а реальность, которой живут» [Малиновский, 2004]. Он объясняет такую точку зрения тем, что в мифе все грани, которые существуют между субъективным и объективным, весьма размыты. Миф не знает таких противоречий, поскольку предписывает людям требования и ценности. Ключевой характеристикой мифа является побуждение к выполнению того или иного действия, в этом проявляется деятельностная сущность мифотворчества. Одновременно миф выступает не только способом формирования реальности, но и одним из средств социализации, т.е. включения индивида в социокультурную реальность.

Концепция мифологического в трактовке Лосева, ключевой функцией которого исследователь указывает общественно-практическую деятельность, является диалектическим постижением мира [Лосев, 1993]. Как отмечает Лосев, древняя мифология, умирая, не прекращает свое существования и по-прежнему продолжает выполнять одну из важнейших функций. Неоспоримым остается и тот факт, что категория античных мифологических сюжетов и на сегодняшний день выступает неисчерпаемым фундаментом для сферы искусства и литературы. Также мифотворчество является неотъемлемым элементом современной идеологии, одним из важнейших компонентов прафилософского знания. Как отмечал Лосев, отечественная самобытная философия представляет борьбу между абстрактным *ratio* западноевропейского характера и восточно-христианским, а также выступает беспрестанным, периодически изменяя одну ступень на другую, более высокого уровня, за счет постижения иррациональных и малоизведанных глубин космоса живым разумом [Лосев, 1991].

Диалектика мифа

Слово «миф» пришло в наш язык от древних греков и в переводе с их языка означает «рассказ», «предание». Понятие «мифология» включает в себя не только собрание мифов, но и науку, которая излагает эти мифы. Термин «миф» имеет множество различных значений. В области гуманитарного знания данный термин получил широкое применение в самых разных случаях. Например, он может использоваться для обозначения лжи и ложной пропаганды, условности и т.д. [Мелетинский, 1971] Лосев выдвигает собственную типологию философских школ и разделов, которые занимаются исследованием мифа. Так, по его мнению, типология философских школ должна включать в себя структуралистскую, психологическую, психоаналитическую, культурно-историческую и символистскую типологии. При этом исследователь подчеркивал, что каждая из них может иметь разные модификации и соответствующие методологические основания. По мнению Лосева, западные мифологические теории нашего времени основываются только лишь на логических и психологических сведениях истории человеческого сознания, в результате чего мифология освещает не только тончайшие, но и высокоинтеллектуальные явления, чего она не делала в древние времена. В связи с этим, данные теории носят зачастую абстрактный, а в некоторых случаях и антиисторический

характер [Хоружий, 1964].

В работе «Диалектика мифа» Лосев рассматривает сформировавшееся отношение к мифу в качестве одной из малоисследованных сфер человеческого сознания, изучением которой занимались теологи или этнологи. В данном случае мифология характеризовалась через сопоставление мифа с религией, философией и наукой. Такие исследования не дали возможности мифологической науке стать диалектической. Формулируя собственную точку зрения, Лосев отмечает, что особый интерес для него представляет именно диалектика мифа [Хоружий, 1990]. «Диалектика мифа», как отмечает С.С. Хоружий, обладает двойной композицией. Он утверждает, что «диалектика мифа» отличается тем, что в ней четко поставлена задача о том, как сформировать концепцию мифа. Кроме этого, философ обличает мифы и догмы социального характера, сформировавшиеся в советской России, официальным атеизмом и материализмом [Хоружий, 1992].

Концепция мифа Лосевым формируется двумя путями. Так, русский философ и культуролог, с одной стороны, указывает на противоположность мифа вымыслу, науке, аллегории, догмату и т.д. Такой способ определения через отрицание берет свое начало, как отмечает Хоружий, от средневековой традиции отрицательного богословия. Вместе с тем Лосев использует катафатический (положительный) метод, который предполагает определение мифа посредством отождествления его с символом [Хоружий, 1992].

Указывая на ряд аргументов в интерпретации мифа посредством отрицания, противопоставления с иными понятиями и характеризующими ими реалиями, Лосев отмечает 5 тезисов, поэтапно конкретизирующих понятие мифа:

- 1) Миф не является выдумкой, фантастическим вымыслом, а представляет собой диалектически значимую категорию сознания и бытия человека в целом.
- 2) Миф не является бытием идеальным, но выступает вещественной реальностью.
- 3) Миф не может рассматриваться в качестве научного построения, его целесообразно рассматривать в качестве живого субъект-объективного взаимодействия.
- 4) Миф является метафизическим построением, но это также фактически создаваемая действительность, которая при этом выступает отрешенной от простого течения явлений и, следовательно, включает в себя разную степень отрешенности.
- 5) Миф, будучи символом, может включать в себя схематические и жизненно-символические слои.

Подводя итог данным суждениям, Лосев подчеркивает, что миф – это бытие личностное или, скорее, его образ, индивидуальная форма, лик личности [Лосев, 1990].

Подобнейшим образом Лосев проводит анализ дефиниции «миф» с точки зрения его положительных качеств. Миф во всех случаях является словом, поскольку слово является одним из эффективных способов самоорганизации индивида, формой его исторического бытия. Миф, указывает он, чудо, завершенная формула, которая охватывает все мыслимые антиномии и антитезы. В конце анализа мифа как феномена философ приводит окончательную диалектическую формулу. Основаниями данной формулы выступают 4 элемента. К числу таковых Лосев относит личность, историю, чудо, слово.

Как уже говорилось выше, Лосев указывает на существование двух типов мифологии: абсолютной и относительной. С точки зрения исследователя, под абсолютной мифологией необходимо понимать персонализм, креационизм, символизм и тому подобное. Как отмечает Лосев, существует некоторая форма сочетания дефиниций вечности, бесконечного предела, сознания и субъекта, то есть дефиниция Бога берет свои истоки в мифологии с простой

диалектической необходимостью [Лосев, 1990].

Оценивая теоретическую точку зрения Лосева в области «Диалектики мифа», исследователь С.С. Хоружий указывает на то, что Лосев отходит в своем мнении от ортодоксального символизма и придерживается направления православного персонализма. Он пишет: «Сложным и кружным способом, через теорию мифа, через многие древние и новые философии, мысль Лосева прокладывает путь возвращения к собственным духовным истокам, к православному умозрению и философской традиции Соловьева» [Хоружий, 1992].

Логика мифа может быть отражена по 2-м направлениям: дешифровки и перевода на понятный язык информации, скрывающейся в характерных для мифов ситуациях и анализе самой методики расшифровки. Указанный ряд проблем был решен Лосевым в его трудах 50-60-х гг. XX века. Но характеристика самой логики мифа, с нашей точки зрения, требует интерпретации данного явления через определение наиболее значимых качеств и социальных функций. Как отмечал Лосев, мифология является фантастическим отражением реальности, которое появилось в результате одушевления окружающего мира в древнем сознании [Ильичёв, Федосеев, Ковалёв, Панов, 1983]. Если сопоставить мифы разных этносов, то очевидным становится наличие определенной категории сюжетов древней мифологии. В широком понимании это космогонические, антропогонические и эсхатологические мифы, которые имеют непосредственное отношение к мировоззрению. Вместе с ними, считаем мы, целесообразно выделить и ряд других мифов, в частности тотемистические мифы, миф о великом потопе и другие.

Свои корни мифология берет в фантастическом переносе этнокультурных отношений на окружающий мир. В таком случае все предметы окружающего нас мира становятся одушевленными. Это олицетворение окружающей среды дублирует такие отношения не в буквальном смысле, а в обобщенном. Обобщения в мифологии, как правило, имеют вид мифологем – специфического образа-понятия. Такой образ символизирует целостность общества и природы. Кроме того, такая мифологема включает в себя действительные социальные отношения, проявляющиеся в мифе метафорически [Кессиди, 2003].

Синкретизм мифологического понимания берет свое начало от отождествления явления и концепции, целостного и части [Каган, 1998]. Как считает Лосев, мифологическая фантазия предусматривает субстанциальное тождество концепции и предмета. В области мифосознания явление не может существовать обособленно от определения, объективная значимость вещей сочетается с субъективным контекстом, материальное проникает в идеальное, и наоборот. В последнем случае идеальное ведет себя таким же образом, как и материальное. Всякая действительность, как, в частности и любое практическое действие, обладает некоторым мистицизмом. В связи с этим, миф в любом случае является симбиозом позитивного и иллюзорного познания. С точки зрения Лосева, характерным для мифологического сознания является «оборотническая логика». Следовательно, любой предмет для подобного сознания может уметь трансформироваться в любой иной предмет, и каждый предмет может быть наделен качествами и потенциалом любого иного предмета. То есть, всеобщее универсальное оборотничество представляет собой логический способ подобного мышления [Лосев, 1957].

В другой работе Лосева – «История античной эстетики», также уделяется внимание синкретизму мифологической проблематике. Например, рассматривая мифологию Платона, ученый отмечает, что человек не должен клеветать на него в том смысле, что он просто занимался изучением этнической мифологии. Однако дело именно и заключается в том, что древнегреческий философ Платон изредка упоминает о почтении к мифам и только на базе

критики классической мифологии им была сформирована своя мифология, которую Лосев именуется трансцендентальной. Мифология, по сути, не представляла значимости для философской эстетики древнегреческого философа. Он не отвергал богов классической мифологии, но при этом требовал философской очистки от материального (вещественного), что накопилось в данной области за многие столетия. Сам Платон не представляет собственных интерпретаций мифа, он обходится общим пониманием мифа как «рассказ» или «предание», мифы, которые излагаются в трудах Платона, в основном представлены в виде поэтического украшения, интуитивно понятного для аудитории объяснения. Однако аллегориями подобного рода мифы весьма сложно назвать, так как картины, которые в них отражены, очень близки к буквальному изложению, а не переносному. В связи с этим, их можно рассматривать в качестве глубоких символов, которые порой весьма сложно отделить от объективно-онтологических рассуждений [Лосев, 1969].

О символическом и его непосредственной значимости в идеализме древнегреческого философа и мыслителя Платона имеется специальная литература [Мочалова, 2014]. С точки зрения Лосева, символ осуществляет свой переход в миф при помощи демиургической силы имени. Также философ отмечал, что мифический момент имени выступает вершиной его диалектической зрелости. С иной точки зрения, суть имени заключается только в собственных энергиях. Лосев разделяет эйдетическую предметность имени на 5 отдельных форм, а именно:

- схему;
- эйдос;
- топос;
- символ;
- миф.

Первые 4 из них автор определяет как лики сущности, отличающиеся по степени именитства. Лосев считает, что именем сущности, прежде всего, является стихия и сила, которые создают данные лики сущности. Что же касается мифа в имени, то в этом случае он представляет его статистически созерцаемую предметность, поскольку только в мифе индивид всецело знает другого индивида. И поэтому каждое слово в этом случае будет волшебным. Лосев также отмечает, что имя по собственной энергии можно считать мифологичным, магичным. Он указывал, что имя является умно-сущностной энергией, или энергией того апофатического истока истинной сути, где еще отсутствует всякое разделение, и где все это сочетается в одном месте, то есть имя является мистической церковью [Лосев, 1990].

Формулируя определение мифа и мифотворчества, Лосев придерживался точки зрения, что миф не может рассматриваться в качестве поэтического произведения, однако его отрешенность является возведением обособленных и абстрактно-выделенных предметов в интуитивно-инстинктивную и примитивно-биологически относящуюся друг к другу с человеческим субъектом область, где они сочетаются в одно единое, органически соединившееся целое [Лосев, 1991].

Также под мифом может пониматься энергичное самоутверждение индивида вне зависимо от того, каким является взаимоотношение вечности и времени. Именно это энергичное самоутверждение и выступает историческим становлением. Миф есть личностное бытие, которое было дано исторически.

Под словом целесообразно понимать орган самоорганизации личности, или, как его еще называют, чудо. Мифическое сознание индивида знает и созерцает чудо как один из символов. Как считает Лосев, все на свете может быть охарактеризовано как чудо, если только подобные

предметы и события интерпретировать со стороны блаженно-личностного самоутверждения [Лосев, 1991]. Следовательно, Лосев просматривает в символе мифа волшебное, то есть преобразующее мир, имя. Миф является чем-то особенным, реальным. Миф, не может быть сведен к какому-то конкретному элементу (психическому, поэтико-художественному, религиозному и т.д.), поскольку они являются именами таких смыслов, понять которые можно лишь основываясь на философских системах. Сам же миф не может быть присоединен ни к одному из указанных выше элементов. Объясняется этот факт тем, что миф есть то, что обуславливает возможность реализоваться их смыслом, он выступает недифференцированным отношением опыта окружающего мира к опыту личностному. Концепция мифа, предложенная Лосевым, является продолжением издавна сформировавшихся традиций литературы «Серебряного века» России, отечественного авангарда начала XX столетия.

Лосев нередко повторяет слова, которые в свое время были сказаны Марксом о культуре греческого народа как «детстве человечества» [Маркс, 1975]. Однако говорит он о таком детстве далеко не в хронологическом смысле, а в типологическом смысле сходства мироощущения древнегреческого народа и существующих во все времена детей человека. Ключевая суть подобного сходства заключается, конечно же, в мифологии, которая и преобразует окружающий нас мир в землю, которая наполнена «обыкновенными чудесами». Лосев не сторонник того, что мифы рассматривать в качестве символов или аллегорий. Объясняет он такую точку зрения тем, что и то, и другое не наделено чувственной жизненной наполненностью. Например, если лишить богов Олимпа их телесности и возможности быть пристрастными, оставив им лишь право представлять те или иные силы мира, то они станут безжизненными театральными персонажами. Именно это и обусловило то, что Лосев еще много лет назад выбрал собственный путь интерпретации мифов. Ученый отдавал предпочтение исследованию мифа только с точки зрения самого мифа. В одной из своих работ «Знак. Символ. Миф» (1982) исследователь указывает на то, что все условно определенное в аллегории, метафоре и символе, преобразуется в миф реальностью в прямом смысле слова [Лосев, 1982]. Когда древний грек придерживался мнения, что солнце является живым существом – бог Гелиос, который передвигается по небу при помощи огненной колесницы, то это была далекое не метафора, а миф. Согласно данному мифу, формировалось поведение греков в те далекие времена.

В первобытном сознании человека восприятие и волевой импульс соединены в единое. У современного человека указанные психологические акты в большей мере дифференцированы, а миф для них – это состояние духа, которое обеспечивает их объединение. Миф представляет собой не образ сознания, а непосредственно образ действия. Еще одним не менее важным моментом с нашей точки зрения является то, что человеческое мышление носит бессознательный характер. Так, Леви-Стросс удачно сопоставил миф с музыкой, придерживаясь мнения, что это что-то среднее между музыкой и правильной речью, проходящее «за рамками сознательного восприятия» [Леви-Стросс, 1970].

Формулировка, предложенная Лосевым в понимании мифа, – «отрешенность от смысла». По его мнению, овладение смыслом подразумевает разрушение мифа или ослабление его основы. Психоанализ – это развенчание невроза. Как отмечает Юнг в одном из своих трудов, коллективное бессознательное не несет в себе ничего мистического, поскольку это всего лишь одна из отраслей науки. «Хотя ребенок рождается, не обладая сознанием, его мозг – не «табула раса» у него есть своя история. Он развивался на протяжении миллионов лет и воспроизводит историю, результатом которой является... Подобно тому, как мы обладаем одинаковой телесной структурой – двумя глазами, двумя ушами, одним сердцем и т.д., мы обладаем и внутри

определенным сходством, мы все не индивидуальны, мы едины» [Jung, 1975]. Однако все люди отличаются друг от друга. Они едины только лишь в архетипе, но при этом различны в мифе. Отсюда и вытекает синкретизм мифологического.

В области мифологии воедино слиты магический ритуал и естественный поступок. Миф является чудом, которое одинаково в порядке вещей. Именно поэтому миф для Лосева, как символ, выступает одной из наиболее значимых категорий.

Что касается художественной литературы, то в данной области личностный миф может создаваться базе следующего ряда моделей:

- рационалистических («Федра» Расина);
- бытовых (повествование о посмертных подвигах Башмачкина в «Шинели» Гоголя);
- индивидуалистических (герои Байрона в «Манфреде»);
- моралистических («Портрет Дориана Грея»);
- социально-исторических (например, в «Орестее» Эсхила: Аполлон – представитель патриархата, Эринии – матриархата);
- космологических («Божественная комедия» Данте).

Именно так выглядит общая концепция поэтического образа, которая согласно Лосеву, очень сильно отличается от литературоведческих вариаций.

В предложенной Лосевым теории все совершенно иначе. Так, метафоры имеют свое отдельное место, а поэтика уже на протяжении длительного периода времени не знает, что делать с мифом. В мифографических и мифологических исследованиях миф следует своим индивидуальным путем, а поэзия – своим. И данные пути практически не пересекаются друг с другом. Особое внимание, отметим мы, Лосев уделял концепции мифа и символа. Если говорить о последнем, то необходимо подчеркнуть, что проблематика трудов Лосева заключается в живописности поэтического образа и идее преобразования символа в мифотворчество. Эти концепции были выстроены Лосевым на основании трудов Вячеслава Иванова, поэта и теоретика, который исследовал живописность поэзии в своем труде «Мысли о символизме». Как писал Вячеслав Иванов, «если я, поэт, умею живописать словом – живописать так, что воображение слушателя воспроизводит изображенное мною с отчетливой наглядностью виденного, и вещи, мною названные, представляются его душе осязательно-выпуклыми и жизненно-красочными, оттененными или осиянными, движущимися или застылыми, сообразно природе их зрительного явления» [Иванов, 1994].

Заключение

В качестве выводов отметим, что, что во – первых, концепция мифологического Лосева, ключевой функцией которого исследователь указывает общественно-практическую деятельность, является диалектическое постижение мира. Древняя мифология, умирая, не прекращает свое существования и по-прежнему продолжает выполнять одну из важнейших функций. Неоспоримым остается и тот факт, что категория античных мифологических сюжетов и на сегодняшний день выступает фундаментом для сферы искусства и литературы, а мифотворчество выступает неотъемлемым элементом современной идеологии, одним из важнейших компонентов прафилософского знания.

Во – вторых, миф, согласно Лосеву, реализует в себе ценностное мироотношение, но при этом последнее выходит далеко за рамки мифа. Объясняется это тем, что мироотношение также свойственно искусству, даже несмотря на то, что мифология присутствует одинаково как

в искусстве, так и в художественном начале. Также стоит отметить, что оценочность характерна и религии, тесно взаимосвязанной с мифологией. Миф, включаясь в искусство, религию и быт способствует активизации их ценностно-оценочных возможностей, как и искусство, проникая в миф, активизирует в последнем ценностно-оценочные потенции.

Библиография

1. Иванов В. Мысли о символизме // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. – 428 с.
2. Каган, М.С. Философия культуры – СПб.: Издательство "Лань", 1998. – 448 с.
3. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. – СПб., Алетейя, 2003. – 360 с.
4. Копцева Н.П. Некоторые концепты социальных идеалов русской философии Серебряного века // Философская мысль. -2014. -№3. – С.47. Электронный ресурс: DOI:10.7256/2306-0174. 2014.3.11325 URL:https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=11325 (дата обращения 01.01.2021)
5. Леви-Стросс К. Структура мифа // Вопросы философии. 1970, №7, С.152 – 164
6. Лосев А. Ф. Мифология / Философская энциклопедия. – М.: Сов. энциклопедия, 1964. Т. 3. – 458 с.
7. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. / Сост. подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
8. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии М., 1957. – 620 с.
9. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. М., 1982. – 480 с.
10. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – 665 с.
11. Лосев А.Ф. История античной эстетики (в 8 томах). Т.2. Софисты. Сократ. Платон. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. – 846 с.
12. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: «Мысль», 1993. – 959 с.
13. Лосев А.Ф. Русская философия / Русская философия. А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, А.Ф. Лосев, Г.Г. Шпет. – Свердловск, 1991. – 591, [2] с.
14. Лосев А.Ф. Самое само. – М.: «ЭКСМО - Пресс», 1999. – 1022 с.
15. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 464 с.
16. Малиновский Б. Научная теория культуры / Бронислав Малиновский; Пер. с англ. И. В. Утехина; сост. и вступ. ст. А. К. Байбурина. 2-е изд., испр. – М.: ОГИ, 2005. – 184 с.
17. Малиновский Б. Научные принципы и методы исследования культурного изменения // Антология исследований культуры. Т. 1, СПб., 1997. – 728 с.
18. Маркс, К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. М.: Изд-во политич. литературы, 1975. - Т. 40. - С. 147 - 223.
19. Мелетинский Е.М. Мифологические теории XX века на Западе // Вопросы философии, 1971. – С.165.
20. Мифология / Е.М. Мелетинский. Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983. https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/735
21. Мочалова И.Н. Критика теории идей в Ранней Академии // АКАДНМЕИА: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1. СПб., 1997. – 304 с.
22. Мочалова И.Н. Учение Платона об идеях в контексте раннеакадемических дискуссий В сборнике: ПЛАТОНОВСКИЙ СБОРНИК. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Российский государственный гуманитарный университет; Русская христианская гуманитарная академия. М. – СПб., Т. 14, 2013. С. 207-231
23. Толстой Л.Н. Путь жизни / Педагогические сочинения. – М.: Педагогика, 1989. – 545 с.
24. Хоружий С.С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992. №10. С.138.
25. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. – 448 с.
26. Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии / С.С. Хоружий. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
27. Хоружий С.С.. После перерыва. Пути русской философии // <https://zrenielib.ru/docs/index-11774.html?page=2>
28. Jung C.G. Über Grundlagen der analytischen Psychologie. Frankfurt , 1975. S.169

Symbolic approach to the problem of myth-creating in philosophy A.F. Loseva (to the 130th anniversary of his birth)

Natal'ya G. Kovalenko

PhD Philosophy, Associate professor,
St. Petersburg State Agrarian University,
196600, 2, lit. A Petersburg highway, St. Petersburg,
Pushkin, Russian Federation;
e-mail: nataly6707@mail.ru

Abstract

This work is devoted to the analysis of a symbolic approach to the problem of myth-making, which implemented in his philosophical work the largest cultural worker of the "silver" century A.F. Losev. The myth, according to the Losev, implements the value peacefulness of a person to society and nature, but at the same time, the latter comes far beyond the scope of the myth. This is explained by the fact that the peacefulness is also manifested in art, religion, and other forms of spiritual culture. Mythology is equally present both in art and in religious principles. The attention is focused on the fact that the evaluation is characteristic of any religious form, closely interconnected with the mythology and the process of myth-making. The myth, including art, religion and social life contributes to the intensification of their value-estimated opportunities, as well as art, entering the tissue of myth, activates in the last value-estimated potency in the latter.

For citation

Kovalenko N.G. (2021) Simvolicheskii podkhod k probleme mifotvorchestva v filosofii A.F. Loseva (k 130 – letiyu so dnya rozhdeniya) [Symbolic approach to the problem of myth-creating in philosophy A.F. Loseva (to the 130th anniversary of his birth)]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 65-75. DOI: 10.34670/AR.2021.82.72.008

Key words

Silver age of Russian culture, symbolism, myth, mythology, primacy, imaging

References

1. Ivanov V. Thoughts about symbolism // Ivanov V. Native and universal. M., 1994. 428 p.
2. Kagan, M.S. Philosophy of Culture - St. Petersburg: Publishing House "Lan", 1998. 448 p.
3. Cassidy F.H. From Myth to Logos: The Formation of Greek Philosophy. - SPb., Aleteya, 2003. 360 p.
4. Koptseva N.P. Some concepts of social ideals of Russian philosophy of the Silver Age // Philosophical Thought. -2014. -Number 3. - P.47. Electronic resource: DOI: 10.7256 / 2306-0174. 2014.3,11325 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=11325 (date of access 01.01.2021)
5. Levi-Strauss K. The structure of the myth // Problems of Philosophy. 1970, №7, pp. 152 - 164
6. Losev A.F. Mythology / Philosophical Encyclopedia. - M.: Sov. encyclopedia, 1964. T. 3. 458 p.
7. Losev A.F. Dialectics of myth. / Comp. prep. text, total. ed. A.A. Takho-Godi, V.P. Troitsky. - M: Thought, 2001. 558 p.
8. Losev A.F. Ancient mythology in its historical development M., 1957. 620 p.
9. Losev A.F. Sign. Symbol. Myth: Works on linguistics. M., 1982. 480 p.
10. Losev A.F. From early works. - M., 1990. 665 p.
11. Losev A.F. History of Ancient Aesthetics (in 8 volumes). T.2. Sophists. Socrates. Plato. Moscow: AST Publishing

- House LLC; Kharkov: Folio, 2000. 846 p.
12. Losev A.F. Essays on ancient symbolism and mythology. - M.: "Mysl", 1993. 959 p.
 13. Losev A.F. Russian philosophy / Russian philosophy. A.I. Vvedensky, E.L. Radlov, A.F. Losev, G.G. Shpet. - Sverdlovsk, 1991. 591, [2] p.
 14. Losev A.F. The very thing. - M.: "EKSMO - Press", 1999. 1022 p.
 15. Malinovsky B. Selected: Dynamics of culture. - M.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2015. 464 p.
 16. Malinovsky B. Scientific theory of culture / Bronislav Malinovsky; Per. from English I. V. Utekhina; comp. and entered. Art. A K Bayburin. 2nd ed., ev. - M.: OGI, 2005. 184 p.
 17. Malinovskiy B. Scientific principles and methods of studying cultural change // Anthology of culture research. T. 1, St. Petersburg, 1997. 728 p.
 18. Marx, K. Difference between natural philosophy of Democritus and natural philosophy of Epicurus / K. Marx, F. Engels // Works. M.: Publishing house of political. Literature, 1975. - T. 40. - pp. 147 - 223.
 19. Meletinsky E.M. Mythological theories of the twentieth century in the West // Problems of Philosophy, 1971. - P. 165.
 20. Mythology / E.M. Meletinsky. Philosophical Encyclopedic Dictionary. - M.: Soviet encyclopedia. Ch. edited by L. F. Ilyichev, P. N. Fedoseev, S. M. Kovalev, V. G. Panov. 1983. https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/735
 21. Mochalova I.N. Criticism of the theory of ideas in the Early Academy // AKADNMEIA: Materials and research on the history of Platonism. Issue 1. SPb., 1997.
 22. Mochalova I.N. Plato's doctrine of ideas in the context of early academic discussions in the collection: PLATONOVSKIY Sbornik. Appendix to the Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy. Russian State University for the Humanities; Russian Christian Academy for the Humanities. SPb, 2014. pp. 203-207
 23. Tolstoy L.N. The Way of Life / Pedagogical Writings. - M.: Pedagogika, 1989. 545 p.
 24. Khoruzhy S.S. Rearguard action. The thought and myth of Alexei Losev // Problems of Philosophy. 1992. No. 10. P.138.
 25. Khoruzhy S.S. Experiments from the Russian spiritual tradition. M.: Parade, 2005. 448 p.
 26. Khoruzhy S.S. Essays on synergistic anthropology / S.S. Horuzhy. - M.: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2005. 408 p.
 27. Khoruzhy SS .. After the break. The paths of Russian philosophy // <https://zrenielib.ru/docs/index-11774.html?page=2>
 28. Jung C.G. Über Grundlagen der analytischen Psychologie. Frankfurt, 1975. S. 169

УДК 740

DOI: 10.34670/AR.2021.24.26.009

Идеология как форма отражения мира

Тарасов Алексей Николаевич

Кандидат философских наук,
доцент кафедры философии, социологии и теологии,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского,
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Пономарёва Виктория Евгеньевна

Студент,
Институт психологии и образования,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Скоробогатова Алина Дмитриевна

Студент,
Институт психологии и образования,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Рахимова Мария Салиховна

Студент,
Институт естественных, математических и технических наук,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Аннотация

Настоящая статья посвящена рассмотрению вопроса об идеологии как форме отражения мира, в ходе которого также упоминаются формы ценностного освоения бытия и идеологическое освоение действительности. В данном научном тексте приводится перечень основных форм воплощения деятельности, направленной на создание духовных ценностей, раскрывается понятие термина «Идеология», упоминается его автор и

описывается история появления, развитие и актуальное значение. Весь текст научной статьи сопровождается промежуточными выводами и анализом представленной информации, итогом статьи выступает общее заключение. Показано значение идеологии в современном мире и, в частности, применительно к странам евроатлантической цивилизации и России. Отмечено, что современная ситуация характеризуется как переходная эпоха в динамике указанных регионов или как социокультурная трансформация.

Для цитирования в научных исследованиях

Тарасов А.Н., Пономарёва В.Е., Скоробогатова А.Д., Рахимова М.С. Идеология как форма отражения мира // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 76-82. DOI: 10.34670/AR.2021.24.26.009

Ключевые слова

Идеология, ценности, формы мысленного отражения мира, бытие, отражение, социальная реальность, социокультурная трансформация.

Введение

Актуальность данной научной статьи обусловлена тем, что идеология продолжает оставаться неотъемлемым фактором организации общественной жизни, и в то же время, с момента возникновения информационной цивилизации, определяющим фактором является идеологический фактор. Действительно, несмотря на то, что современная социокультурная ситуация определяется многими исследователями как переходная [Беляев, 2011, 29; Каменева, 2015, 37; Леонтьева, 2003, 9; Лукьянчиков, 1999, 7; Ромах, 2009, 121], когда, казалось бы, не может быть и речи об идеологии, тем не менее, этот фактор социальной реальности по-прежнему продолжает играть определяющую роль в современном мире.

Не говоря прямо об идеологии и выполняя первостепенную роль, хотелось бы упомянуть такую важную область жизни общества, как формирование ценностей, на что обращают внимание многие исследователи [Беляев, 2013, 1271; Когай, 2001, 82; Лукьянчиков, 2004, 8; Ромах, 2004, 9]. Формирование духовных ценностей является главной чертой, отличающей человека от животного мира, придающей смысл самой жизни, существованию личности и общества в целом, образующей основу культуры.

Традиционно внимание акцентируется на четырех основных формах, в которых происходит и воплощается процесс создания духовных ценностей: идеология, право, религия и искусство [Ромах, 2009, 11]. Эта статья будет посвящена первой из этих форм, а также первым трем формам, поскольку они тесно связаны с философией.

Основная часть

Термин «идеология» часто употребляется в повседневной речи, в различных текстах в связи с частым распространением информации о политической, экономической, религиозной идеологии; идеологии тех или иных реформ; идеологии партий, движений, организаций; даже идеологии прогресса в конкретных отраслях, видах предпринимательской деятельности.

Идеология представляет собой совокупность идей, которые отражают и оценивают окружающую социальную реальность с позиции интересов определённой группы лиц. Иными

словами, идеология есть тот пласт ценностных ориентаций, взглядов, совокупности оценок, которые характерны для группы людей, объединённых неким общим признаком. В качестве такого признака может выступать родство социального положения или примерно равный экономический статус субъекта. Оформление этих идей в определённую систему осуществляется идейными представителями соответствующих групп людей, которые обладают необходимыми способностями к такой системной концептуации. По мнению одних исследователей, любая идеология мешает видеть вещи такими, какие они есть на самом деле, поэтому следует оставить их, избавиться от них [Беляев, 2011, 32; Лукьянчиков, 2012, 37], в то время как другие отмечают, что идеология является неотъемлемой частью человека и всегда проявляется в его мышлении, действиях, независимо от того, осознает он это или нет [Ромах, 2014, 25]. Государственные деятели, политики и партии часто становятся объектом критики как за «идеологизацию», так и за отсутствие идеологии или ее расплывчатость, нечеткость.

При наличии богатого многообразия значений понятия "идеология" их объединяет отношение к идеологии как совокупности идей, оценок, суждений, на которых базируется понимание и отношение к определенным объектам, явлениям, процессам социальной ситуации. В этом смысле идеология присутствует в жизни общества очень давно, фактически с момента его зарождения, хотя и на начальных этапах истории, главным образом как элемент других форм духовной деятельности людей, в том числе религии и философии.

Как отдельная форма духовной деятельности, идеология возникла в тесной связи с двумя процессами, которые развивались в странах Западной Европы в XVII-XVIII вв. В то время, когда во многих странах происходили революции, выведившие людей на арену политической жизни, когда начались радикальные реформы производительных сил и общественных отношений, когда авторитет науки стал теснить авторитет религии и церкви, возникла осознанная необходимость целенаправленного воздействия на поведение людей путем воздействия на их сознание. Необходимо было разработать концепции, которые не только обеспечивали бы осознание происходящих изменений, но и через само это понимание служили бы инструментом управления сознанием людей, направляя их деятельность и силы в нужное для конкретной социальной общности русло.

Термин «идеология» был использован французским экономистом, философом и политическим деятелем Дестютом де Траси, одним из основателей и руководителей влиятельной организации под названием институт. В своей книге «Элементы идеологии» (1801) он определил идеологию как науку о народных идеях, занимающуюся разработкой, формулированием и распространением идей. Сам институт был, вероятно, первой организацией в мире, которая сознательно и сознательно занялась тем, что сейчас принято называть влиянием на формирование общественной мысли. Об авторитете института свидетельствует тот факт, что в 1797 году в его члены был принят Наполеон Бонапарт, который уже в то время встал на путь, который вскоре привел его на вершину государственной власти.

В современных научных трактатах, учебниках по философии, социологии, праву, психологии, экономике и другим дисциплинам даются различные определения идеологии. Наряду с этим существуют некоторые общие формулировки ее основных признаков, которые позволяют выделить идеологию как самостоятельное явление духовной жизни человека, общества и как объект исследования.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что идеология-это комплекс понятий, суждений, идей, учений, теорий, взглядов, мнений человека, группы людей, социальных слоев о социальной реальности, о своем месте в ней. Но если мы ограничимся только этим

определением, идеология действительно растворится в философии, потому что она тоже изучает подобные вопросы. Однако идеология имеет свою специфику. Уникальность и самостоятельность идеологии по сравнению с философией основана прежде всего на том, что она ориентирована преимущественно на осмысление социальной реальности в тесной связи с интересами и потребностями определенных общностей людей (социальных слоев, этносов, классов, населения конкретной страны, всего человечества). Она демонстрирует их отношение к данной реальности через формулировку принятых, разделяемых данной общностью идеалов и ценностей.

Еще одной отличительной чертой идеологии является то, что она ориентирует личность, общность людей на общественную практическую деятельность, на решение конкретных проблем, задач, от которых зависит реализация интересов, ценностей и идеалов этой общности. Иными словами, идеология не только формулирует ценности и идеалы, не только ориентирует их на достижение, но и предлагает направления, пути, ведущие к реализации этой цели. Он учит тому, ради чего жить, как действовать в той или иной ситуации.

Третья особенность идеологии: ее целью является выработка определенного понимания действительности, но это понимание не принимает форму научной теории. Идеология не является наукой ни по используемым ею формам и методам мышления, рассуждения, ни по конечным результатам, так как совокупность идей, являющаяся идеологией, не поддается проверке процедурами, применяемыми в естественных и гуманитарных науках. Этот момент следует особо подчеркнуть, потому что в современном мире существует большое количество идеологий, и многие из них претендуют на научность, потому что они единственно верны.

Несомненно, идеологии возникают и основываются на данных гуманитарных и общественных наук, на философии, на реальных фактах, явлениях, событиях, на знании социальных и естественных законов, если бы они отсутствовали, то не имели бы практического значения, дезориентируя и подталкивая людей к действиям непродуктивным, бессмысленным с точки зрения достижения их целей, реализации их интересов. Несмотря на это, сами идеологии, как целостные системы взглядов и идей не выступают в качестве научных теорий, концепций, а потому не имеют права отражать действительность в ее неизменном виде, вне сознания и независимо от сознания субъекта. Напротив, идеологии представляют и интерпретируют реальность субъективно, что можно заметить, рассматривая ее со стороны социальных общностей (страна, этнос, класс, народ), через их интересы и потребности.

Заключение

Подводя итог, стоит отметить, что с гносеологической точки зрения идеологии представляют собой ментальную конструкцию реальности, но аналогичную конструкцию, имеющую исключительно практическую функцию. Идеология объединяет всех людей, разделяющих ее положения, определяет мотивы и характер их конкретных поступков и действий. Каждый человек в своей жизнедеятельности действует в соответствии с определенными оценками, ценностями и идеалами, но в повседневной жизни эта идеологическая сторона познания, мышления и практической деятельности чаще всего носит бессознательный характер. Идеологическая рефлексия в данном случае сводится к осознанию текущего опыта в рамках привычной системы ценностей, сложившейся в процессе бытия конкретного человека. Переоценка, совершенствование концепции идеологических координат личности осуществляется исключительно в зависимости от результата радикального изменения социальной ситуации, в которой он находился ранее.

Библиография

1. Беляев Д.А. Древнегреческий герой как инвариант сверхчеловека в контексте генезиса античной культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 8-3 (14). С. 29-31.
2. Беляев Д.А. Религиозно-сциентистский проект сверхчеловека в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 8-2 (14). С. 31-33.
3. Беляев Д.А. Репрезентация идеи сверхчеловека в эзотерическом дискурсе // Фундаментальные исследования. 2013. № 4-5. С. 1270-1274.
4. Каменева Т.Н., Зотов В.В., Когай Е.А. Семейно-брачные практики в обществе риска. Курск, 2015.
5. Когай Е.А. Ценностные регулятивы экологического сознания / диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Москва, 2001.
6. Леонтьева В.Н. Культуротворческий процесс: основания и начала. Харьков: Консум, 2003. 216 с.
7. Лукьянчиков В.И. Концепция церковного искусства в религиозно-эстетических воззрениях П.А. Флоренского / диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Липецк, 1999.
8. Лукьянчиков В.И. Теория церковного искусства П.А. Флоренского. Монография / Липецк, 2004.
9. Лукьянчиков В.И. У истоков русской теургической эстетики: Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев // Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ответственный редактор Лукьянчиков В.И., 2012. С. 35-38.
10. Ромах О.В. Интеллектуальный потенциал культурологии // Аналитика культурологии. 2004. № 1. С. 8-11.
11. Ромах О.В. Культурология. Теория культуры // Фундаментальные исследования. 2009. № 3-S. С. 121.
12. Ромах О.В. Творчество как триггер внешних преобразований // Международный журнал экспериментального образования. 2014. № 5-1. С. 22-26.
13. Ромах О.В. Формы культуры // Аналитика культурологии. 2009. № 3 (15). С. 8-12.

Ideology as a form reflection of the world

Aleksei N. Tarasov

PhD in Philosophy,
Associate Professor at the Department of philosophy, sociology and theology,
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42 Lenina st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Victoria E. Ponomareva

Student,
Institute of Psychology and Education
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42, Lenin st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Alina D. Skorobogatova

Student,
Institute of Psychology and Education
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42, Lenin st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Maria S. Rahimova

Student,
Institute of Natural, Mathematical and Technical Sciences
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42, Lenin st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Abstract

This article is devoted to the consideration of the question of ideology as a form of reflection of the world, during which the forms of value development of being and the ideological development of reality are also mentioned. This scientific text provides a list of the main forms of implementation of activities aimed at creating spiritual values, reveals the concept of the term "Ideology", mentions its author and describes the history of its appearance, development and current meaning. The entire text of the scientific article is accompanied by intermediate conclusions and analysis of the information provided, the result of the article is a general conclusion. The article shows the importance of ideology in the modern world and, in particular, in relation to the countries of Euro-Atlantic civilization and Russia. It is noted that the current situation is characterized as a transitional era in the dynamics of these regions or as a socio-cultural transformation.

For citation

Tarasov A.N., Ponomareva V.E., Skorobogatova A.D., Rakhimova M.S. (2021) Ideologiya kak forma otrazheniya mira [Ideology as a form reflection of the world]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 76-82. DOI: 10.34670/AR.2021.24.26.009

Keywords

Ideology, values, forms of mental reflection of the world, being, reflection, social reality, socio-cultural transformation.

References

1. Belyaev D. A. (2011) The ancient Greek hero as an invariant of the superman in the context of the genesis of ancient culture. *Historical, philosophical, political and legal sciences, Culturology and art criticism. Questions of theory and practice*. No. 8-3 (14). pp. 29-31.
2. Belyaev D. A. (2011) The religious-scientific project of the Superman in the "Philosophy of the Common Cause" by N. F. Fedorov. *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice*. No. 8-2 (14). pp. 31-33.
3. Belyaev D. A. (2013) Representation of the idea of the superman in esoteric discourse. *Fundamental Research*. No. 4-5. pp. 1270-1274.
4. Kameneva T. N., Zotov V. V., Kogay E. A. (2015) Family and marriage practices in the risk society. Kursk.
5. Kogay E. A. (2001) Tsenostnyye regulativy ekologicheskogo soznaniya [Value-based regulatives of ecological consciousness]. Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy / Moscow.
6. Leontieva V. N. (2003) Cultural process: foundations and beginnings. Kharkiv: Consum. 216 p.
7. Lukyanchikov V. I. (1999) The concept of Church art in the religious and aesthetic views of P. A. Florensky / Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences / Lipetsk.
8. Lukyanchikov V. I. (2004) Theory of Church art by P. A. Florensky. Monograph / Lipetsk.
9. Lukyanchikov V. I. (2012) At the Origins of Russian theurgic aesthetics: N. F. Fedorov and V. S. Solovyov. *Humanitaristics in the conditions of modern socio-cultural transformation. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference*. Executive editor Lukyanchikov V. I. pp. 35-38.

10. Romakh O. V. (2004) Intellectual potential of cultural studies. *Analysis of cultural studies*. No. 1. pp. 8-11.
11. Romakh O. V. (2009) Kulturologiya [Cultural studies]. Theory of culture. *Fundamental Research*. No. 3-S. S. 121.
12. Romakh O. V. (2014) Creativity as a trigger of external transformations. *International Journal of Experimental Education*. No. 5-1. pp. 22-26.
13. Romakh O. V. (2009) Forms of culture. *Analitika kulturologii*. No. 3 (15). pp. 8-12.

**Философия экзистенциализма в аспекте современной
социокультурной трансформации**

Тарасов Алексей Николаевич

Кандидат философских наук,
доцент кафедры философии, социологии и теологии,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского,
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Фёдорова Екатерина Александровна

Студент,
Институт психологии и образования,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Кочеткова Яна Александровна

Студент,
Институт психологии и образования,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Родионова Юлия Анатольевна

Студент,
Институт психологии и образования,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Тягниряднова Татьяна Ивановна

Студент,
Институт психологии и образования,
Липецкий государственный педагогический университет
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Аннотация

Настоящая статья посвящена рассмотрению вопроса о роли философии экзистенциализма в условиях современной социокультурной трансформации. Последняя понимается как переходная стадия в социокультурном развитии стран евроатлантической цивилизации и затрагивает все сферы развития современного западного общества. Современное переходное состояние культуры охарактеризовано не просто как кризис, но именно как социокультурная трансформация, понимаемая как процесс более масштабных и качественных изменений. Подробно характеризуются ключевые положения экзистенциальной философии. В работе показан эвристический потенциал, которым наделена философия экзистенциализма в аспекте преодоления современного масштабного кризиса культуры. Подробно анализируется идея направленности философии экзистенциализма на личность конкретного человека, обращение к его духовным основаниям. Авторы делают вывод, что именно в этой обращённости к каждому конкретному человеку, к его личностному духовному потенциалу и содержится основание, позволяющее найти выход из современного кризиса западной цивилизации в целом.

Для цитирования в научных исследованиях

Тарасов А.Н., Фёдорова Е.А., Кочеткова Я.А., Родионова Ю.А., Тягниряднова Т.И. Философия экзистенциализма в аспекте современной социокультурной трансформации // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 83-88. DOI: 10.34670/AR.2021.30.87.010

Ключевые слова

Экзистенциализм, социокультурная трансформация, переходная эпоха, кризис культуры, последствия кризиса, евроатлантическая цивилизация, современная культура.

Введение

Современное евроатлантическое общество переживает переходный период в своём развитии [Беляев, 2013, 25]. В этих условиях заметно актуализируются радикальные идеи, например, идея сверхчеловека [Беляев, 2016, 17]. Подобный процесс детерминирован множеством проблем, например, экологическое [Когай, 2001, 5]. Однако, культуротворческая активность человека позволит преодолеть эти множественные проблемы [Леонтьева, 2003, 9]. Переходный характер современной культуры заставляет искать утешение в искусстве [Лукьянчиков, 1999, с. 8] или в религии [Лукьянчиков, 2004, 3].

Интересным в этом отношении представляется поиск потенциала для дальнейшего развития

в уже разработанных и достаточно хорошо известных философских концепциях. Одной из них выступает экзистенциализм. Этому философскому течению сложно дать конкретное определение, так как существует множество трактовок, однако общим остается изучение природы человеческого состояния.

Основная часть

Термин «экзистенциальная философия» ввел Карл Ясперс в 1931 году в работе «Духовная ситуация времени». Но основоположником экзистенциальной философии считается Серен Кьеркегор – датский теолог, философ, писатель. Он ввел понятие экзистенции как осознания внутреннего бытия человека в мире. Главными категориями онтологического познания в данной философии являются «бытие», «экзистенция», «существование».

Если рассматривать бытие человека, то его можно охарактеризовать как существование самого человека, то есть его личности, людей и предметов вокруг него, его идеалов, понятий, мнений и желаний. Оно является основополагающей, так как экзистенциалисты считали, что именно человек является уникальным и неповторим существом, хотя его действия можно отнести к определенной общей закономерности.

Экзистенция – одна из основополагающих философских категорий, демонстрирующее конкретное бытие вещи, не охватываемое в полной мере дискурсивным мышлением.

Существование – это аспект бытия, который тесно связан с ним и является его частью.

Исходя из вышеприведенных определений, можно отметить, что каждый человек представляет собой определенный поток мировоззренческих переживаний. Поэтому экзистенциализм подчеркивает индивидуальное существование, человеческую свободу и собственный выбор каждого человека. Под этим подразумевается, что люди выбирают свой собственный смысл жизни и пытаются принимать рациональные решения, находясь в иррациональной вселенной. Экзистенциализм фокусируется на вопросе о человеческом существовании и на том факте, что в основе существования нет цели или объяснения. Человек – недолговечное и конечное существо, которое обречено на смерть. Считается, что человек должен осознавать свою смертность и принимать её, вне зависимости от статуса, занимаемого им в обществе.

Особенностью экзистенциализма можно считать его разделение на три формы:

1) экзистенциальная онтология Хайдеггера. Ее центральный вопрос – смысл бытия. Одинокий человек, осознающий конечность своего существования, обретает свободу. Хайдеггер считает, что именно недолговечность придает существованию человека смысл. Как интерпретируют современные исследователи, Мартин Хайдеггер выделил 4 основных положения:

- личность «пришла» в наш мир не добровольно;
- только человек придает миру определенный смысл;
- коллектив угнетает индивидуальность, но люди нуждаются в определенных пределах друг в друге;
- личностное бытие – это бытие, обращенное к смерти, бытие, направленное к ничему [Ромах, 2007, 121].

2) экзистенциальное озарение К. Ясперса. Здесь речь идет о том, что вопрос о смысле бытия не является неразрешимым, Ясперс отклоняет его, а свое внимание акцентирует на выяснении способа бытия человеческой экзистенции и ее отношения к (божественной) трансценденции. Согласно его воззрениям, религия и наука тесно взаимосвязаны, из чего следует, что общей

верой для человечества может быть именно философия. Для философа наиболее надежным способом познания мира признается интуиция, озарение. В одной из своих работ, Ясперс проводит анализ «пограничных ситуаций». Суть ее в том, что человек погружен в бесхарактерное массовое существование, но в критической ситуации он способен стремительными темпами изменяться. Как интерпретируют эту позицию современные исследователи, человек обычно не размышляет о смысле жизни, а переоценка ценностей происходит в сложной ситуации [Ромах, 2007-2, 97].

3) экзистенциализм Ж. П. Сартра. Как отмечают исследователи, его философия заключается в создании и изучении самого себя, вопреки различным обстоятельствам, которые могут встречаться на протяжении всей жизни человека [Ромах, 2004, 7]. Жан-Поль Сартр является основным представителем радикального атеистического французского экзистенциализма. Для философии Сартра характерна мысль, что первоначально у человека ничего нет, поэтому он должен самосовершенствоваться, чтобы самостоятельно войти в общество.

Анализ основных форм экзистенциальной философии показывает, что она обладает значительным эвристическим потенциалом для применения в условиях современной социокультурной трансформации. Безусловно, можно попытаться найти спасение в религии, как это делают очень многие [Лукьянчиков, 2012, 36]. Нам же представляется, что потенциал сосредоточения именно на личности конкретного субъекта, конкретного человека и есть то экзистенциальное основание, которое позволит современному человеку обрести смысл в жизни. Несомненно, эта традиция базируется на такой фундаментальной характеристике европейской культуры как индивидуализм, но именно в нём и есть потенциал для безболезненного выхода из современной социокультурной трансформации [Ромах, 2007-1, 64].

Заключение

Таким образом, экзистенциализм привнес признанный вклад в развитие философии человека, он выявил тему того, что осознание подкрадывающейся гибели побуждает поразмышлять людей о содержании своей проведенной жизни, отвернуться от быта и обыденности к самому бытию, к собственной экзистенции – сущности, какая монолитна с существованием. Эта позиция оказывается крайне актуальной в условиях современной социокультурной трансформации.

Библиография

1. Беляев Д.А. Генезис осмысления и художественной экспликации идеи сверхчеловека Д.С. Мережковским // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 3-1 (29). С. 25-28.
2. Беляев Д.А. История сверхчеловека: философско-культурологическая экспликация концепта. Липецк, 2016.
3. Когай Е.А. Ценностные регулятивы экологического сознания / диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Москва, 2001.
4. Леонтьева В.Н. Культуротворческий процесс: основания и начала. Харьков: Консум, 2003. 216 с.
5. Лукьянчиков В.И. Концепция церковного искусства в религиозно-эстетических воззрениях П.А. Флоренского / диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Липецк, 1999.
6. Лукьянчиков В.И. Теория церковного искусства П.А. Флоренского. Монография / Липецк, 2004.
7. Лукьянчиков В.И. У истоков русской теургической эстетики: Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев // Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ответственный редактор Лукьянчиков В.И., 2012. С. 35-38.
8. Ромах О.В. Деятельность как способ развития культуры // Аналитика культурологии. 2007. № 2 (8). С. 119-127.

9. Ромах О.В. Национальные традиции: механизмы сохранения и трансляции // Современные наукоемкие технологии. 2007. № 4. С. 63-64.
10. Ромах О.В. От научного редактора // Аналитика культурологии. 2004. № 1. С. 6-7.
11. Ромах О.В. Познание в культурологии // Аналитика культурологии. 2007. № 3 (9). С. 96-98.

Philosophy of Existentialism in the Aspect of Modern Sociocultural Transformation

Aleksei N. Tarasov

PhD in Philosophy,
Associate Professor at the Department of philosophy, sociology and theology,
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42 Lenina st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Ekaterina A. Fedorova

Student,
Institute of Psychology and Education
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42, Lenin st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Yana A. Kochetkova

Student,
Institute of Psychology and Education
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42, Lenin st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Yulia A. Rodionova

Student,
Institute of Psychology and Education
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42, Lenin st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Tatiana I. Tyagniradnova

Student,
Institute of Psychology and Education
Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shan,
398020, 42, Lenin st., Lipetsk, Russian Federation;
e-mail: alexei1997@yandex.ru

Abstract

This article is devoted to the consideration of the role of the philosophy of existentialism in the conditions of modern socio-cultural transformation. The latter is understood as a transitional stage in the socio-cultural development of the countries of the Euro-Atlantic civilization and affects all spheres of development of modern Western society. The current transitional state of culture is characterized not just as a crisis, but precisely as a socio-cultural transformation, understood as a process of larger-scale and qualitative changes. The key provisions of existential philosophy are characterized in detail. The paper shows the heuristic potential that the philosophy of existentialism is endowed with in the aspect of overcoming the modern large-scale cultural crisis. The article analyzes in detail the idea of the orientation of the philosophy of existentialism on the personality of a particular person, an appeal to his spiritual foundations. The authors conclude that it is precisely in this appeal to each specific person, to his personal spiritual potential, that the basis is contained that allows finding a way out of the modern crisis of Western civilization.

For citation

Tarasov A.N., Fedorova E.A., Kochetkova Ya.A., Rodionova Yu.A., Tyagniryadnova T.I. (2021) *Filosofiya ekzistentsializma v aspekte sovremennoi sotsiokul'turnoi transformatsii* [Philosophy of Existentialism in the Aspect of Modern Sociocultural Transformation]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 83-88. DOI: 10.34670/AR.2021.30.87.010

Keywords

Existentialism, socio-cultural transformation, transitional era, cultural crisis, consequences of the crisis, Euro-Atlantic civilization, modern culture.

References

1. Belyaev D.A. (2013) The genesis of understanding and artistic explication of the idea of a superman D.S. Merezhkovsky. *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice.* No. 3-1 (29). Pp. 25-28.
2. Belyaev D.A. (2016) The history of the superman: a philosophical and cultural explication of the concept. Lipetsk.
3. Kogay E. A. (2001) Tsennostnye regulativy ekologicheskogo soznaniya [Value-based regulatives of ecological consciousness]. Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy / Moscow.
4. Leontieva V. N. (2003) Cultural process: foundations and beginnings. Kharkiv: Consum. 216 p.
5. Lukyanchikov V. I. (1999) The concept of Church art in the religious and aesthetic views of P. A. Florensky / Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Sciences / Lipetsk.
6. Lukyanchikov V. I. (2004) Theory of Church art by P. A. Florensky. Monograph / Lipetsk.
7. Lukyanchikov V. I. (2012) At the Origins of Russian theurgic aesthetics: N. F. Fedorov and V. S. Solovyov. *Humanitaristics in the conditions of modern socio-cultural transformation. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference.* Executive editor Lukyanchikov V. I. pp. 35-38.
8. Romakh O.V. (2007-a) Activity as a way of developing culture. *Analytics of cultural studies.* No. 2 (8). Pp. 119-127.
9. Romakh O.V. (2007-b) National traditions: mechanisms of preservation and transmission. *Modern high technologies.* No. 4. Pp. 63-64.
10. Romakh O.V. (2004) From the scientific editor. *Analytics of cultural studies.* No. 1. Pp. 6-7.
11. Romakh O.V. (2007-c) Cognition in cultural studies. *Analytics of cultural studies.* No. 3 (9). Pp. 96-98.

УДК 130.2

DOI: 10.34670/AR.2021.51.64.011

Теоретические концепции развития культуры

Хубаева Соня Абесаломовна

старший преподаватель
кафедра философии и культурологии
Юго-Осетинского государственного университета имени А.А. Тибилова.
100001, Республика Южная Осетия, г. Цхинвал, ул. Московская, 8;
e-mail: khubaeva.sonya@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена исследованию феномена «культура» в его историческом движении с философской точки зрения. Вопросом исследования культуры стали заниматься спустя тысячелетия после её возникновения. Свою задачу мыслители видели в объяснении смысла культуры и связи мировой истории в целом с человеком как творцом культуры и его личностным развитием. В результате такого процесса исследования появилась научная дисциплина – культурология, которая призвана ответить на поставленные вопросы.

В статье рассматриваются важные концепции культуры, начиная с XVIII века до появления марксизма, приводятся точки зрения именитых философов, в основном представителей немецкой классики.

В работе показано, что в определении феномена культуры не справились со своей задачей в полной мере и все иначе ориентированные мыслители, в том числе материалисты. И в таком виде культурологическая наука дошла до второй половины XIX века, когда сложилась до того неизвестная, глубоко оригинальная социально-философская система марксизма, которая по своей внутренней логической сущности оказалась во многом переломной и в решении проблематики культуры.

Для цитирования в научных исследованиях

Хубаева С.А. Теоретические концепции развития культуры // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 89-101. DOI: 10.34670/AR.2021.51.64.011

Ключевые слова

Культура, история, культ, познание, образование, материальное начало, духовное начало, идеология, нравственность, человечность, разумность, гуманность.

Введение

Все объекты человеческого познания имеют удивительно сложную судьбу по многим параметрам: по степени их сложности, по объёму, по содержанию, по их значимости для человечества и т.д. Но, тем не менее, удивительна судьба познания и в том, что одни виды знания становятся предметом теоретических рассуждений и размышлений сразу же с момента их появления, другие задолго до их зарождения, а третьи проходят довольно долгий путь исторического бытия, прежде чем становятся объектом внимания научной общественности.

Именно к третьему виду относится культура. Как соответствующее социальное явление она появляется значительно раньше даже своего названия. При этом «зачатки культуры» уходят корнями к древности человеческого существования, а предметом адекватного их отражения в сознании они становятся не сразу, а спустя тысячелетия, что в известной степени определяется и тем, что само отражение предполагает и требует известного уровня культурного развития человечества.

Основное содержание

Зарождение культуры как самостоятельного научного понятия большинство лингвистов относят к XVIII веку, а до этого времени термин «культура» встречается не в индивидуальном значении, а в различных словосочетаниях типа «агрокультура», культивирование духа или же «культура поведения». Миновали многие века, прежде чем люди занялись вплотную изучением того, что представляет собой культура, откуда и почему она появилась.

Сказанное не означает, что человеческие познавательные способности только к XVIII веку достигли уровня возможного теоретического анализа и осмысления явлений культуры. Напротив, с точки зрения самого достижения требуемого уровня культурного развития для нужд теоретического осмысления феноменов культуры человечество вполне было готово уже к античной стадии своего исторического развития. Об этом вполне достоверно свидетельствует литературное наследие античных мыслителей. Но, тем не менее, факт остается фактом - к теоретическому осмыслению явлений культуры человечество непосредственно приступило лишь в XVIII веке.

Как известно, слово «культура» этимологически восходит к древнему латинскому слову «культ» (лат. cultura), которое означает «возделываю», «почитаю», а соответственно и означало почитание, поклонение. В ту седую древность человеческого бытия культ носил исключительно религиозную нагрузку. Но какими бы ни были искренними и внушительными религиозные чувства людей, на практике они не жили и не могли жить одними верованиями. И когда люди на своем собственном опыте стали убеждаться в том, что не всё фатально предопределено внушающими страх и надежду «верховными существами», а многое зависит от собственной расторопности, умения и сноровки, они постепенно начали переносить и распространять культовые представления на самого человека.

Осознание сущности культуры напрямую связано с осмыслением того обстоятельства, что в человеческой жизни всё зависит от него самого, что своей активной преобразующей деятельностью он меняет не только природную и социальную действительность, но и собственное существо. Прийти к такому убеждению было не просто. И потребовались целые тысячелетия, прежде чем созрели реальные условия и предпосылки для его утверждения.

К середине XVIII столетия созревание таких условий было непосредственно связано с капиталистической системой хозяйствования, с ее экономическим, политическим и духовным

строим. Капиталистический способ производства с его широким внедрением частного предпринимательства, свободной конкуренцией воочию показал людям, чего реально может достигнуть человек благодаря своей собственной трудовой деятельности. Капитализм основательно разрушил все старые, патриархальные связи и отношения людей. Если до этого времени эти отношения воспринимались как неизменные чисто природные или чисто божественные явления, то естественно, что обнаружение их земной (человеческой) сущности соответственно способствовало «эмансипации» человека и от природной, и от божественной зависимости. А это привело к тому, что в сознании человека готовились кардинальные преобразования, результатом которых стало изменение отношения человека не только к внешнему природному и социальному мирам, но и к самому себе. Все это привело к окончательному утверждению принципа развития как всеобщего принципа всего существующего, которому подвластен и сам человек во всех своих измерениях.

Памятники мировой культуры и цивилизации свидетельствуют о том, что с того самого времени, когда наши предки обрели черты сознательного существа, чтобы они не делали, вся их деятельность прямо или косвенно, сознательно или бессознательно, была сопряжена с задачей осознания и осмысления своего собственного бытия, своей собственной сущности. Наиболее ярко это выражалось в философии, литературе и искусстве, в поэзии и драматургии.

Интерпретация человеческой сущности продолжилась и в средние века с той разницей, что здесь при полном господстве религии человек был представлен как исключительно божественное творение, в котором всё и вся происходит единственно по воле и желанию Бога, поэтому человек ничего не мог творить по собственному желанию и усмотрению. Так продолжалось долгие столетия, в течение которых и эмпирические наблюдения и теоретические размышления людей все же делали своё дело по преодолению означенной концепции и к эпохе *Возрождения* успели оформиться в принципиально новую концепцию, получившую соответственно своей оригинальности довольно пикантное наименование: «*Открытие человека*».

В новой концепции он, человек, не просто был реабилитирован в своих активно действенных способностях, но даже существенно приравнялся в этом к самим божествам. В представлении создателей новой концепции, в частности итальянских гуманистов, люди своим трудом не только завершают дело творения мира, но благодаря своему «искусству», они совершенствуют и то, что непосредственно дано самой природой, и именно этим род человеческий приобщается к общей гармонии всего мироздания.

Мыслители в эпоху Возрождения выражение «человечности» усматривали именно в «разумности» и «гуманности». Отсюда, когда возникла потребность в обозначении всего, что является человеческим, одним понятием, то решению этой задачи и по своему этимологическому, и по своему генетическому происхождению больше отвечало слово (понятие) «*культура*», таким образом, оно и вошло в научный оборот.

Когда на эмпирическом уровне стало очевидно, что мотивы человеческих действий (материальные и духовные, идеальные и меркантильные, социальные и личностные, сознательные и бессознательные и т.д.) настолько обширны, многоплановы, многомерны, что не поддаются никакому учету, возникла проблема их классификации. Решение этого вопроса столкнуло мыслителей XVII века и с проблемой соотношения культуры и цивилизации, которая оказалась настолько значимой, что не сходит с авансцены социальной истории вот уже несколько столетий.

Непосредственными преемниками гуманистов по изучению сущности человека, а, следовательно, и культуры, оказались философы – рационалисты XVII века Р. Декарт и Б.

Спиноза. Продолжая начатое гуманистами дело, они заострили внимание на том, что «свобода» и «самостоятельность» действительно являются уделом лишь только разумного существа, обладающего способностью к теоретическому познанию.

Мыслители XVIII века пытались рассмотреть отношение между духом и телом человека. В целом вопрос остался нерешенным, но сама постановка проблемы имела огромное значение для всей последующей истории культуры. Именно на её фундаменте вырастают две диаметрально противоположные концепции культуры, получившие названия *натуралистической* и *идеалистической* концепций. Суть первой концепции сводится к попыткам объяснения феномена культуры самой «естественной природой» человека; суть второй сводится к попыткам выведения феномена культуры из сверхчувствительной, исключительно духовной природы или сущности человека. Иначе выражаясь, исходной посылкой для обеих концепций служило древнейшее деление и мира в целом, и самого человека как части этого целого на физические и духовные сущности, но в обоих случаях упор делается на необходимости выяснения роли места разума.

Сторонники первой концепции исходили из следующей установки: человек, прежде всего, есть природное существо, и хотя он составляет вершину её развития, он остается частью природы и потому подчиняется законам природы. В результате, по их убеждению человек является природным существом и подобно всем другим живым существам рождается с определенными страстями, запросами, потребностями, желаниями, влечениями. Подлинный смысл деятельности человека заключается: во-первых, в самосохранении, во-вторых, в стремлении к собственному благополучию, с наибольшей полнотой удовлетворения своих природой заданных страстей и влечений.

По высказываниям одного их виднейших представителей данной концепции Гольбаха это звучит так: «*Природа пожелала, чтобы каждый индивид дорожил собственным существованием, ибо все человеческие страсти естественны, а целью всех движений человеческого сердца является самосохранение и благополучие*» и именно поэтому «*Все наши учреждения, наши размышления и познания имеют своей целью только доставить нам то счастье, к которому нас заставляет стремиться наша собственная природа*». [Гольбах, 1963, 337].

Роль разума, его цель и назначение в этом случае заключается в содействии реализации цели природы. Признавая существование всеобъемлющего универсального разума, человеческому разуму больше ничего не остается, кроме как быть его частью и находиться в его полном повиновении. Человек согласно этой позиции оказывается всего лишь марионеткой в руках, господствующей в мире естественной, а потому разумной необходимости и закономерности.

Начало новому взгляду на культуру положил основоположник классической немецкой философии Кант. Он оказался первым, кто ясно понял явную несостоятельность попыток объяснения сущности культуры с позиции природной сущности человека и сделал все от него зависящее для их развенчания и преодоления. Кант соглашается с просветителями в том, что человек действительно является разумным существом, и что именно его разум составляет основополагающий отличительный признак, по которому происходит его выделение из всех других частных образований целостного мироздания. Он согласен с ними и в утверждении идеи конечного торжества разума. Наконец он согласен с ними и в том, что человек действительно рождается с определенными природными задатками и способностями, склонностями и желаниями, которые, безусловно, имеют важнейшее значение в его непосредственной жизнедеятельности.

«Если в самом человеке должно находиться то, чему как цели должна содействовать связь

его с природой, то цель эта должна быть либо такого рода, чтобы сама могла быть удовлетворена благодеяниями природы, либо же это есть пригодность и умение осуществлять всевозможные цели, для чего природа внешне и внутренне могла бы быть использована человеком. Первой целью человека было бы счастье, а второй – культура человека». [Кант, 1966, 462]

Взгляды Канта расходятся со своими предшественниками по вопросу механического отождествления цели, целесообразности и разумности, из которого мыслители прошлого заключали, что наблюдаемая в мире целесообразность - явное свидетельство тому, что там функционирует какой-то универсальный разум, который и создает гармонию целостного мироздания.

Рассуждения Канта по этому вопросу сводятся к следующему: если бы в мире действительно царила какая-то «мудрость», то это еще не значит, что мудрость присуща природе спонтанно. Она ведь могла быть навязана ей извне, в результате чего сама природа так и окажется «лишенной царства разума» миром, каковой её считал и сам Кант. Кроме того, в этом случае, она недоказуема научно, и все подобные допущения базируются и могут базироваться все лишь на фундаменте нашей «рефлекторной способности суждения». Если в мире действительно функционировал какой-то универсальный разум, который бы действительно составил единственное условие и гарант человеку в достижении всех его целей, желаний и влечений, то для чего ему еще и собственный разум? Для более полной и всесторонней реализации его физической природой обусловленных задатков, запросов и желаний? Но ведь этому лучше способствует инстинкт, нежели разум. Разве не подтверждается это тем, что в самой жизни люди далеко не всегда награждаются земными благами соответственно их интеллектуальным дарованиям? Можно утверждать обратное: чем выше поднимается человек по шкале интеллектуального развития, тем более ранимым он становится чувственно. Эти вопросы с той или иной полнотой разбросаны в огромном литературном наследии Канта.

Кант указывал на то, что суть культуры заключается в общественной ценности человека [Кант, 1966, 11], а историю человеческого рода в целом он рассматривал как выполнение тайного плана природы - осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить её задатки, вложенные ею в человечество, а все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития.

«Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы!» «Идея всеобщей истории во всемирно - гражданском плане». [Кант, 1966, 8-21].

В этих рассуждениях Канта содержится достаточно весомая правомерная мысль, которая способствует осмыслению и осознанию кантовской концепции культуры. Философ четко сформулировал прямую зависимость культуры от свободы воли, считая, что там, где нет свободы действия и волеизъявления, там нет и надобности в разуме, а, следовательно, и культуры, так как культура оставляет плод и следствие именно «сознательной каузальности».

Кант вполне логично заявляет, чтобы каждый человек «научился наиболее полно использовать свои природные задатки», ему нужно было бы выделить долгий срок земной жизни, а коль скоро природа распорядилась отвести ему столь короткую жизнь, то соответственно и выполнение его задатка разумного существа из индивидуального перекладывается на родовое существо человечества. Поэтому Кант и утверждает, что

заложенные в человеке задатки развиваются полностью не в индивидуе, а в роде.

В результате кантовский категорический императив представляет собой всеобщий общеобязательный принцип, которым должны пользоваться все люди, независимо от происхождения, положения, состояния, пола, возраста, национальной принадлежности, государственных образований и т.д. Философ верил в торжество такого нравственного закона, означавшего реализацию исторического назначения и призвания человека, и полное торжество разума и справедливости. Он верит, что когда-нибудь наступит время, когда достигнет, наконец, такого состояния, когда все его природные задатки человеческого рода смогут полностью реализоваться, и его назначение на Земле будет исполнено.

Ф. Шиллер был одним из тех, кто из после кантовских мыслителей вплотную занялся проблемами культуры, посвятив этому вопросу целую серию статей, в которых он отстаивает утверждения Канта, соглашаясь с ним в том, что человеческое бытие состоит из антиномии: физическое и духовное, природное и социальное, чувственное и умственное, индивидуальное и родовое, личностное и общественное, реальное и идеальное. [Шиллер, 1957, 290-292]. Однако он принципиально расходится с ним в понимании их сочетаний.

Если Кант в культуре усматривал цель и средство подавления и преодоления в человеке всего природного, чувственно обусловленного умственно-нравственным его существом, то Шиллер видел в культуре возможность достижения гармонии природного и человеческого, как необходимых компонентов человеческого бытия и развития. В своих письмах Шиллер страстно отстаивает мысль о том, что в человеке как разумно действующем существе, реально функционируют и природно-чувственные и духовно - нравственные компоненты, силы и факторы, которые именно в единстве, но в определенных границах, составляют целостную человеческую природу. Он считал, что задача культуры состоит не в поглощении одних из них другими, а в примирении их.

«Задача культуры двоякая: во – первых, охрана чувственности от захватов свободы, во вторых, охрана личности от силы чувствований. Первого она достигает развитием способности чувствовать, а второго - развитием разума» [Шиллер, 1957, 252].

Уже отсюда видно, что относительно человеческого индивида культуру с её целью и смыслом Шиллер усматривал в гармоническом развитии личности, т.е. в возможно более полном соразмерном сочетании и развитии в ней физических сил и духовных способностей.

Шиллер довольно удачно определил тот факт, что в эпоху капиталистического разделения труда, связанного с узкой специализацией, индивиды низших классов лишаются возможности достижения гармонического развития культурных сил потому, что подавленные физическим однообразием труда, они вообще не поднимаются до культуры. Значительную вину в этом Шиллер возлагает и на саму культуру. *«Сама культура нанесла новому человечеству эту рану. Как только сделалось необходимым благодаря расширившемуся опыту и более определенному мышлению, с одной стороны, более отчетливое разделение наук, а с другой – усложнившийся государственный механизм потребовал более строгого разделения сословий и занятий, тотчас порвался и внутренний союз человеческой природы, и пагубный раздор раздвоил ее гармонические силы.»* [Шиллер, 1957, 263].

Следует понимать, что претензии Шиллера к культуре обусловлены также и тем, что в немецком лексиконе понятие «культура» идентифицируется с понятием «цивилизация». Но в целом очевидно, что Шиллер, подобно многим мыслителям его эпохи, возлагал ответственность за печальные последствия капиталистического разделения труда и специализации производства не на социальные условия и формы этого разделения, а на государство и на культуру.

Согласно Шиллеру, судьбу культуры в капиталистическом мире не следует считать

фатально неизбежной, хотя бы потому, что она не везде и не всегда находилась в таком печальном состоянии: в человеческой истории были времена, которые в полной мере способствовали расцвету культуры именно как гармоничного развития физических сил и духовных ценностей человеческого индивида. В качестве образца Шиллер ссылается на античную Грецию и восторженно он её характеризует. Он считает, что хотя греческий образец человечества представлял собой бесспорно *«высшую точку развития»*, человечество не могло ни удержаться на этом уровне, ни возвыситься над ним, что было бы идеальным путем исторического движения культуры.

«Вечно прикованный к отдельному малому обломку целого, человек сам становится обломком; слыша вечно однообразный шум колеса, которое он приводит в движение, человек не способен развить гармонию своего существа, и вместо того чтобы выразить человечность своей природы, он становится лишь отпечатком своего занятия...» [Шиллер, 1957, 265-266].

А в этих словах тезисное оформление ответа Шиллера на вопрос о выходе культуры из оказавшегося в капиталистическом мире трагического состояния: *«Неужели же природа ради своих целей отнимает у нас совершенство, которое предписывается нам целями разума? Итак, неверно, что развитие отдельных сил должно влечь за собою пожертвование целостности; или же, сколько бы законы природы к этому ни стремились, все же должно находиться в нашей власти восстановление этой уничтоженной искусством целостности нашей природы, при помощи искусства еще более высокого»*. [Шиллер, 1957, 270]

Во времена Шиллера по этому вопросу предлагались два варианта его решения: а) *социальная революция* и б) *возвращение к прошлому*. Шиллер не согласен ни с одним из них. Первый вариант он отвергал по тем соображениям, что в революции он усматривал разрушение всякой государственности, а это он считал недопустимым потому, что в государстве видел силу физического упрочения общественных связей между людьми, и потому в его разрушении усматривал вообще крушение общественной целостности как жизнеспособного организма.

Шиллер «естественное государство» отождествлял с обществом, и поэтому для него уничтожение первого автоматически означало уничтожение второго. Реальный физический человек живет там, где уже возникла культура – в государстве. Мыслимо ли на сегодня человеческое существование без государства? Шиллер категорически заявляет, что существование государства не должно прекращаться ни на один момент. *«Ибо уничтожая естественное государство разум рискует физическим и действенным человеком ради проблематичного нравственного, рискует существованием общества ради возможного идеала общества. Так нельзя же ради того, чтобы поднять достоинство человека, ставить на карту самоё его существование»*. [Шиллер, 1957, 792].

Второй вариант Шиллер опровергал как абсолютно беспочвенную, бессмысленную утопию, понимая, что пути возврата из неприглядного в навсегда покинутое прошлое не существует.

И на этом пути Шиллер видит единственную возможность выхода – через эстетику и искусство. Он настойчиво проводит мысль о том, что искусство может преодолеть человеческую разобщенность на чувственное и мыслимое, учитывая то, что ни в одном другом виде человеческой деятельности столь гармонично не сочетаются реальное и идеальное, абстрактное и конкретное, чувственное и мысленное. Это и понятно, ибо искусство зиждется на художественном образе, а такой образ одновременно и реален, и идеален, чувственен и мыслим, абстрактен и конкретен. Шиллер считал, что преодолеть подавленность человека возможно, если он, человек, действует как художник, как творец, поскольку нет иного пути сделать человека разумным, как только сделав его сначала эстетическим.

Неудивительно, что его идеи философии культуры Шиллера пришлись по душе

романтикам, в частности немецким: Л. Тику, Новалису, В. Вакконродеру, Шеллингу, Ф. Шлейермахеру, Гофману и др. По концепции романтиков суть культуры составляет свобода индивидуального творческого самовыражения, что придает ей в каждую эпоху неповторимый, уникальный индивидуальный облик. Отсюда и их противопоставление реальным жизненным невзгодам, неурядицам и коллизиям исключительно сотканный фантазией художника мир искусства. В таком мире, полагают романтики, человек в состоянии отрешиться от обыденного, житейского, земного и сохранить свою индивидуальность. Иначе говоря, романтики только поэзию считали истинной действительностью, противопоставляя её современной им цивилизации как нечто античеловеческое, исключительно враждебное человеческому существу и назначению. Поэтому поэзию они преподносили и толковали как автономную, суверенную сферу человеческого существования, свободную от всякой внешней необходимости, а, следовательно, и от всех земных забот, сует и невзгод.

Следует отметить, что недовольство романтиков современным им состоянием культуры подогревало их интерес к истории культуры, с которой им удалось связать теорию культуры, представив ее как философское истолкование реального процесса исторического развития культуры. Романтики в историческом развитии культуры наиболее завершенным этапом считали не античную культуру, а культуру феодального средневековья, обосновывая это убеждение тем, что искусство античности было обращено к элитным слоям общества, а эксплуатируемые массы, в частности рабы, как основной эксплуатируемый класс, - вообще исключались из сферы воздействия искусства, в то время как в средние века искусство стало одним из средств воздействия и на сознание последних. А это значит, что оно расширило диапазон своего воздействия. В искусстве средневековья воплощены многие из тех сторон и качеств нравственного мира человека, которые для художников античного мира так и остались незамеченными.

Из культуры средневековья романтики акцентировали внимание на всем том, что в нем прямо или косвенно согласовывалось с их культурно-эстетическим кредо, согласно которому суть культуры сводится к выражению «человеческой субъективности», т.е. к ничем внешне не ограничиваемой свободе индивидуального творческого самовыражения личности. Но в такой установке настолько явно виден культурологический субъективизм, выраженный в игнорировании в формировании культуры всех и всяких объективных детерминантов, что это обстоятельство не могло не вызвать явное негодование таких глубоких мыслителей, как Фихте, Шеллинг, Гегель, которые как мыслители - диалектики неплохо сознавали взаимозависимость объективного и субъективного в формировании культуры. Но сразу отметим, что историческая заслуга последних в данном случае заключается не столько в решении вопроса, сколько в его постановке.

В понимании Фихте культура сводится к процессу согласования неизменного разумного «Я» с чувственным миром, что достигается путем упражнения и выработки соответствующих навыков. Иначе говоря, Фихте полагает, что наши действия в качестве эмпирических людей определяются не нами самими, но воздействием «Не я», т.е. чувственным миром. Несмотря на это, наше «Я» должно оставаться самим собой, а это возможно только при видоизменении действующего на наше «Я» - «Не я» таким образом, чтобы достигнуть известного единства между ними. Достижение такого изменения требует постоянного упражнения и выработки определенных навыков, что как раз и составляет культуру. *«Культура различается только по своим степеням, но она включает в себе способность к бесконечному количеству степеней. Она - последнее и самое высшее средство для достижения конечной цели человека - полного согласия с самим собою. Она, сама по себе - последняя цель, если человек - разумно - чувственное*

существо; она последняя цель даже в том случае, если человека рассматривать как только чувственное существо. Чувственность должна подвергнуться культуре. Это последнее и наивысшее из того, что с ней можно делать» [Фихте, 1993, 226-227].

Шеллинг не оставил специально посвященных характеристике культуры соображений, однако из духа его философских произведений видно, что он целиком разделял точку зрения тех мыслителей, которые субстанциальной основой человеческой свободы и культуры считали не индивидуальную «человеческую субъективность» - подобно романтикам, а его родовую сущность.

Не обошел стороной вопросы культуры и Георг Гегель, который указывал, что целью разума является не удовлетворение потребностей отдельного человека и его капризов, а переход от обособленности гражданской жизни к всеобщности мышления, возможный только при помощи культуры. Человек культурный должен делать все, не выставляя своей частности. Чтобы посредством философии пройти все ступени «образования мирового духа» с тем, чтобы сделать его понятным, теоретически усвоенным, закрепленным в собственном мышлении для него единственным показателем культуры оказывается то, насколько человеческий индивид преуспел сделать в этом направлении.

«Культурность есть сглаживание особенности, чтобы она вела себя согласно природе предмета. И истинная оригинальность является творчеством настоящего предмета, требует культурности, между тем как ложная оригинальность принимает форму тех безвкусовых проявлений, которые приходят в голову лишь некультурным людям». [Гегель, 1934, 316].

В реальной жизни культура в своем абсолютном определении для Гегеля есть освобождение, а именно абсолютный и переходный этап на пути к субъективной субстанциональности нравственности:

По сравнению с эпохой Просвещения, именно в классической немецкой философии происходит смещение акцентов с анализа природы на исследование человека, человеческого мира и истории. При этом уже у Канта ясно выражена мысль об автономности человека и его истории относительно природы. Представители немецкой классики впервые осознают, что Человек живет не в мире природы, а в мире культуры, и, рассматривая его как продукт культуры, можно разгадать целый ряд философских загадок. Деятельность людей толкуется ими только как духовная деятельность, а потому на самые фундаментальные вопросы представители классической немецкой философии отвечают с позиций сначала субъективного (Кант) и лишь затем объективного идеализма. Что же касается значения материальной деятельности человека в зарождении и формировании феномена культуры, то она либо вообще отрицается, либо сводится к чему-то второстепенному.

Заключение

Из сказанного очевидно и то, что в определении феномена культуры не справились со своей задачей в полной мере и все иначе ориентированные мыслители, в том числе материалисты. И в таком виде культурологическая наука дошла до второй половины XIX века, когда сложилась до того неизвестная, глубоко оригинальная социально-философская система марксизма, которая по своей внутренней логической сущности оказалась во многом переломной и в решении проблематики культуры.

Библиография

1. Гегель. Сочинения в 14 томах. Том 7. Л.: Государственное социально-экономическое издательство (Соцэкгиз), 1934.
2. Гольбах П.А. Избранные произведения в двух томах. Том 2. М.: Мысль 1963, 563 с.
3. Кант И. Сочинения в шести томах. Том 4. М.: Мысль, 1965, с.
4. Кант И. Сочинения в шести томах. Том 5. М.: Мысль, 1966, 564 с.
5. Кант И. Сочинения в шести томах. Том 6. М.: Мысль, 1966, 743 с.
6. Шиллер Ф. Собрание сочинений в семи томах. «Письма об эстетическом воспитании человека». Том 6 М.: Красный пролетарий, 1957,.
7. Литературная теория немецкого романтизма. Л.1934. 329 с.
8. Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Том 1. СПб.: Мифрил, 1993.- 687 с.
9. Щербакова Е.В., Щербакова Т.Н. Организация временного коллектива в детском оздоровительном лагере // Проблемы современного педагогического образования. 2017. № 56-3. С. 266 – 275.
10. Курганова Е.А. Предпосылки трудовой деятельности в детском возрасте // Дошкольник. Методика и практика воспитания и обучения. 2012. № 4. С. 45 – 47.
11. Курганова Е.А. Современные мультсериалы как источник знакомства детей дошкольного возраста с содержанием моральных норм // Дошкольник. Методика и практика воспитания и обучения. 2016. № 2. С. 60 – 66.
12. Портнова Т.В. Формирование знаний о целостной картине развития культуры и искусства западной Европы средних веков (междисциплинарный компонент в структуре вузовской образовательной программы по искусствоведческому направлению) // Современные наукоемкие технологии. 2020. № 9. С. 204 – 208.
13. Портнова Т.В. Философское осмысление танца как средство формирования исследовательской активности магистрантов по направлению "хореографическое искусство" // Научное мнение. 2020. № 10. С. 47 – 52.
14. Портнова Т.В. Архитектура античных театров как элемент мирового культурного ландшафта // Обсерватория культуры. 2020. Т. 17. № 3. С. 320 – 332.
15. Лаврентьев А.Н., Жердев Е.В., Кулешов В.В., Покровская Л.В., Сазиков А.В., Мясникова Л.Г., Бирюков В.Е., Левина О.Ю. Цифровые технологии в дизайне. История, теория, практика// Учебник и практикум / Москва, 2019. Сер. 64 Авторский учебник (2-е изд., испр. и доп)
16. Лаврентьев А.Н. Вхутемас-вхутеин: проблемы взаимодействия художественной и технической культур// Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2010. № 3. С. 3-23.
17. Лаврентьев А.Н. Феномен "книги художника" как единство слова, графики и личности художника// Дом Бурганова. Пространство культуры. 2011. № 2. С. 84-92.
18. Лисина Е.А. Феномен ритуала в жизни общества: социально-философский анализ// Оренбургский государственный университет. Оренбург, 2009
19. Лисина Е.А. Личность и ритуал: аспекты взаимодействия//Актуальные проблемы современной науки. 2010. № 1 (51). С. 36-39.
20. Лисина Е.А. Роль ритуального в культуре и социуме// Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 8-1 (14). С. 142-146.
21. Лисина Е.А. Архетипическое и символическое в ритуале. Две важнейшие социальные функции ритуала// Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2014. № 5. С. 10-31.
22. Лисина Е.А. Латиноамериканский "след": к вопросу онтологии культурных влияний// ир науки, культуры, образования. 2012. № 2 (33). С. 449-452.
23. Габриелян Т.О.Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, Таврическая академия, Факультет информационно-полиграфических технологий, Кафедра книжной графики и дизайна печатной продукции; Московская государственная художественно-промышленная академия имени С. Г. Строганова. Симферополь, 2018.
24. Жердев Е.В., Чепурова О.Б., Шлеюк С.Г., Мазурина Т.А. Формальная композиция. Творческий практикум по основам дизайна// Оренбург, 2014.
25. Ганцева Н.Н., Курган Г.И., Костиков Н.А., Машакин А.И. Искусство как отражение эпохи// Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2016. № 4. С. 82-91.
26. Ганцева Н.Н. К вопросу об историографии мебельного искусства Франции XVIII-XIX вв// Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2015. № 4. С. 232-23
27. Жердев Е.В., Мазурина Т.А. Стратегия российского брендинга// Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2013. № 1. С. 028-038.
28. Жердев Е.В. Прагматический аспект семиотики дизайна// Известия Сочинского государственного университета. 2012. № 1 (19). С. 215-219.
29. Майстровская М.Т. Всемирные выставки как феномен проектной культуры// Декоративное искусство и

- предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2014. № 3. С. 16-27.
30. Майстровская М.Т. Экспозиционный дизайн музея: основные понятия// Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2012. № 4. С. 4-12.
31. Майстровская М.Т. Пролетарские музеи революционной России как образовательные центры новой культуры// В сборнике: Революция в искусстве и новации в художественном образовании. Материалы Международной научной конференции памяти Александра Алексеевича Дубровина, ректора МГХПА им. С.Г.Строганова в 1999–2007 годах. 2017. С. 176-183.
32. Мусина Р.Р. Традиционная отечественная керамика. Особенности развития, художественное своеобразие (вторая половина XIX века - 1980-е годы)// автореферат дис. ... доктора искусствоведения / Моск. гос. худож.-пром. акад. им. С.Г. Строганова. Москва, 2012
33. Мусина Р.Р. Некоторые замечания по поводу процессов в современной керамике народных художественных промыслов// Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2010. № 4. С. 77-83.

Theoretical concepts of development of culture

Sonya A. Khubaeva

Senior lecturer of the Department of
Philosophy and Cultural Studies of the South Ossetian State
University named after A. A. Tibilov.
100001, Republic of South Ossetia, Tskhinval, Moskovskaya str., 8
e-mail: khubaeva.sonya@yandex.ru

Abstract

The article deals with the phenomenon of "culture" and its historical development from a philosophical point of view. Culture as a concept began to be explored millennia after its emergence. The thinkers saw their task in explaining the meaning of culture and the connection of world history as a whole with man as the creator of culture and his personal development. As a result of such a research process, a scientific discipline – cultural studies - appears which aims at answering the questions posed.

The article examines important concepts of culture, starting from the XVIII century to the Marxism period, provides the points of view of famous philosophers, mainly representatives of the German classics.

The paper shows that in determining the phenomenon of culture, all otherwise oriented thinkers, including materialists, did not fully cope with their task. And in this form, cultural science reached the second half of the XIX century, when a previously unknown, deeply original socio-philosophical system of Marxism was formed, which, by its internal logical essence, turned out to be in many ways a turning point in solving the problems of culture.

For citation

Khubaeva S.A. (2021) Teoreticheskie kontseptsii razvitiya kul'tury [Theoretical concepts of development of culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 89-101. DOI: 10.34670/AR.2021.51.64.011

Keywords

Culture, history, cult, cognition, education, material principle, spiritual principle, ideology, morality, humanity, reasonableness, humanity.

References

1. Hegel. Essays in 14 volumes. Volume 7. L: State Socio-economic Publishing House (Sotsekgiz), 1934.
2. Golbach P. A. Selected works in two volumes. Volume 2. Moscow: Mysl 1963, 563 p.
3. Kant I. Works in six volumes. Volume 4. Moscow: Mysl, 1965, p.
4. Kant I. Works in six volumes. Volume 5. Moscow: Mysl, 1966, 564 p.
5. Kant I. Works in six volumes. Volume 6. Moscow: Mysl, 1966, 743 p.
6. Schiller F. Collected works in seven volumes. "Letters about the aesthetic education of a person". Volume 6 M.: Red Proletarian, 1957,.
7. The literary theory of German Romanticism. L. 1934. 329 p.
8. Fichte I. G. Works in two volumes. Volume 1. St. Petersburg: Mithril, 1993. - 687 p.
9. Shcherbakova E. V., Shcherbakova T. N. The organization of a temporary team in a children's health camp // Problems of modern pedagogical education. 2017. No. 56-3. pp. 266-275.
10. Kurganova E. A. Prerequisites of labor activity in childhood // Preschooler. Methods and practice of education and training. 2012. No. 4. pp. 45-47.
11. Kurganova E. A. Modern animated series as a source of acquaintance of preschool children with the content of moral norms // Preschooler. Methods and practice of education and training. 2016. No. 2. pp. 60-66.
12. Portnova T. V. Formation of knowledge about the holistic picture of the development of culture and art in Western Europe of the Middle Ages (an interdisciplinary component in the structure of the university educational program in the art direction) // Modern high-tech technologies. 2020. No. 9. pp. 204-208.
13. Portnova T. V. Philosophical understanding of dance as a means of forming the research activity of undergraduates in the direction of "choreographic art" // Scientific opinion. 2020. No. 10. pp. 47-52.
14. Portnova T. V. Architecture of ancient theaters as an element of the world cultural landscape // Observatory of Culture. 2020. Vol. 17. No. 3. pp. 320-332.
15. Lavrentiev A. N., Zherdev E. V., Kuleshov V. V., Pokrovskaya L. V., Sazikov A.V., Myasnikova L. G., Biryukov V. E., Levina O. Yu. Digital technologies in design. History, theory, practice// Textbook and practicum / Moscow, 2019. Ser. 64 Author's textbook (2nd ed., ispr. and dop)
16. Lavrentiev A. N. Vkhutemas-vkhutein: problems of interaction of artistic and technical cultures// Decorative art and the subject-spatial environment. Bulletin of the MGHPA. 2010. No. 3. pp. 3-23.
17. Lavrentiev A. N. The phenomenon of the "artist's book" as the unity of the word, graphics and the artist's personality// Burganov's house. The space of culture. 2011. No. 2. pp. 84-92.
18. Lisina E. A. The phenomenon of ritual in the life of society: a socio-philosophical analysis// Orenburg State University. Orenburg, 2009
19. Lisina E. A. Personality and ritual: aspects of interaction//Actual problems of modern science. 2010. No. 1 (51). pp. 36-39.
20. Lisina E. A. The role of ritual in culture and society// Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Questions of theory and practice. 2011. No. 8-1 (14). pp. 142-146.
21. Lisina E. A. The archetypal and symbolic in ritual. The two most important social functions of the ritual// Context and reflection: philosophy about the world and man. 2014. No. 5. pp. 10-31.
22. Lisina E. A. Latin American "trace": on the question of the ontology of cultural influences/ / ir of science, culture, education. 2012. No. 2 (33). pp. 449-452.
23. Gabrielyan T. O. V. I. Vernadsky Crimean Federal University, Taurida Academy, Faculty of Information and Printing Technologies, Department of Book Graphics and Printed Products Design; Stroganov Moscow State Academy of Art and Industry. Simferopol, 2018.
24. Zherdev E. V., Chepurova O. B., Shleyuk S. G., Mazurina T. A. Formal composition. Creative workshop on the basics of design// Orenburg, 2014.
25. Gantseva N. N., Kurgan G. I., Kostikov N. A., Mashakin A. I. Art as a reflection of the epoch// Decorative art and the subject-spatial environment. Bulletin of the MGHPA. 2016. No. 4. pp. 82-91.
26. Gantseva N. N. On the historiography of furniture art in France of the XVIII-XIX centuries// Decorative art and the subject-spatial environment. Bulletin of the MGHPA. 2015. No. 4. pp. 232-23
27. Zherdev E. V., Mazurina T. A. Strategy of Russian branding// Decorative art and the subject-spatial environment. Bulletin of the MGHPA. 2013. No. 1. pp. 028-038.
28. Zherdev E. V. The pragmatic aspect of design semiotics// Proceedings of the Sochi State University. 2012. No. 1 (19). pp. 215-219.

29. Maistrovskaya M. T. World exhibitions as a phenomenon of project culture// Decorative art and the subject-spatial environment. Bulletin of the MGHPA. 2014. No. 3. pp. 16-27.
30. Maistrovskaya M. T. Exposition design of the museum: basic concepts// Decorative art and the subject-spatial environment. Bulletin of the MGHPA. 2012. No. 4. pp. 4-12.
31. Maistrovskaya M. T. Proletarian museums of revolutionary Russia as educational centers of new culture// In the collection: Revolution in art and innovations in art education. Materials of the International Scientific Conference in memory of Alexander Alekseevich Dubrovin, Rector of the Stroganov Moscow State Pedagogical University in 1999-2007. 2017. pp. 176-183.
32. Musina R. R. Traditional domestic ceramics. Features of development, artistic originality (the second half of the XIX century - the 1980s)// abstract of the dis.... Doctor of Art History / Moscow State University of Fine Arts.- prom. akad. named after S. G. Stroganov. Moscow, 2012
33. Musina R. R. Some remarks on the processes in modern ceramics of folk art crafts// Decorative art and the subject-spatial environment. Bulletin of the MGHPA. 2010. No. 4. pp. 77-83.

УДК 323.3**DOI: 10.34670/AR.2021.47.59.012****Особенности гендерного развития России в XIX – начале XX в.****Гудова Ольга Сергеевна**

Белгородский государственный национальный
исследовательский университет,
308015, Российская Федерация, Белгород, ул. Победы, 85;
e-mail: 728461@bsu.edu.ru

Аннотация

В статье рассматриваются особенности гендерного развития России на стыке веков, так как именно в этот период происходят события, которые смогут трансформировать общественное сознание и позволят по-другому взглянуть на проблемы женского движения, равноправия полов и семейно-брачных обязательств. Автором освещены изменения, касающиеся мужской гендерной группы. Указывается на то, что пореформенный период сломал привычный уклад жизни для многих сословий. Границы социальной дифференциации размываются, права и свободы вступают в борьбу с многовековыми традициями. Возникают новые комбинации социальных ролей, которые до этого времени не могли существовать. Делается вывод о том, что идеи гуманизма, применяемые ко всем гендерным группам, начинают менять глубоко патриархальное общество Российской империи.

Для цитирования в научных исследованиях

Гудова О.С. Особенности гендерного развития России в XIX – начале XX в. // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 102-109. DOI: 10.34670/AR.2021.47.59.012

Ключевые слова

Гендерные группы, равноправие, эмансипация, женский вопрос, великие реформы, гендерные роли.

Введение

Смена столетий всегда предвещает перемены. Переход из XIX в. в XX в. дает старт новейшему времени, на этот период выдалось множество эпохальных событий, которые не могли не отразиться на повседневной жизни общества. Россия переживает несколько революций, мировую и гражданскую войну, но начало изменения сознания закладывает еще пореформенный период XIX в. Отмена крепостного права и ряд других великих реформ, начатых императором Александром II, меняют общественные реалии и трансформируют гендерные отношения. Появляется общество нового типа: сословное деление отмирает, изменяются привычные гендерные роли, происходит массовое вовлечение в общественную жизнь, реализуемое в работе земств. В связи с этим появляется и новое осмысление политических реалий, что дает начало движениям за экономические, политические и социальные права. Гендерный аспект этого периода наиболее интересен, так как именно здесь берет начало решение «женского вопроса». Кроме того, актуальность выбранной нами темы обуславливается интересом исследователей современного времени к гендерному фактору властных отношений. Проблема гендерных различий и идентичности поднимается в целом ряде научных публикаций по психологии, философии, социологии и т. д.

В ходе нашего исследования был использован сравнительно-исторический метод для оценки изменения в жизни населения в гендерном контексте с учетом реформ и революционных преобразований рассматриваемого периода. Это позволило выявить основные особенности гендерного развития России и проследить причинно-следственные связи, относящиеся к описываемым историческим событиям. Мы также применили структурно-диахронный метод, позволивший рассмотреть перемены повседневной жизни российского общества, которые повлияли на трансформацию мужских и женских гендерных ролей. Были использованы и общетеоретические научные методы, такие как синтез, анализ и обобщение.

Основными источниками по теме исследования стали документы, давшие начало реформированию российского общества. К ним относятся Манифест об отмене крепостного права, Положение о губернских и уездных земских учреждениях, а также Судебные уставы 1864 г. [Полное собрание..., www].

К данной проблеме обращаются многие отечественные и зарубежные исследователи. Но работы, посвященные гендерному развитию в XIX – начале XX в., имеют смещенный вектор. Большинство из них посвящено ограниченности в правах женской гендерной группы и ее второстепенному положению в социальной стратификации или же этапам борьбы за равное положение во всех сферах общества, женскому движению, которое в рассматриваемый период наиболее ярко проявляет себя в активных политических действиях. Эти вопросы разрабатывали С.Г. Айвазова, Е.А. Здравомыслова, Н.Л. Пушкарева, А.А. Темкина¹. О.А. Хасбулатова является крупным ученым в этой области, она рассматривает личностные особенности формирования мировоззрения женщин на разных этапах развития истории России². Вопросы идентичности в гендерном аспекте исследуют С.А. Ильиных и И.А. Жеребкина, их труды

¹ См.: Айвазова С.Г. Русские женщины в лабиринте равноправия // Очерки политической теории и истории. 1998. № 7. С. 134-142; Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. 12 лекций по гендерной социологии. СПб., 2015; Пушкарева Н.Л. Гендерная теория и историческое знание. СПб.: Алетейя, 2007.

² См.: Хасбулатова О.А., Гафизова Н.Б. Женское движение в России (вторая половина XIX – начало XX века). Иваново, 2003. 256 с.

помогают понять мотивацию женской целевой аудитории в период наиболее значимых социально-политических изменений привычного жизненного уклада³. Социально-философское направление исследуют Т.И. Липич, Е.А. Марьясова и О.В. Поспелова. Ученые сопоставляют перемены в общественной жизни и политическом устройстве с положением женщин и изменением их социально-бытовых ролей⁴. Таким образом, гендерное развитие рассмотрено не в полной мере, мало трудов, рассматривающих экономический аспект жизни мужчин и женщин с пореформенного периода до начала XX в., а также проблемы и изменения в сословной структуре для мужской гендерной группы.

Основная часть

Философия феминизма вносит огромный вклад в развитие гендерных исследований. Нам были наиболее интересны труды С. де Бовуар, Э. Гроссе и К. Миллет⁵. К. Миллет подвергает критике либеральный феминизм, подчеркивая зависимость подлинного гендерного равенства от коренных преобразований во всех сферах жизни общества, особенно от преобразований в сфере властных отношений [Millet, 2000]. Также к наиболее радикальному направлению в движении за равенство прав и возможностей относятся труды С. де Бовуар. Книга «Второй пол» отражает генезис роли женской гендерной группы в общественно-политическом развитии, а также призывает к изменению внутреннего отношения женщин к самим себе [Бовуар, 1997, 52]. Отдельные стороны гендерного развития России в исследуемый период освещают А.М. Коллонтай, Н.К. Крупская, В.И. Ленин⁶. В статье «Положение женщины в эволюции хозяйства» А.М. Коллонтай говорит о необходимости устранения существующих преград в обществе для равенства и свободы всех женщин России. Но также она отмечает, что, даже несмотря на борьбу женского движения, в полной мере решить все составляющие женского вопроса не удастся [Коллонтай, 1972, 84].

В основе понимания гендерных отношений лежит соотношение социальной роли и индивида определенного пола, зачастую принятые в обществе функции не совпадают с внутренней идентификацией, что вызывает осуждение или непонимание в социуме. Понятие «гендер» включает как женскую, так и мужскую аудиторию. Трансформация ролей, не связанная с внутренней идентификацией, а вызванная фактом изменения самого общества, также будет входить в зону исследования гендерных взаимоотношений. Авторство самого понятия причисляют к достижениям Дж. Мани, американского сексолога, занимающегося вопросами сексуальной идентичности [Money, 1995, 21]. В дальнейшем термин был воспринят широким кругом специалистов. Гендерное равенство – одно из основных понятий в гендерных

³ См.: Жеребкина И.А. Введение в гендерные исследования. СПб.: Алетейя, 2001; Ильиных С.А. Преобразование гендерной системы и новое трактование концептов маскулинности-фемининности // Социологический альманах. 2012. № 3. С. 55-66.

⁴ См.: Липич Т.И., Марьясова Е.А. Образ женщины в русской культуре на изломе эпох // Система ценностей современного общества. 2014. № 35. С. 29-32; Поспелова О.В. Идентичность и субъективность: гендерный подход: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Архангельск, 2003. 23 с.

⁵ См.: Бовуар С. Второй пол. М.: Проспект, 1997; Гроссе Э. Формы семьи и формы хозяйства. М.: Книжное дело, 1898; Millett K. Sexual politics. Chicago, 2000.

⁶ См.: Коллонтай А.М. Избранные статьи и речи. М.: Политиздат, 1972; Крупская Н.К. Политико-просветительная работа. М., 1959; Ленин В.И. Полное собрание сочинений. М.: Политическая литература, 1967. Т. 2.

исследованиях, и мы обращаемся к нему, так как именно этот термин может показать специфику достижения равных возможностей для мужчин и женщин, не делая их действия схожими или одинаковыми. Все вносят свой вклад в развитие общества и государства, но именно с великих реформ XIX в. начинается массовое вовлечение в политические и экономические процессы новых субъектов, ранее исполнявших совершенно другие социальные роли. Кроме того, исследовать особенности гендерного развития в переходный период, когда меняются форма правления и другие традиционные устои, сохранившиеся на протяжении столетий, невозможно без аппарата гендерного анализа, так как он помогает понять степень различия влияния, оказываемого на разные гендерные группы, и в связи с этим в дальнейшем корректировать проводимую политику [Ibidem, 12].

Н.Л. Пушкарева считает, что без понимания гендера нельзя полностью разобраться во взаимодействии и многообразии связей социума: «это система межличностных отношений, которая является основой общественной стратификации по признаку пола» [Пушкарева, 2007, 36]. Еще одно определение понятия «гендер» встречается в словаре философских терминов и определяется как организация различий пола в социуме, поведение, соответствующее половой принадлежности в культурологическом контексте, а также социальные роли с соответствующим психологическим наполнением. Именно гендер, а не пол определяет путь для женщин и мужчин через систему образования и воспитания, а также через совокупность социальных норм, присущих определенному обществу в конкретный исторический период развития данного общества [Чикалова, Янчук, 2003, 56]. Социальная философия интерпретирует понятие «гендер» следующим образом: «Это совокупность социальных репрезентаций, а не природой закрепленная данность... то, что мы думаем о поле в границах наших социокультурных представлений» [Шабурова, 2003, 67]. Таким образом, понятия «пол» и «гендер» тесно взаимосвязаны, но гендер определяет не только биологическую составляющую, но и социальную. Он является результатом социализации в совокупности с идентичностью по признаку пола и включает в себя правила поведения в обществе, модели контактов и культурные образы, которые складывались в течение долгого времени и связывались с половой принадлежностью. С середины XIX в. в российском обществе принятые модели поведения начинают меняться в связи с самим вызовом времени и давно назревшими общественными проблемами, и именно поэтому в этот период гендерное развитие приобретает наибольший темп развития.

Феминистическое направление дает свое понимание гендера. Оно связано с социальной детерминированностью роли и идентичностью пола, зависящей не только от физиологии, но и от структуры самого общества [Кирилина, 2001, 45]. Последователи феминистических взглядов внесли огромный вклад в проблему равенства полов. Само понятие «феминизм» определяется как идеология и социально-политическое движение, которое достигло своего пика в 1960-1970 гг. и стало определяющим в целом ряде вопросов, касающихся мирового общественного развития. Феминизм тесно связан с женскими движениями, направленными на борьбу за политические свободы, гражданские права и равенство в доступе к ресурсам с мужской гендерной группой. В России женские движения возникают в связи с развитием женского образования, а также общими веяниями либерализации. Радикальный феминизм связан с именем С. де Бовуар, именно идеи этого направления в большей степени повлияли на мировую общественность. Это дало представителям женской гендерной группы возможность идентифицировать себя с субъектом социального процесса, осознать свое место в иерархии общественных отношений и придало активности в действиях для лоббирования интересов

нуждающихся в этом женщин [Чикалина, 1999, 34].

Все эти определения понятия «гендер» делают его значимым элементом исторического и философского анализа. Гендерные исследования позволяют взглянуть на события под другим углом и увидеть неизученное содержание, не входящее в область андроцентризма.

Но в XIX – начале XX в. в России происходит ряд преобразований, затронувших привычный уклад жизни не только женщин, но и мужчин. Великие реформы Александра II не были доведены до конца, так как этому помешала безвременная кончина императора, что также является индикатором происходящих в обществе неординарных событий. Терроризм проявил крайнюю степень непонимания и неудовлетворенности преобразованиями. Для нового витка гендерного развития основным было решение так называемого крестьянского вопроса, реализовавшегося в Манифесте об отмене крепостного права. Это изменило сословную структуру общества и гендерные роли. На смену повсеместных ограничений приходят новые возможности, влияющие на социальную мобильность, а вследствие этого начинают формироваться новые функции каждой из гендерных групп. Начинают рушиться стереотипы, сформированные еще в XVII в., когда произошло окончательное закабаление крестьянства [Пушкарева, 2007, 56].

Новым гендерным ориентиром становится защищенность в правовом аспекте личностного начала без оглядки на сословную принадлежность. Человек теперь не являлся чей-то собственностью, не приравнивался к предмету быта или орудию труда. Создавалась платформа для экономической свободы, а новые виды деятельности, которые люди вынуждены были осваивать в связи с новым статусом, меняли привычные модели поведения и мужчин, и женщин, что являлось особенностью гендерного развития в данный период. Земская реформа затрагивает местное самоуправление, реформирование судебной системы вносит элемент справедливости, независимой от происхождения и экономических благ, все это расширяет границы печатного дела и фундаментальных свобод человека [Стайтс, 2004, 98]. Новые социальные группы приступают к освоению новых ролей, существовавшие ранее гендерные установки становятся неактуальными. Именно в этот период обостряется противоречие между мужской и женской гендерной группами, так как, несмотря на перемены, первая группа больше ощущает на себе обделенность преобразований и, что самое главное, женщина должна изыскивать средства к существованию и вступать на путь, до того принадлежавший целиком мужчине. Таким образом, с двух сторон появляется ряд зыбких вопросов. Набирали силу тенденции гуманизма, идеологи либерализма, такие как Н.И. Пирогов и Л.Н. Толстой, способствовали созданию системы новых взаимоотношений как между гендерными группами, так и между представителями разных сословий. Авторы отмечают назревшую проблему для женской гендерной группы, но пытаются предложить не слишком кардинальный путь решения, который бы соответствовал культуре и ценностным ориентирам России середины XIX – начала XX в. [Брэдли, 1994, 77]. Либерально-демократические идеи проникли во все слои населения. Среди последователей можно встретить и представителей крупнопоместного дворянства, и деятелей интеллектуальных профессий – зарождающуюся интеллигенцию. В контексте гендерного развития их вклад заключается в отстаивании свободы для демократических начал в общественной жизни, а также в принципе неприкосновенности прав личности. Это способствовало формированию общественного движения, которое стало частью борьбы за освобождение от крепостной зависимости и других рамок сословной структуры общества Российской империи.

Расширяются границы возможностей получения образования для женщин в первую очередь потому, что оно теперь не имеет сословных ограничений. Появляются женские организации, которые становятся плацдармом для развития всего движения за права женской гендерной

группы. Крупнейшей подобной организацией становится Русское женское взаимно-благотворительное общество. Тезисы их программы сводятся к законному равенству независимо от половой принадлежности. На новый уровень женское движение выходит, когда российское общество проникается идеями марксизма. Представителями этого направления становятся Ф. Энгельс, К. Маркс, А. Бебель, В.И. Ленин. Ими предлагается решение гендерных вопросов в ходе решения проблем рабочего класса [Айвазова, 1998, 140].

Заключение

В социуме формируется новое политическое сознание, происходит артикулирование насущных требований. Это подтверждается развитием периодических изданий, таких как «Работница», «Женский вестник» и т. д.

Нельзя оставить без внимания тот факт, что, несмотря на имеющиеся успехи в гендерном вопросе, остается ряд значительных сложностей. Вовлеченность в борьбу за правовое равенство напрямую зависит от уровня образования, а подавляющее большинство к началу XX в. остается безграмотным, и это были преимущественно представители крестьянства и пролетарии. Система найма также демонстрирует гендерные трансформации. Женщины вовлекаются в сферу промышленного производства и начинают вытеснять мужчин. Это происходит потому, что женский труд оплачивался в разы дешевле и управлять женским контингентом работодателю было проще. Это приводит к конфликту социально-бытового плана, так как совмещать профессиональное развитие и обязанности по ведению домашнего хозяйства становится сложно. Следствием этого становится следующий виток трансформации гендерных ролей. Идея сословного равенства перебрасывается и на основы гендерной иерархии.

Все это способствовало формированию основ для зарождения гражданского общества и практики развития гендерных отношений без сословных ограничений. Расширение социальных возможностей и в дальнейшем получение прав в политической сфере приводят к эмансипации и женской, и мужской частей общества.

Библиография

1. Айвазова С.Г. Русские женщины в лабиринте равноправия // Очерки политической теории и истории. 1998. № 7. С. 134-142.
2. Бовуар С. Второй пол. М.: Проспект, 1997. 832 с.
3. Брэдли Дж. Общественные организации и развитие гражданского общества в дореволюционной России // Общественные науки и современность. 1994. № 5. С. 77-89.
4. Кирилина А.В. Освещение связи языка и пола в истории лингвистики // Теория и методология гендерных исследований. М., 2001. С. 41-58.
5. Коллонтай А.М. Избранные статьи и речи. М.: Политиздат, 1972. 430 с.
6. Полное собрание законов Российской империи. Второе собрание (1825-1881). URL: http://nlr.ru/eres/law_r/content.html#2
7. Пушкарева Н.Л. Гендерная теория и историческое знание. СПб.: Алетейя, 2007. 496 с.
8. Стайтс Р. Женское освободительное движение в России: феминизм, нигилизм и большевизм, 1860-1930. М., 2004. 616 с.
9. Чикалина И. Феминистская перспектива в политической теории и на практике // Посиделки. 1999. № 10. С. 34-54.
10. Чикалова И.Р., Янчук Е.И. Гендер // Новейший философский словарь. Минск: Книжный дом, 2003.
11. Шабурова О.В. Гендер // Социальная философия. М.: Академический проект, 2003. С. 67-68.
12. Millett K. Sexual politics. Chicago, 2000. 341 p.
13. Money J. Gendermaps: social constructionism, feminism, and sexosophical history. New York: Continuum, 1995. 165 p.

The features of the gender development of Russia in the 19th and the early 20th centuries

Ol'ga S. Gudova

Belgorod State National Research University,
308015, 85 Pobedy st., Belgorod, Russian Federation;
e-mail: 728461@bsu.edu.ru

Abstract

The article aims to examine the features of the gender development of Russia at the turn of the century, since it is during this period that events occur that can transform public consciousness and help to take a different look at the problems of the women's movement, gender equality and family and marriage obligations. The author of the article makes an attempt to highlight the changes concerning the male gender group. The article points out that the post-reform period broke the usual way of life for many classes. The boundaries of social differentiation are blurring, rights and freedoms are coming into conflict with centuries-old traditions. There are new combinations of social roles that could not exist before that time. The author comes to the conclusion that the ideas of humanism applied to all gender groups are beginning to change the deeply patriarchal society of the Russian Empire. All this contributed to the formation of the foundations for the emergence of civil society and the practice of developing gender relations without class restrictions. The expansion of social opportunities and further obtaining rights in the political sphere lead to the emancipation of both the female and male parts of the society of the Russian Empire.

For citation

Gudova O.S. (2021) Osobennosti gendernogo razvitiya Rossii v XIX – nachale XX v. [The features of the gender development of Russia in the 19th and the early 20th centuries]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 102-109. DOI: 10.34670/AR.2021.47.59.012

Keywords

Gender groups, equality, emancipation, woman question, great reforms, gender roles.

References

1. Aivazova S.G. (1998) Russkie zhenshchiny v labirinte ravnopraviya [Russian women in the labyrinth of equality]. *Ocherki politicheskoi teorii i istorii* [An outline of political theory and history], 7, pp. 134-142.
2. Beauvoir S. (1949) *Le deuxième sexe*. Gallimard. (Russ. ed.: Beauvoir S. (1997) *Vtoroi pol*. Moscow: Prospekt Publ.)
3. Bradley J. (1994) Obshchestvennye organizatsii i razvitie grazhdanskogo obshchestva v dorevolutsionnoi Rossii [Public organizations and the development of civil society in pre-revolutionary Russia]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social sciences and modernity], 5, pp. 77-89.
4. Chikalina I. (1999) Feministskaya perspektiva v politicheskoi teorii i na praktike [The feminist perspective in political theory and practice]. *Posidelki* [Gatherings], 10, pp. 34-54.
5. Chikalova I.R., Yanchuk E.I. (2003) Gender [Gender]. In: *Noveishii filosofskii slovar'* [The newest dictionary of philosophy]. Minsk: Knizhnyi dom Publ.
6. Kirilina A.V. (2001) Osveshchenie svyazi yazyka i pola v istorii lingvistiki [Highlighting the relationship between language and gender in the history of linguistics]. In: *Teoriya i metodologiya gendernykh issledovaniy* [The theory and methodology of gender studies]. Moscow, pp. 41-58.

7. Kollontai A.M. (1972) *Izbrannye stat'i i rechi* [Selected articles and speeches]. Moscow: Politizdat Publ.
8. Millett K. (2000) *Sexual politics*. Chicago.
9. Money J. (1995) *Gendermaps: social constructionism, feminism, and sexosophical history*. New York: Continuum.
10. *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. Vtoroe sobranie (1825-1881)* [Complete laws of the Russian Empire. Collection 2 (1825-1881)]. Available at: http://nlr.ru/e-res/law_r/content.html#2 [Accessed 24/06/21].
11. Pushkareva N.L. (2007) *Gendernaya teoriya i istoricheskoe znanie* [Gender theory and historical knowledge]. St. Petersburg: Aleteiya Publ.
12. Shaburova O.V. (2003) Gender [Gender]. In: *Sotsial'naya filosofiya* [Social philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., pp. 67-68.
13. Stites R. (1991) *The women's liberation movement in Russia*. Princeton. (Russ. ed.: Stites R. (2004) *Zhenskoe osvoboditel'noe dvizhenie v Rossii: feminizm, nigelizm i bol'shevizm, 1860-1930*. Moscow.)

УДК 070:316.472.4

DOI: 10.34670/AR.2021.60.80.030

Рефлексия методологии фильтрации сетевого медиакоммуникационного пространства

Божедаров Дмитрий Александрович

кандидат филологических наук

доцент

Национальный Исследовательский Мордовский университет им. Н.П. Огарева

430005, Российская Федерация, Саранск, ул. Большевитская, 68;

e-mail: db13@rambler.ru

Аннотация

Ответ на вопрос о необходимости фильтрации сетевого медиакоммуникационного пространства очевиден для всех пользователей Интернета в современных условиях. В данной работе было показано определены основные позиции онтологической сущности сетевого медиакоммуникационного пространства. В результате была получена возможность сформулировать один из концептуальных системных подходов к методологии управления таким медийным явлением, как сетевая медиакоммуникация. Автором делается вывод о том, что управленческий подход заключается не в радикальном внешнем воздействии, которое, в свою очередь, выражается в тотальной блокировке актора, но в точечном «размыкании цепи» социальных событий, происходящих в условиях виртуального мира. Необходимо понимать, что тотальная блокировка не значит разрушение виртуального сетевого образа, а лишь приостановление его активности. В свете нашего исследования требуется более точечное внешнее воздействие на цепку событий именно ее размыкание приводит к разрушению виртуального сетевого образа.

Для цитирования в научных исследованиях

Божедаров Д.А. Рефлексия методологии фильтрации сетевого медиакоммуникационного пространства // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 110-115. DOI: 10.34670/AR.2021.60.80.030

Ключевые слова

Сетевая медиакоммуникация, актор, фильтрация, медийное пространство, размыкание цепи, сетевой коммуникационный образ.

Введение

Среди множества концепций об онтологической сущности пространства особое место занимает пространство медийное, сетевое.

Успешность современного человека все больше зависит от его активного пользования социальной информационной инфраструктуры, которая в геометрической прогрессии вбирает в себя самые разные сферы жизнедеятельности. Современная наука готова предложить много различных концептуальных подходов к теоретическому осмыслению и практическому анализу такого явления, как медийное пространство. Однако если в поисковую систему добавить такую лексему как «сетевое», то становится очевидным, что академического обоснования это относительно новое, но распространенное медийное явление до сих пор не имеет. Тем временем те социальные проявления, которые транслирует социальная сеть в окружающий мир, имеют настолько значимые и неоднозначные последствия, что требуют системного анализа, теоретического структурирования для эффективного формирования методологических подходов к управлению или хотя бы целенаправленному влиянию на нее.

Основное содержание

Необходимость сегодняшнего исследования прогнозировал в конце прошлого века (1983) французский философ и социолог Жан Бодрийяр, который утверждал, что «...В современном мире доминируют симуляции – смоделированные опыт и чувства, и мы уже потеряли способность воспринимать реальность саму по себе. Наш опыт состоит из «обработанных» реальностей» [Разлогова, 2005, с.38].

Анализ контекста различных акторских проявлений в сетевой медиакommunikации позволил выявить закономерность, которая заключается в том, что существования сетевой медийной коммуникации базируется на множестве последовательных проявлений с усиливающейся агрессивной экспрессией. Одним из необходимых условий существования в сети - увеличение аудитории (подписчиков). При отсутствии данного прогрессивного процесса либо при низком числовом показателе, актор «вылетает» из «топа». Подписчики (аудитория) находятся в состоянии ожидания все новых и новых проявлений созданного «сетевого коммуникативного образа» с наиболее яркими проявлениями. Таким образом, формируется сетевое медиакommunikационное пространство. В связи с изложенными положениями, сетевое пространство требует безотлагательных исследований с целью определения методов фильтрации его активности.

Основываясь на вышеизложенных выводах, мы полагаем, что *Сетевое медиакommunikационное пространство – это цепь социальных событий, происходящих в условиях виртуально мира.*

Одной из основных отличительных особенностей сетевого медиакommunikационного пространства является детерминирование событий. (Предшествующая акторская активность является детерминантой последующей). При этом «размыкание цепи» неизбежно приводит к разрушению созданного «сетевого образа». Соответственно снижается «аудиторное число», количество подписчиков. Возникает необходимость создания нового образа или прекращения акторской активности в сетевой медиакommunikации. Прекращает существование и сетевое медиапространство.

Необходимость для функционирования рассматриваемого пространства «цепки» событий подтверждает и Акторно – сетевая теория (Actor- network theory АСТ), Она берет свое начало в

исследованиях Б. Латура и С. Вулгара. Суть теории заключается в том, что для достижения успеха необходимо построение сметы. Наглядно процесс детерминации акторских проявлений раскрывает известный пример Б. Латура про человека с пистолетом». Пистолет делает человека преступником» [Latour, 1994, с 29].

«Угроза «размыкания цепи» между социальными событиями ставит актора перед условием стремительного наращивания экспрессивной агрессии для обеспечения «жизненного ресурса» в социальной сети при этом агрессия нарастает в геометрической прогрессии, используя все более изощренные методы привлечения аудиторного внимания, вплоть до публичной летальности.

Видится вполне логичным на фоне нарастающей агрессии, процесс кратковременности существования «сетевых образов», авторы которых не выдерживают высоких требований со стороны макро-сетевого медийного пространства, которое заключается в устойчивой детерминации и постоянной трансформации. В данных условиях предсказуем и взрывной характер возникновения новых сетевых образов, формирующих микропространства в сетевой медиакommunikации. Они возникают, функционируют и развиваются по указанным нами ранее законам сетевого медиарынка. Мотивированный виртуальной реальностью спрос порождает адекватное ему предложение. При этом фактором, подтверждающим наличие сетевого медиакommunikационного пространства является не единичная, но массовая реакция аудитории. (число подписчиков, посещений и т.д.)

Полученные нами в ходе анализа выводы позволяют утверждать, что именно аудиторная реакция является необходимым условием формирования, существования и развития сетевого медиакommunikационного контента.

В свете данного положения правомерным становится еще одно теоретическое определение сетевого медиакommunikационного пространства – *это синтез цепи социальных событий, происходящих в условиях виртуального мира и массовой аудиторной реакцией на них*

Постоянное ожидание аудитории событий обуславливает безграничный потенциал расширения сетевого медиакommunikационного пространства. Как утверждает Н.Б. Кириллова, «Пользователь воспринимает представленную ему в привлекательной упаковке форму киберпространства – конкретную виртуальную реальность - как нечто законченное, современное, обладающее неведомыми силами и даже «мыслящее». Как только в привычный культурный ландшафт попадает новая виртуальная реальность, ее начинают осваивать как часть естественной среды [Кириллова, 2015]. Анализ существующих в современной науке концепций о различных пространствах показывает, что наиболее близко к сетевому медиакommunikационному пространству расположено культурное. Подтверждение этому мы находим в трудах таких исследователей как: Бердяев Н.А., Шпенглер О., Бродель Ф., Орлова Э.А [Шпенглер, 2004]. Но для нашего исследования важно установить и различие. Мы полагаем, что оно заключается в том, что в отличие от культурного пространства, под которым часто подразумевается театральное действо [Шпенглер, 2004, с.62], сетевое медиакommunikационное пространство посредством присущих ему технических возможностей, фиксирует точное количество (в числовом выражении) аудиторных реакций и черпает функциональный ресурс из полученных результатов. В то время, когда театральное (культурное) пространство может существовать и без точных подсчетов количества аплодирующих зрителей.

Неудачная постановка действия (сетевого медиасобытия) в сетевом медиакommunikационном пространстве неизбежно ведет к снижению числового выражения

аудиторной реакции и, возможно даже к «размыканию цепи» между социальными сетевыми событиями, происходящими в условиях виртуального мира. Мы утверждаем, что прекращение детерминантного процесса ведет к разрушению виртуального сетевого образа и, как следствие, к уничтожению сетевого медиапространства сформированного им. На данном этапе анализа возникает необходимость указать теоретические координаты понятия «сетевой виртуальный образ». Исследовав и проанализировав контенты множества социальных монад и установив системные признаки их общности, мы пришли к выводу о том, что *Сетевой виртуальный образ – это совокупность целей, задач и способов их реализации при построении цепи социальных сетевых событий.*

Рассматривать образ как совокупность элементов деятельности позволяет и современный философский словарь, трактуя понятие образ, как «форму отражения и освоения человеком объектов мира. В современной философии образ понимается не только как продукт сознания, но и как то, что формируется в социуме в виде знака, или даже выходя за «границы поля», сознания в форме симулякра, становится силой, порождающей изменения и различия» [Бродель, 1994, с. 423]. Мы рассматриваем в данном контексте образ, как образ действия – «Субъективный феномен как целостное интегральное отражение предстоящего действия. В котором одновременно представлены его основные пространственные, временные и силовые характеристики.

Мы уже отмечали ранее, что возникновение и разрушение сетевых коммуникативных образов носит взрывной характер. Одни образы существуют достаточно долго, для того, чтобы достичь поставленных целей. Другие, не выдержав жестких условий пребывания в сетевом медиакоммуникационном пространстве, прерывают свой функциональный цикл и исчезают вместе с собственным микропространством. Все это подчеркивает мелкодисперсную структуру сетевого медиапространств. Оно формируется как макроединица из множества микропространств. При этом проекция развитие микро и макро пространств процессы идентичные друг другу.

Заключение

Итак, определив основные позиции онтологической сущности сетевого медиакоммуникационного пространства, мы получили возможность сформулировать один из концептуальных системных подходов к методологии управления таким медийным явлением, как сетевая медиакоммуникация. Мы полагаем, что управленческий подход заключается не в радикальном внешнем воздействии, которое, в свою очередь, выражается в тотальной блокировке актора, но в точечном «размыкании цепи» социальных событий, происходящих в условиях виртуального мира. Необходимо понимать, что тотальная блокировка не значит разрушение виртуального сетевого образа, а лишь приостановление его активности. В свете нашего исследования требуется более точечное внешнее воздействие на сцепку событий именно ее размыкание приводит к разрушению виртуального сетевого образа.

Библиография

1. Latour B. On technical mediation //common Knowledge/ - 1994. – Т.3. - №2. _С.29-64.
2. Азаренко С.А. Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. кемерова и Т.Х. Керимова. – 4-е изд., испр. И доп. – м.: Академический проспект; Екатеринбург: Деловая книга, 2015. – 823 с.
3. Апинян Т.А. Сущностно-универсальноеопределение игры. Феноменология фантома //Вопросы философии. – 2008. - №2 – С.62.

4. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997.
5. Бродель Ф. Что такое Франция. В 2 т. М.: Издательство имени Сабашниковых, 1994г.;
6. Группа смерти (18+) <http://informing.ru/> <https://www.novoyagazeta.ru> (Дата обращения 5.06.2021)
7. Кириллова Н.Б. Медиалогия. – М.: Академический проспект, 2015. – 424 с.
8. Новые аудиовизуальные технологии / Под ред. К.Э. Разлогова. – М.: РИК, 2005. – 384с.
9. Орлова Э.А. Современная городская культура и человек. М.: Наука, 1987.
10. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. М.: АЙРИС-пресс, 2004.; - 606 с.

Reflection on the filtering methodology network media communication space

Dmitrii A. Bozhedarov

PhD in philology

Associate professor

N. P. Ogarev National Research University of Mordovia
430005, 29, Dokuchaeva str., Saransk, Russian Federation;
e-mail: db13@rambler.ru

Abstract

The answer to the question about the need to filter the network media communication space is obvious for all Internet users in modern conditions. In this paper, it was shown that the main positions of the ontological essence of the network media communication space were determined. As a result, it was possible to formulate one of the conceptual system approaches to the methodology of managing such a media phenomenon as network media communication. The author concludes that the management approach does not consist in a radical external influence, which, in turn, is expressed in a total blocking of the actor, but in a point "breaking the chain" of social events taking place in the virtual world. It is necessary to understand that total blocking does not mean the destruction of a virtual network image, but only the suspension of its activity. In the light of our research, a more targeted external impact on the coupling of events is required, it is its opening that leads to the destruction of the virtual network image.

For citation

Bozhedarov D.A. (2021) Refleksiya metodologii fil'tratsii setevogo mediakommunikatsionnogo prostranstva [Reflection on the filtering methodology network media communication space]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 110-115. DOI: 10.34670/AR.2021.60.80.030

Key words

Network media communication, actor, filtering, media space, circuit opening, network communication image.

References

1. Latour B. On technical mediation // *common Knowledge* / - 1994. - Т. 3. - No. 2. - P. 29-64.
2. Azarenko S. A. Modern philosophical dictionary / Under the general editorship of V. E. Kemerovo and T. H. Kerimov – 4th ed., ispr. And add. - m.: Akademicheskii Prospekt; Yekaterinburg: Delovaya kniga, 2015 – - 823 p.

3. Apinyan T. A. Essential-universal definition of the game. The phenomenology of the phantom //Questions of philosophy. - 2008. - No. 2-p. 62.
4. Berdyaev N. A. Russian idea. The main problems of Russian thought of the XIX century and the beginning of the XX century. The Fate of Russia. Moscow: CJSC "Svarog and K", 1997.
5. Braudel F. What is France? V2 T. M.: Sabashnikov Publishing House, 1994;
6. Group of Death (18+) <http://informing.ru/> <https://www.novoyagazeta.ru> (Date of appeal 5. 06. 2021)
7. Kirillova N. B. Medialogia. - M.: Akademicheskiy prospekt, 2015 -- 424 p.
8. New audiovisual technologies / Edited by K. E. Razlogov. - M.: RIK, 2005. - 384s.
9. Orlova E. A. Modern urban culture and man. M.: Nauka, 1987.
10. Spengler O. The decline of Europe: Essays on the morphology of world history. In 2 t. m.: IRIS-press, 2004.; - 606 p.

УДК 316.3

DOI: 10.34670/AR.2021.33.19.013

Инвалидность в контексте реалий COVID-19: опыт социально-философского анализа

Равочкин Никита Николаевич

Доктор философских наук,
доцент кафедры истории, философии и социальных наук,
Кузбасский государственный технический университет им. Т.Ф. Горбачева,
доцент кафедры гуманитарно-правовых дисциплин,
Кузбасская государственная сельскохозяйственная академия,
650056, Российская Федерация, Кемерово, ул. Марковцева, 5;
e-mail: nickravochkin@mail.ru

Аннотация

В статье рассматривается проблема инвалидности в контексте новой пандемии COVID-19. Актуальность статьи обосновывается недостаточностью теоретической разработки инвалидности в стремительно становящихся современных реалиях искусственной социальности. Цель исследования состоит в осмыслении места инвалидов в условиях пандемии. Методология исследования построена на общефилософских подходах, а также компаративистском анализе. Инвалидность рассматривается с формальных позиций как социальная группа, которая получает поддержку и обеспечение со стороны государства. Автор подробно освещает проблему инвалидности, приводя для убедительности положения нормативных правовых актов. Установлено, что карантин и пандемия, по сути, не повлекли каких-либо существенных изменений для инвалидов, высветив новые проблемы. В ходе проведенного социально-философского анализа показано, что экономические, социальные, психологические и иные проблемы в своей взаимосвязи отодвигают инвалидность на второй план. Проанализирован отечественный и зарубежный опыт. В заключение автор констатирует фактический откат мира по социальному времени на несколько лет или даже десятилетий назад и подводит итоги исследования.

Для цитирования в научных исследованиях

Равочкин Н.Н. Инвалидность в контексте реалий COVID-19: опыт социально-философского анализа // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 116-122. DOI: 10.34670/AR.2021.33.19.013

Ключевые слова

Инвалидность, пандемия, коронавирус, общество, социальность, взаимодействие, поддержка.

Введение

Распространение новой коронавирусной инфекции SARS-COV-2 поставило в современном мире множество проблем, связанных с необходимостью сохранения здоровья, обеспечения безопасности совместного общежития граждан всех без исключения государств с сохранением высокого уровня коммуникативных взаимодействий, без которых немислимо нормальное существование современного общества. Неудивительно, что ограничения, принятые властными акторами государств на фоне COVID-19, повлияли на принципы взаимодействия между субъектами [Равочкин, Гилязов, Щенников, 2021].

Основная часть

Все отчетливо помнят, что в процессе разворачивания волн пандемии было реализовано множество ограничений, которые повлекли за собой существенные последствия, порой в самых неожиданных формах, начиная с перехода на удаленные формы труда, учебы, получения различных причитающихся пособий и т. д. и заканчивая потерей работы, сворачиванием бизнеса и становлением новой искусственной социальности [Там же, 2021]. В связи со сложившейся ситуацией возникла необходимость реализации мер государственной поддержки различным социальным группам. На основании существующей научной литературы можно с уверенностью говорить о том, что те или иные социальные группы получали государственную помощь не в равной степени, в особенности можно отметить среди групп(ы) людей, имеющих инвалидность.

Контекстуальный анализ дает основания утверждать, что в период распространения коронавирусной инфекции принадлежащие к этой группе люди, т. е. имеющие или получившие инвалидность, получали значительно меньшую поддержку со стороны государства, нежели другие группы граждан. В частности, в российском законодательстве выделяется понятие социального обеспечения, *используемого для обозначения направления национальной социальной политики, включающей в себя предоставление гражданину совокупности средств, которые оцениваются как достаточные для функционирования субъекта, предполагают наличие порядка снабжения субъекта необходимыми для него ресурсами, а также получение этим лицом поддержки жизне- и дееспособности, функционального предназначения* [Кончугов, 2017, 118]. Использование данного понятия при реализации социальной политики государства в условиях распространения коронавирусной инфекции привело к инициации и последующему принятию ряда мер для поддержки населения в форме различных ежемесячных выплат и иных действий со стороны государства.

Отметим, что реализация данной политики государства в области социального обеспечения граждан основана на признании коронавирусной инфекции фактором «экстраординарного риска» для общества, что вызвано различными обстоятельствами и может привести к снижению общего уровня обеспечения. При этом, как убедительно показывает И.В. Григорьев, наличие риска вовсе не обязательно «порождает возникновения социально-обеспечительных отношений» [Григорьев, 2020, 75]. Этот исследователь утверждает, что такие отношения могут быть реализованы при наступлении ряда случаев, которые (1) нормативно закреплены и (2) повлекли за собой неблагоприятные последствия. Как правило, к последним принято относить утрату или сокращение доходов человека или семьи, повышение их расходов, малообеспеченность человека и т. д.

Следует говорить о том, что такие социальные риски, в том числе наличие и развитие

пандемии COVID-19, могут быть поняты как факторы активизации ревизии и определения формальных условий возможности социального обеспечения, а также последующего принятия соответствующих нормативно-правовых организационных форм, но никак не для самой поддержки [Агафонов, 2020, 36-37]. Исходя из подобной логики понимания социального обеспечения, отметим, что некоторые группы могут получать государственную поддержку на основании наступления для них неблагоприятных последствий, изначально нормативно закрепленных в действующей нормативно-правовой системе государства, в то время как другие группы населения могут не получать такой поддержки вследствие отсутствия значимых и нормативно очерченных последствий для их социального, экономического и иного статуса.

Существует ряд нормативно закрепленных оснований, которые позволяют социальным группам получить дополнительное социальное обеспечение. Одним из таковых является введение карантина, который на территории России регламентируется в соответствии с Федеральным законом «О санитарно-эпидемиологическом благополучии населения». Карантин может быть введен на основании предписаний главных санитарных врачей, их заместителей, а также ряда других должностных лиц, имеющих на это право. Однако в нормативно-правовых актах в РФ в период пандемии SARS-COV-2 термин «карантин» не использовался, что не позволило на нормативно-правовом основании использовать ресурсы государства для материальной поддержки граждан и буквально привело к перекладыванию данного вида ответственности с государства на работодателей. Как следствие, «институт социального страхования, вводимый с целью обеспечения надежной и качественной социальной защиты работающих граждан, не был использован в полной мере, что повлекло необходимость внедрения комплекса экстренных мер по социальному обеспечению граждан» [Григорьев, 2020, 77].

Среди таких экстренных мер можно выделить увеличение величины пособия по безработице, назначение на определенный период (апрель – июнь 2020 г.) такой выплаты в максимальном размере (МРОТ), увеличение пособия на несовершеннолетних детей. В ряде регионов в качестве меры поддержки применялась компенсационная выплата потерявшим работу. В соответствии с Указом Президента РФ применялся ряд других мер поддержки семей, в которых воспитываются дети.

Одновременно с этим в научной литературе, посвященной проблеме социального и материального обеспечения инвалидов в период пандемии коронавируса COVID-19, утверждается, что на основании своего статуса субъекты, принадлежащие к данной группе, уже изначально имеют право «на получение пенсий, ежемесячных денежных выплат, других денежных компенсаций, размер которых определяется в первую очередь группой инвалидности» [Альбеева, 2021, 29]. Однако, отвечая на закономерный вопрос о том, имеют ли право граждане, относящиеся к группам инвалидов, на дополнительные выплаты и меры материальной поддержки, А.Ю. Альбеева дает отрицательный ответ. Отметим, что семьи с детьми-инвалидами также на общих основаниях имеют право на получение различных форм поддержки (к примеру, на получение денежных выплат, которые предусмотрены общими положениями нормативных актов, применяемых в РФ), тем не менее реализация и обеспечение каких-либо дополнительных прав и возможностей для этой социально незащищенной группы в России почему-то не предусмотрены.

Более того, изменилось законодательство, позволяющее гражданам, имеющим инвалидность, реализовывать некоторые свои права. Так, с 1 июля прошлого года изменился механизм реализации инвалидом права на льготную парковку. Документация может быть

подана в электронном варианте на специализированных порталах, что позволяет распространить действия индивидуального знака на территории всей страны благодаря созданной единой базе транспортных средств, имеющих привилегии на льготную парковку [Там же].

Из сказанного следует, что существует группа лиц, закрепленная в нормативно-правовых актах, которая при наступлении неблагоприятных условий имеет право на получение социальной поддержки. Пандемия COVID-19 привела к формированию подобных условий, в результате чего многие граждане воспользовались формальными ресурсами для поддержания определенного, нормативно закрепленного минимального уровня жизни. С другой стороны, граждане, относимые к группе инвалидов, изначально имеют константную поддержку со стороны государства в том объеме, при котором коронавирусные условия и ограничения якобы не привели к снижению уровня их жизни. На таком основании можно утверждать, что в период пандемии инвалиды как социальная группа не имеют каких-либо приоритетных оснований для получения тех или иных форм дополнительной поддержки и фактически уравниваются с другими.

Для пандемического периода становится характерным то, что теперь инвалиды имеют право получать все те же меры поддержки, что и остальные граждане, но на общих основаниях. Руководствуясь этими фактами, можно утверждать, что повсеместное распространение коронавирусной инфекции привело к нивелированию проблемы инвалидности и не предлагает отныне широкую поддержку для граждан, имеющих инвалидность. Отсюда следует, что в современном мире на фоне распространения коронавирусной инфекции инвалидность может быть интерпретирована как не самая остро стоящая проблема. Мир будто бы откатился на некоторое количество лет (или даже десятилетий) назад, ведь сегодня наиболее существенными проблемами оказываются распределение продовольствия, выплата социальных пособий и поддержка занятости населения, обеспечение условий для снижения риска заражения коронавирусной инфекцией посредством создания необходимых ограничений на рабочем месте, а также формирование новых принципов реализации образовательной деятельности посредством применения дистанционных образовательных технологий.

Проблема дистрибуции продовольствия связывается некоторыми учеными с нарушениями в цепочках поставок продукции. В различных странах, как показывают Г.А. Барышева, О.А. Антипанова и Д.Т. Бинь, проблема обеспечения продуктами питания самых уязвимых групп населения, которые лишились основных доходов, а также привычных условий жизни, решается различными методами. К примеру, в целях обеспечения продовольственной независимости в Гондурасе развивается сельское хозяйство, а также благодаря этому реализуется важная задача, связанная с обеспечением продуктами питания наименее обеспеченных групп населения. В других латиноамериканских странах (Перу или Колумбии) тем же группам населения предоставляются обеды, а в США данная мера ориентирована главным образом на школьников [Барышева, Антипанова, Бинь, 2020].

Выплаты социальных пособий реализуется по всему миру в форме послаблений в налоговом регулировании (для бизнеса), через выделение средств на временные надбавки для трудящихся, а также посредством выплат самых различных видов материальной помощи. Более того, для лиц, входящих в группу риска, создаются условия для снижения риска заражения коронавирусной инфекцией, наряду с иными формами поддержки вводится режим самоизоляции. Применяются методы психологической поддержки для людей, постоянно находящихся в самоизоляции, для снижения рисков их здоровью.

Даже исходя из представленных фактов, можно убедительно говорить о том, что в современном мировом сообществе на первый план выходят более существенные и злободневные проблемы, связанные с экономическими, социальными и даже психологическими методами поддержки граждан различных государств для сохранения обретенной ими новой стабильности. Масштабность распространения коронавирусной инфекции привела к тому, что теперь имеющие инвалидность лица зачастую не выделяются в отдельную группу для обеспечения их дополнительными мерами государственной поддержки.

Весьма острой становится проблема организации процесса обучения на уровне как среднего, так и высшего образования. Исследователи проводили анализ проблемы дистанционного образования в целом и образования, ориентированного на инклюзию обучающихся, имеющих инвалидности самого различного характера. Результатом такого анализа становится утверждение одной из групп ученых о том, что «в период пандемии COVID-19 и режима самоизоляции вопросам организации дистанционной инклюзивной практики внимания уделяется неоправданно мало» [Бонкало, Гребенникова, Никитина, 2020, 78]. В качестве причин крайне небольшого количества научных статей, посвященных данной проблематике, а также существующих решений проблемы можно считать неразвитость либо полное отсутствие специальных средств, используемых для обучения студентов с инвалидностью и ОВЗ. Более того, при формировании онлайн-курсов внимание скорее обращалось на решение общих вопросов организации обучения, а не на его методическое наполнение, что предопределяется экстренностью перехода к такому типу обучения, а не отсутствием желания профессорско-преподавательского состава [Мовкебаева, Хамитова, 2020]. Из этого можно сделать вывод о том, что в рамках процесса обучения студентов с инвалидностью и ОВЗ проблемы, связанные с состоянием их здоровья, оказываются менее важными и принципиальными, нежели общая организация процесса образовательной деятельности.

В целом же мы видим, что положение людей с инвалидностью в контекстуальных реалиях распространения коронавирусной инфекции и пандемии COVID-19 уходит с первого плана, поскольку на уровне мирового сообщества и в рамках российской действительности возникает множество проблем, приобретающих гораздо более высокую значимость. Экономические и социальные проблемы, затруднения, связанные с сохранением биологического и психологического здоровья, трудности, связанные с поиском и организацией новых видов социальных взаимодействий в целом и процесса образовательной деятельности в стремительно изменяющихся координатах социального бытия, – вот неполный перечень проблем, с решением которых столкнулось мировое сообщество [Социальные последствия..., www].

Заключение

Статус, права и возможности людей с инвалидностью, а также обеспечение их достойной жизни и реализации прав и свобод оказываются лишь одним из частных случаев каскада навалившихся на мировую систему проблем. Мы убеждены, что необходим некоторый микс-подход, поскольку даже объективация отмеченных причин не может откладывать решение самых различных вопросов, так или иначе связанных с жизнью и деятельностью людей с инвалидностью, выступающих первоочередными задачами: это и укрепление национального социального законодательства, и повышение качества здравоохранения, и решение множества локальных задач, успешное закрытие которых позволит сохранить позитивную дискриминацию людей с ограниченными возможностями.

Библиография

1. Агафонов В.А. Актуальные проблемы права социального обеспечения. М.: Юрайт, 2020. 605 с.
2. Альбеева А.Ю. Законодательство в отношении инвалидов в период распространения новой коронавирусной инфекции // Вестник Амурского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2021. № 92. С. 29-33.
3. Барышева Г.А., Антипанова О.А., Бинь Д.Т. Влияние пандемии COVID-19 на социально-экономическое развитие и положение наиболее уязвимого населения // Векторы благополучия: экономика и социум. 2020. № 4. С. 105-117.
4. Бонкало Т.И., Гребенникова В.М., Никитина Е.Ю. Готовность образовательных организаций к дистанционному профессиональному образованию лиц с ограниченными возможностями здоровья в период пандемии COVID-19 // Вестник Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета. 2020. № 6. С. 73-95.
5. Григорьев И.В. Влияние распространения новой коронавирусной инфекции COVID-19 на изменение законодательства о социальном обеспечении // Право и политика. 2020. № 7. С. 74-84.
6. Кончугов А.В. Социальное обеспечение и социальная защита: некоторые вопросы теории и практики // Власть. 2017. Т. 25. № 4. С. 117-122.
7. Мовкебаева З.А., Хамитова Д.С. Требования к разработке образовательного контента для дистанционного обучения студентов с инвалидностью // Евразийский союз ученых. 2020. № 7-7. С. 27-31.
8. Равочкин Н.Н., Гилязов Р.Ш., Щенников В.П. Влияние пандемии COVID-19 на изменения темпоральности и социальности: социально-философский анализ // Социодинамика. 2021. № 4. С. 119-135.
9. Социальные последствия пандемии COVID-19 и инклюзивность. URL: <https://ach.gov.ru/upload/pdf/Covid-19-inclusion.pdf>

Disability in the context of COVID-19 realities: the experience of socio-philosophical analysis

Nikita N. Ravochkin

Doctor of Philosophy,
Associate Professor at the Department of history, philosophy and social sciences,
Kuzbass State Technical University,
Associate Professor at the Department of humanities and legal disciplines,
Kuzbass State Agricultural Academy,
650056, 5 Markovtseva st., Kemerovo, Russian Federation;
e-mail: nickravochkin@mail.ru

Abstract

The article aims to examine disability in the context of the COVID-19 pandemic. The research is relevant due to the insufficient theoretical development of disability in the rapidly forming modern realities of artificial sociality. The article aims to identify the place of people with disabilities in the context of the pandemic. The research methodology is based on general philosophical approaches, as well as comparative analysis. Disability is viewed from a formal standpoint as a social group that receives support from the state. The author of the article covers in detail the problem of disability, citing the provisions of regulatory legal acts for persuasiveness. The article points out that the quarantine and pandemic, in fact, did not entail any significant changes for people with disabilities, highlighting new problems. The results of the socio-philosophical analysis show that economic, social, psychological and other problems in their interrelation push disability into the background. The article makes an attempt to carry out an analysis of domestic and foreign experience in this

sphere. Having considered disability in the context of COVID-19 realities, the author comes to the conclusion that the world actually rolls back in social time for several years or even decades and summarizes the research findings.

For citation

Ravochkin N.N. (2021) Invalidnost' v kontekste realii COVID-19: opyt sotsial'no-filosofskogo analiza [Disability in the context of COVID-19 realities: the experience of socio-philosophical analysis]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 116-122. DOI: 10.34670/AR.2021.33.19.013

Keywords

Disability, pandemic, coronavirus, society, sociality, interaction, support.

References

1. Agafonov V.A. (2020) *Aktual'nye problemy prava sotsial'nogo obespecheniya* [Topical problems of social security law]. Moscow: Yurait Publ.
2. Al'beeva A.Yu. (2021) Zakonodatel'stvo v otnoshenii invalidov v period rasprostraneniya novoi koronavirusnoi infektsii [Legislation on people with disabilities during the spread of the new coronavirus infection]. *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki* [Bulletin of the Amur State University. Series: Humanities], 92, pp. 29-33.
3. Barysheva G.A., Antipanova O.A., Bin' D.T. (2020) Vliyanie pandemii COVID-19 na sotsial'no-ekonomicheskoe razvitiye i polozhenie naibolee uyazvimogo naseleniya [The impact of the COVID-19 pandemic on the socioeconomic development and the most vulnerable population]. *Vektory blagopoluchiya: ekonomika i sotsium* [Journal of wellbeing technologies], 4, pp. 105-117.
4. Bonkalo T.I., Grebennikova V.M., Nikitina E.Yu. (2020) Gotovnost' obrazovatel'nykh organizatsii k distantsionnomu professional'nomu obrazovaniyu lits s ogranichennymi vozmozhnostyami zdorov'ya v period pandemii COVID-19 [The readiness of educational organizations for distance vocational education of people with disabilities during the COVID-19 pandemic]. *Vestnik Yuzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of the South Ural State Humanitarian and Pedagogical University], 6, pp. 73-95.
5. Grigor'ev I.V. (2020) Vliyanie rasprostraneniya novoi koronavirusnoi infektsii COVID-19 na izmenenie zakonodatel'stva o sotsial'nom obespechenii [The impact of the spread of the new coronavirus infection (COVID-19) on the changes in social security legislation]. *Pravo i politika* [Law and politics], 7, pp. 74-84.
6. Konchugov A.V. (2017) Sotsial'noe obespechenie i sotsial'naya zashchita: nekotorye voprosy teorii i praktiki [Social security and social protection: some issues of theory and practice]. *Vlast'* [Power], 25 (4), pp. 117-122.
7. Movkebaeva Z.A., Khamitova D.S. (2020) Trebovaniya k razrabotke obrazovatel'nogo kontenta dlya distantsionnogo obucheniya studentov s invalidnost'yu [Requirements for the development of educational content for distance learning of students with disabilities]. *Evraziiskii soyuz uchenykh* [The Eurasian Union of Scientists], 7-7, pp. 27-31.
8. Ravochkin N.N., Gilyazov R.Sh., Shchennikov V.P. (2021) Vliyanie pandemii COVID-19 na izmeneniya temporal'nosti i sotsial'nosti: sotsial'no-filosofskii analiz [The impact of the COVID-19 pandemic on changes in temporality and sociality: a socio-philosophical analysis]. *Sotsiodinamika* [Sociodynamics], 4, pp. 119-135.
9. *Sotsial'nye posledstviya pandemii COVID-19 i inklyuzivnost'* [Social consequences of the COVID-19 pandemic and inclusiveness]. Available at: <https://ach.gov.ru/upload/pdf/Covid-19-inclusion.pdf> [Accessed 04/05/21].

УДК 172

DOI: 10.34670/AR.2021.82.60.014

Моральные нормы и этика как философская дисциплина

Шакирзянова Розалия Маликовна

Старший преподаватель,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: rozalja_79@mail.ru

Закирова Роза Рафаиловна

Кандидат филологических наук, доцент,
Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: sun_roza@list.ru

Залалтдинова Рамиля Равильевна

Старший преподаватель,
Казанская государственная академия ветеринарной медицины им. Н.Э. Баумана,
420029, Российская Федерация, Казань, ул. Сибирский Тракт, 35;
e-mail: ramilya7830@mail.ru

Аннотация

Мораль и норма – понятия исторические. У каждого поколения и общности людей формировалось свое понимание доброго и злого, имелись собственные способы интерпретации моральных норм. Моральные нравственные ценности – одна из форм проявления моральных отношений общества: общественное значение, достоинство личности и ее поступков или нравственные характеристики общественных институтов; представления, относящиеся к области морального сознания, моральные нормы, принципы, идеалы. На протяжении многих веков люди стремились понять природу нравственных ценностей, научиться ориентироваться в жизненных ситуациях, обрести устойчивые жизненные цели. В данной статье рассматриваются вопросы морали и этики начиная с древних времен и заканчивая современными концепциями. История изучения вопросов морали, нравственности и этики уходит своими корнями в Древнюю Грецию, Индию и Китай. Аристотель говорил об этике как об учении о добродетелях. Этика также берет начало в брахманизме, буддизме и конфуцианстве. Средневековая этика была основана на христианстве с концепцией о любви к богу, через которую рождается добродетель. Этикой XX века был экзистенциализм. В современное время ученые исследуют ноосферу и этосферу как наиболее развитую стадию биосферы, на которую оказывает влияние человеческое этическое сознание.

Для цитирования в научных исследованиях

Шакирзянова Р.М., Закирова Р.Р., Залалтдинова Р.Р. Моральные нормы и этика как философская дисциплина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 123-130. DOI: 10.34670/AR.2021.82.60.014

Ключевые слова

Философия, педагогика, моральные нормы, этика, развитие этических учений, нравственные ценности.

Введение

В современном мире такие понятия, как мораль, нравственность, этика, воспринимаются как синонимы, обозначающие явления, которые относятся к поведенческой сфере человека. Эти термины происходят от латинского слова «mos» и греческого «ethos». Большой латинско-русский словарь дает следующие пояснения: mos, moris – 1) нрав, обыкновение, обычай; 2) своеволие, упрямство; 3) характер, образ жизни, поведение; 4) свойство; 5) закон, правило, предписание; ēthos, eos (греч.) – 1) нравы; 2) нравственность [Дворецкий, 1976]. Судя по значениям этих понятий, необходимо отметить, что уже в античном мире существовала разница между моралью и этикой. Аристотель назвал «этику» учением о добродетелях и морали. С тех пор считается, что это философская дисциплина, которая занимается теорией морали и нравственности. На протяжении многих веков человечество стремилось понять природу нравственных ценностей, научиться ориентироваться в жизненных ситуациях, достигать устойчивых целей в жизни. Моральные нравственные ценности являются одной из форм проявления моральных отношений общества: социальная значимость, достоинство человека и его действий или моральные характеристики государственных институтов; идеи, связанные с областью нравственного сознания – моральные нормы, принципы, идеалы. Значительный вклад в духовные искания человека на этом пути вносят религия и искусство, которые накопили огромный нравственный опыт [Есикова, 2007].

Цель данной статьи – проследить развитие нравственных норм и этических учений в истории философской мысли.

Основная часть

Этика как философская доктрина всегда была связана с повседневной реальностью каждого члена общества, таким образом, цели этики всегда были одинаково важны для любого индивидуума. При этом каждый человек определял для себя самостоятельно, каких правил и сводов этики ему необходимо придерживаться. Изучая этические нормы в процессе истории, необходимо отметить, что они не были раньше и не являются сейчас статичными, а менялись и меняются с развитием общества.

Мораль имеет более широкое значение и подразумевает механизм взаимодействия человека и общества. Она тесно связана с этикой. Изучив все значения слова «mos» в латинском языке, очевидно, что оно имеет как положительные оттенки, так и отрицательные. Поэтому мораль проводит границы между понятиями «хорошо» и «плохо», «справедливо» и «несправедливо», «жестоко» и «милосердно». Но без этики, с ее тонкостями объяснения и характеристиками каждого практического действия, мораль не может быть руководством к действию. Например,

мораль говорит нам, что ложь – это нехорошо, хотя, несомненно, в некоторых случаях ложь не только оправдана, но и является благом [Удовиченко, 2004].

Благодаря воспитанию, которое реализуется с самого рождения человека и особенно важно в раннем возрасте, происходит формирование нравственности личности. Устанавливается нравственная и моральная картины мира человека. Во взрослом периоде нравственность более устойчива и редко поддается изменениям. Лишь сильные эмоциональные переживания (например, сочувствие, печаль) могут скорректировать нравственные ценности взрослого человека.

В современном мире этику связывают с происхождением морали, ее природой, сущностью последней, ее ролью, значением и функциями, а также историческим развитием морали. Некоторые этические концепции разделяют понятия «мораль» и «нравственность» (например, в этике Гегеля). При таком разделении под моралью понимают идеальное содержание, моральное сознание, сам «моральный дух», знание о морали (добре и зле, моральных установках и убеждениях), а нравственность подразумевает само поведение, которое, к сожалению, не всегда соответствует идеальным образцам, установкам и моральным ценностям, принятым в обществе [Дробницкий, 1974].

При образовании классового общества, а также при разделении труда, как материального, так и духовного, появляется философско-этическое мировоззрение. В обществе накапливается мыслительный материал, который сохранен в народном искусстве – в мифах, сказках и религиозных идеях. В IV–VII веках при великом переселении народов происходили культурные, религиозные, языковые конфликты среди различных сообществ. Эти конфликты привели к необходимости установления поведенческих правил и норм, что способствовало формированию этики. Необходимо отметить, что данные переселения стали толчком для образования новых государств. Государственная власть вытесняет родоплеменные отношения, традиции и обычаи. Появляется необходимость образования механизмов построения отношений между людьми. Таким образом возникает этика и развивается этическая картина мира. С этическими рассуждениями мы встречаемся уже в первых письменных свидетельствах человечества. В древнеегипетском папирусе Присса (IV тысячелетие до н.э.) неизвестный автор жаловался на извечную проблему: «Жизнь уже не та, что была раньше; дети не слушаются своих родителей». Эти несколько слов определяют основной круг этических представлений о том, что, во-первых, люди могут вести себя хорошо или плохо; во-вторых, правильная жизнь заключается в послушании и, в-третьих, действия отдельных лиц могут влиять на ход общественной жизни [Гуревич, 2000].

Ученые считают, что первые этические концепции появились почти одновременно в Древней Греции, Индии и Китае. Зарождение первых этических учений восходит к первому тысячелетию до нашей эры. Наиболее известными были брахманизм и буддизм в Индии и конфуцианство в Китае. Некоторые ученые придерживаются мнения, что этическая мысль Древнего Востока отличалась своим разнообразием, в котором можно выделить общие характеристики: знания накапливались, но не развивались; школы и течения развивались параллельно, не было взаимосвязи друг с другом, что затрудняло процесс преемственности; не было ярко выраженной авторской позиции; акцент был сделан не на внешней и объективной реальности, а на самосовершенствовании. Эти особенности были обусловлены особенностями социально-экономической и политической реальности стран Древнего Востока, которые характеризовались отсутствием частной собственности на землю, сильной зависимостью от государства, формированием замкнутого классового общества с высоким уровнем социального

неравенства [Иванов, 2009].

Этическое направление Древнего Востока делится на две ветви: светскую и религиозную. Религия создает такие добродетели, как смирение, почитание Бога. Светская этика несет моральные ценности, такие как почитание предков и сохранение обычаев, уважение к старшим, правдивость и доброжелательное отношение ко всему живому, забота о близких и слабых. Поэтому автор согласен с мнением, что этика Древнего Востока является стартапом развития мировой этической мысли, именно там были сформулированы основные задачи и проблемы. Также основателем этической дисциплины считается Аристотель (IV век до нашей эры). Он описывает этику как определенный объем знаний и поучений, касающихся духовных качеств человека. После Аристотеля этика использовалась лишь в качестве названий философских произведений. Далее в философских науках появился раздел под названием «этика», где исследовались и изучались проблемы нравственности, человеческой добродетели и мудрости. В рамках этой области изучалось понятие «счастье» и анализировались способы его достижения.

Таким образом, такую философскую дисциплину, как этика, можно считать теоретической доктриной, которая объясняет природу морали, мир нравственных отношений в обществе, а также высших устремлений человека. Одной из задач этого направления является подача нравственных рекомендаций для личности в обществе. Этические системы Палестины VIII – IV вв. до н.э., древней Индии VI – V вв. до н.э., древнего Китая V – IV вв. до н.э., древней Греции V – IV вв. до н.э. были близки друг к другу, несмотря на их различное происхождение. Идеи, лежащие в основе этих этических систем, очень схожи. Заключаются они в философской мысли, что отношение человека к миру определяет ответное отношение мира к человеку. Античная этика обращена к человеку. Фраза Протагора: «Человек есть мера всех вещей» доказывает, что установкой античной этики был понимание морали, направленной на добродетельное поведение как разумности. Другой характеристикой древней этики является стремление к гармонии. В древней философии поднимаются, обсуждаются и появляются попытки решения основных этических проблем, намечаются различные варианты их решения, прогнозируются интерпретации важнейших этических вопросов. Средневековая этика была основана на христианстве и имела религиозный характер. Основной идеей этой концепции была любовь к богу, через которую рождается добродетель, т.е. милосердие. Таким образом, центром этической картины мира того общества являлись вопросы об источнике и природе морали, о критериях нравственности, о смысле и назначении человеческой жизни и моральном идеале, о добре и зле. Эта концепция заложена в Священном Писании. Фома Аквинский, Эразм Роттердамский, Мартин Лютер и другие пытались раскрыть смысл Священного Писания с точки зрения нравственности, тем самым обосновать праведный образ жизни христианина. Этическая наука Нового времени ставит во главу угла вопросы о моральной независимости личности, где основным средством ее утверждения является разум.

Начиная со второй половины XIX века и до начала XX века перестала существовать этика в классическом виде, так как начало происходить ее образование в новой современной неклассической форме. Основная идея неклассической этики заключается в аксиоме, что этика является одновременно теорией нравственного сознания и самим нравственным сознанием в теоретической форме (Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор и др.) [Титова, 2004].

Этику XX века можно назвать социальной реакцией на появившееся в обществе насилие, войны, катастрофы и терроризм. В этот период появляется много новых этических направлений, таких как экзистенциализм, этика ненасилия и т.д. Экзистенциализм

подразумевает собой существование человека, за которым следует сущность. Личность человека, как бы он ни стремился, никогда не бывает завершенной. Судьба человека в любом случае трагична, мы должны это принять, но вопреки этому мы должны следовать этическим нормам и моральным ценностям. Человек несет ответственность за свои деяния. Именно эта ответственность делает человеческое существование полным.

Этика ненасилия включает в себя отказ от насилия такими действиями, как сидячие забастовки, митинги, голодовки либо распространение листовок. Такие действия применяют нравственно сильные личности, уверенные в своей правоте и способные не отвечать насилием на насилие. Об этике ненасилия достаточно много говорил Л. Толстой. Он считал, что силой личности является нравственность и моральность, которые помогают достигать всевозможных целей.

Выполняя функции морали, такой раздел науки, как этика, является ценностно-ориентированным вектором человеческого сознания.

Таким образом, этику можно отнести к аксиологическому направлению, которое анализирует мир ценностей человека, изучает механизмы рефлексии человеческого сознания.

В каждом обществе урегулированы свои определенные ценностные ориентации как по отношению к самому обществу, так и по отношению к своим согражданам. Одним из важнейших аспектов этики является иерархическая структура системы ценностей личности. Правовое, нравственное, экономическое, политическое благополучие того или иного народа тесно связано с ценностными ориентациями человека, который является неотъемлемой его частью. Отношение человека к обществу как к «высшей» или «низшей» ценности определяет вектор его поведения, формирует набор определенных нравственных качеств, помогает «выстраивать» стиль отношений с субъектами разных уровней и характера. Еще Аристотель говорил о том, что «абсолютно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком с определенными этическими качествами, а именно, достойным человеком. Быть достойным человеком – значит обладать добродетелями. И тот, кто думает действовать в общественной и политической жизни, должен быть человеком добродетельного нрава».

В современном мире этика полагается на следующие принципы.

Принцип аутентичности подразумевает чувство ответственности за другого в личностных отношениях. «Другим» может выступать не только собственная вещь, это может быть и человек, и другое существо либо сущность, находящаяся в отношении с личностью. Аутентичность – это процесс нахождения и реализации возможной полноты смыслов существования и вместе с тем изначальное принципиальное условие, принцип существования, «вписанность» в бытие своей подлинностью, соответствие своей онтологии в онтологическом единстве бытия [Титова, 2004]. Человек, вступая в отношения, вступает в диалог. Отсюда вытекает следующий принцип – диалогичность.

Принцип диалогичности подразумевает сохранение самоидентичности субъекта в процессе общения, а также проявление чувства ответственности по отношению к тем субъектам и объектам, с которыми соприкасается человек. Г.С. Батишев называет такой принцип «культура глубинного общения».

Альберт Швейцер предлагает новый принцип – благоговение перед жизнью. Во главе этого принципа стоят сохранение жизни, облегчение страдающих. Жизнь каждого человека, животного мира, микроорганизмов уравнивается в нравственном аспекте. Все формы жизни на планете ценны, по мнению Швейцера. Он также говорит о прощении как средстве недопущения зла в человеческую душу, пытаюсь сосредоточить наше внимание на добре, устраняя зло.

В середине XX века В.И. Вернадский представил такое новое понятие, как ноосфера. Ноосфера – это наивысшая стадия развития биосферы, значительное влияние на которую оказывает человеческая этически обостренная мысль. В современной техногенной цивилизации остро стоит вопрос о сохранении биосферы Земли, всего живого, что существует на ней. Основным принципом развития ноосферы можно считать принцип благоговения перед жизнью, благодаря которому могут быть сохранены как сам человек, так и цивилизация и природа. Следующей, более высокой стадией развития биосферы считается этосфера. В условиях этосферы именно этика в ее главной ипостаси – принципе благоговения перед жизнью – становится абсолютной, универсальной силой, высшим регулятором всей физической и духовной деятельности как отдельного человека, так и человечества в целом. Необходимо особенно подчеркнуть, что с открытием феномена этосферы в корне изменяются не только отношения человека с окружающим миром, но и наступает решительная перестройка основ его культуры и искусства [Чернышова, 2004].

Этосфера позволяет человеку выйти на новый уровень развития – вступить в эпоху этически разумного человека, где наивысшей ценностью является жизнь, истинная свобода и взаимопонимание.

Заключение

Таким образом, история изучения вопросов морали, нравственности и этики уходит своими корнями в Древнюю Грецию, Индию и Китай. Этика также берет начало в брахманизме, буддизме и конфуцианстве. Средневековая этика была основана на христианстве с концепцией о любви к богу, через которую рождается добродетель. Этикой XX века был экзистенциализм. В современное время ученые исследуют ноосферу и этосферу как наиболее развитую стадию биосферы, на которую оказывает влияние человеческое этическое сознание.

Каждое поколение самостоятельно выбирает свои этические ценности, которые представляют этическую картину мира определенного времени. Необходимо помнить, что этика должна в первую очередь основываться на моральных нормах, созданных предыдущими поколениями.

Библиография

1. Гуревич П.С. Основы философии. М.: Гардарики, 2000. 443 с.
2. Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.
3. Дворецкий И.Х. Большой латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. 1096 с.
4. Дробницкий О.Г. Понятие морали. М.: Наука, 1974. 338 с.
5. Есикова М.М. Основы этики: учебное пособие. Тамбов: Изд-во Тамбовского гос. технического ун-та, 2007. 80 с.
6. Иванов Г.И. Этика. Краткий курс. СПб.: Питер, 2009. 176 с.
7. Лавриненко В.Н. (ред.) Философия. М.: Культура и спорт, 1998. 584 с.
8. Титова Т.А. Принципы-императивы XXI века // Вестник томского государственного университета. 2004. С. 149-155.
9. Удовиченко Е.М. Философия: конспект лекций и словарь терминов (элементарный курс). Магнитогорск: МГТУ, 2004. 203 с.
10. Чернышова А.В. Синтез этосферы и ноосферы – эпоха этически разумного человека // Успехи современного естествознания. 2004. № 11. С. 108-109.

Morals and ethics as a philosophical discipline

Rozaliya M. Shakirzyanova

Senior Lecturer,
Kazan (Volga Region) Federal University,
420008, 18 Kremlevskaya st., Kazan', Russian Federation;
e-mail: rozalja_79@mail.ru

Roza R. Zakirova

PhD in Philology, Associate Professor,
Kazan (Volga Region) Federal University,
420008, 18 Kremlevskaya st., Kazan', Russian Federation;
e-mail: sun_roza@list.ru

Ramilya R. Zalaltdinova

Senior Lecturer,
Kazan State Academy of Veterinary Medicine named after N.E. Bauman,
420029, 35 Sibirskii Trakt st., Kazan', Russian Federation 5;
e-mail: ramilya7830@mail.ru

Abstract

Morality and norm are historical concepts. Each generation and community of people formed their own understanding of good and evil, had their own ways of interpreting moral norms. Moral values are one of the forms of manifestation of the moral relations of society: social significance, dignity of a person and her actions, or moral characteristics of public institutions; ideas related to the field of moral consciousness, moral norms, principles, ideals. For many centuries, people have tried to understand the nature of moral values, learn to navigate in life situations, and acquire stable life goals. This article examines the issues of morality and ethics from ancient times to modern concepts. The history of the study of questions of morality and ethics traces its roots to Ancient Greece, India and China. Aristotle spoke of ethics as a doctrine of virtues. Ethics also have their origins in Brahmanism, Buddhism and Confucianism. Medieval ethics was based on Christianity with the concept of love for God through which virtue is born. The ethics of the twentieth century was existentialism. In modern times, scientists are exploring the noosphere and ethosphere as the most developed stage of the biosphere, which is influenced by human ethical consciousness.

For citation

Shakirzyanova R.M., Zakirova R.R., Zalaltdinova R.R. (2021) Moral'nye normy i etika kak filosofskaya distsiplina [Morals and ethics as a philosophical discipline]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 123-130. DOI: 10.34670/AR.2021.82.60.014

Keywords

Philosophy, pedagogy, moral norms, ethics, development of ethical teachings, moral values.

References

1. Chernyshova A.V. (2004) Sintez etosfery i noosfery – epokha eticheski razum-nogo cheloveka [The synthesis of the ethosphere and noosphere – the era of the ethically reasonable person]. *Uspekhi sovremennogo estestvoznaniya* [Successes of modern natural science], 11, pp. 108-109.
2. Drobnitskii O.G. (1974) *Ponyatie morali* [The concept of morality]. Moscow: Nauka Publ.
3. Dvoretiskii I.Kh. (1976) *Bol'shoi latinsko-russkii slovar'* [Comprehensive Latin-Russian Dictionary]. Moscow: Russkii yazyk Publ.
4. Esikova M.M. (2007) *Osnovy etiki* [Fundamentals of Ethics]. Tambov: Publishing house of Tambov State Technical University.
5. Gurevich P.S. (2000) *Osnovy filosofii* [Fundamentals of Philosophy]. Moscow: Gardariki Publ.
6. Guseinov A.A. (2009) *Velikie proroki i mysliteli. Nravstvennye ucheniya ot Moiseya do nashikh dnei* [Great prophets and thinkers. Moral teachings from Moses to the present day]. Moscow: Veche Publ.
7. Ivanov G.I. (2009) *Etika. Kratkii kurs* [Ethics. Short course]. Saint Petersburg: Piter Publ.
8. Lavrinenko V.N. (ed.) (1998) *Filosofiya* [Philosophy]. Moscow: Kul'tura i sport Publ.
9. Titova T.A. (2004) Printsipy-imperativy KhKhI veka [Principles-imperatives of the XXI century]. *Vestnik tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University], pp. 149-155.
10. Udovichenko E.M. (2004) *Filosofiya: konspekt lektsii i slovar' terminov (elementarnyi kurs)* [Philosophy: lecture notes and glossary of terms (elementary course)]. Magnitogorsk: Moscow State Technical University.

УДК 930.1+322

DOI: 10.34670/AR.2021.65.73.015

Феномен мемориального пространства города: основные подходы к изучению

Вальдман Игорь Александрович

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры политических наук и технологий,
Сибирский институт управления,
филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ,
630102, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Нижегородская, 106;
e-mail: veritasnostra@mail.ru

Красильникова Екатерина Ивановна

доктор исторических наук, доцент,
ведущий научный сотрудник,
Тобольская комплексная научная станция,
Уральское отделение Российской академии наук,
626152, Российская Федерация, Тобольск, ул. Академика Юрия Осипова, 15;
e-mail: katrina97@yandex.ru

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Новосибирской области в рамках научного проекта р-а 19-49-540003 «Мемориальное пространство городов Новосибирской области в исторической динамике» («Memorial space of cities of the Novosibirsk region in historical dynamics»).

Аннотация

Статья посвящена характеристике основных подходов к изучению мемориального пространства города в рамках различных социальных наук. Представлен критический социально-философский анализ опыта исследований городского мемориального пространства специалистами по проблемам историко-культурного наследия, музейного дела, культурных ландшафтов, образной географии. Рассматривается вклад архитекторов и градостроителей в осмысление сущности мемориального пространства. Раскрывается опыт обращения к проблемам мемориального пространства в рамках культурно-антропологического подхода. Приводятся наиболее яркие примеры исследований в рамках междисциплинарного проблемного поля Memory Studies. Выявляется отсутствие четкой разработки категории мемориального пространства в современной гуманитаристике. Делается вывод о необходимости разработки специальной научной методологии, которая позволит исследовать динамику мемориального пространства города, как системы. Предлагается использование в качестве основы такой методологии познавательных возможностей социокультурного, социально-деятельностного и социально-конструктивистского подходов при понимании общества как системы социальной деятельности, разновидностью которой является коммеморативная деятельность, пространственно локализованная и воплощенная в мемориальном пространстве.

Для цитирования в научных исследованиях

Вальдман И.А., Красильникова Е.И. Феномен мемориального пространства города: основные подходы к изучению // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 131-140. DOI: 10.34670/AR.2021.65.73.015

Ключевые слова

Мемориальное пространство, место памяти, коммеморативная деятельность, социальная онтология, методология.

Введение

Стремительное изменение обществ в последние несколько десятилетий и усиление разнообразных транснациональных, транскультурных и межкультурных связей и зависимостей самым существенным образом проблематизирует сохранение и развитие отдельных социумов как качественно специфических сообществ. Сохранение собственной социальной идентичности для таких сообществ становится не столько самоочевидным фактом их жизни, но сферой достаточно высокой неопределенности и предметом культурно-политической борьбы и столкновения конкурирующих программно-рефлексивных парадигм. Рефлексия собственной социокультурной тождественности осуществляется с опорой на утверждение определенных идеологически значимых характеристик и притязаний социума как результата его исторического развития, нуждающегося в актуально наглядном, «визуальном» подтверждении в окружающей реальности достоверности данной интерпретации прошлых событий в качестве источника и легитимации коррелирующей с ними современности. Такое наглядное воплощение память о прошлом находит в специфическом мемориальном пространстве основных локусов обитания социума, обеспечивающем воспроизводство необходимых культурно-дифференцирующих смыслов в символическом универсуме социума посредством осуществление значимых видов социальной деятельности в рамках специфически семантизированной пространственной инфраструктуры.

Понятие «мемориальное пространство» нередко используется в рамках различных дискурсов, связанных с обсуждением и изучением вопросов исторической памяти и мемориальной культуры. Однако оно, как и многие другие базовые категории лексикона исследователей социокультурных аспектов памяти, пока не является общепринятым понятием. Его концептуализация представляет собой серьезную научную задачу. Раскрытие веера смыслов, которые вкладываются разными авторами в выражение «мемориальное пространство», а также в смежные с ним понятия, является важным этапом решения этой задачи.

Цель данной статьи состоит в выявлении и критическом анализе основных подходов к изучению феномена мемориального пространства в социальных науках. В рамках задач данной статьи обратимся к опыту исследований в области различных культурологических направлений, а также градостроительных теорий и проблемного поля Memory Studies.

Мемориальное пространство как культурная география

Прежде всего, мемориалы, памятники, памятные места и их системы составляют объект изучения специалистов в области *музейного дела и охраны историко-культурного наследия*. Историко-культурное наследие определяется максимально широко, как часть материальной и

духовной культуры, созданная прошлыми поколениями, выдержавшая испытание временем и передаваемая потомкам как нечто ценное и почитаемое [Кравченко, 2000, 282]. Одну из важнейших ролей в определении ценности артефактов и включении их в сферу наследия играют «хранители старины» – музеи. Выделяется специфическое направление музейной деятельности – музеефикация. Она заключается в преобразовании историко-культурных или природных объектов в музейные объекты с целью максимального сохранения и выявления их историко-культурной, научной и художественной ценности [Каулен, 2012, 397]. Критерии определения ценности артефакта обычно субъективны, зависимы от идеологии, научной школы, культурной традиции и прочих обстоятельств. На невозможность выработки объективных критериев для памятника обратил внимание еще в нач. XX в. австрийский искусствовед А. Ригль [Ригль, 2018, 14–15]. На множестве примеров музееведы показывают то, как со временем меняется наполнение музейного пространства. Однако для понимания сущности и механизмов развития мемориального пространства города взгляд на памятники сквозь призму концепций музейного пространства представляется узким.

Процессы музеефикации охватывают далеко не все памятники и памятные места, существующие в городском пространстве. Попытки их обобщения связаны с разработками *концепций культурного ландшафта, формирование которых происходило с нач. XX в.* (Л.С. Берг, К. Зауэр) *на стыке географии и гуманитарного знания* [Шишкина, 2011]. Эти концепции отразили понимание неразрывной взаимосвязи между развитием культуры того или иного общества и территорией, где это происходит. *Ландшафт как вместилеще знаковой системы, составляющей «ткань культуры», был осмыслен в рамках символического подхода к пониманию культуры, что нашло отражение в классических работах К. Леви-Строса, Ф. Боаса и Л. Уайта* [Леви-Строс, 2008; Боас, 2010; Уайт, 2004]. Англо-американская культурная антропология включает в себя органичной частью и *культургеографию*, ориентированную на прочтение и интерпретацию ландшафтов как реализующих определенный доминирующий смысл конфигураций их символически значимых элементов, проявляющих в себе властные или гендерные отношения, а также соотношение сакрального и профанного. В рамках подхода признается то или иное соотношение ландшафта с социальностью и формированием ее идентичности, в рамках чего ландшафт интерпретируется как проекция на определенное пространство значимого в данном социуме локального мифа.

Со своей стороны, *географы, в частности Э. Соја (Soja)*, обратили внимание гуманитариев, прежде всего историков, на необходимость восприятия пространства как гетерогенного, в котором, в отличие от времени, возможно, одновременное сосуществование следов и результатов того, что не может сосуществовать в одном и том же времени в общей локации [Soja, 1989]. *Современная гуманитарная география* рассматривает ландшафт как среду формирования и развития культуры. Из многообразия подходов и направлений гуманитарной географии наиболее полезным в контексте нашего исследования является *культурологический подход и направление, разрабатываемое такими авторами, как В.Л. Каганский («ландшафтная герменевтика культуры»)* [Каганский, 1997] *и Д.Н. Замятин («гуманитарная география», «образная география»)* [Замятин, 2008]. В рамках данного подхода В.Л. Каганским культурный ландшафт определяется как земное пространство, жизненная среда довольно большой группы людей, если это пространство одновременно цельно и дифференцировано, освоено утилитарно, семантически и символически. В этом смысле мемориальное пространство – это часть культурного пространства, которому присущи указанные общие характеристики. Данный подход так же склонен оперировать понятиями «культурного ландшафта» и «образа

территории» для обозначения пространства. Д.Н. Замятин трактует «географический образ» как своего рода общую идею, систему взаимосвязанных и взаимодействующих знаков, символов, архетипов и стереотипов. Ориентация Д.Н. Замятина на исследование образов территории для их возможного конструирования и использования в целях создания региональных брендов предполагает поиск территориальной специфичности в локальном «историческом наследии». Поиск средств концептуализации понимания наследия заставляет автора обратить внимание на включенность этого феномена в более общие упорядочивающие структуры, описываемые категориями «онтологии» и «культурной памяти». Отдельно обратим внимание на согласие Замятина с пониманием наследия как некоего защитного слоя культуры, на основе чего автор упоминает о «консерватизме наследия», становящимся иногда «господствующей онтологической характеристикой определенной культуры в целом». Вслед за М. Хальбваксом и Я. Ассманом автор обращается к культурной памяти, которая имеет собственные механизмы воспроизводства «как сакрального, так и профанного происхождения», которые, однако, как и специфика включения в социальную онтологию, в целом, далее автором специально не исследуются, не дифференцируются и, скорее, утверждается, что в рамках «образа наследия» сакральное и профанное сближаются. Добавляющаяся к вышеуказанным концептам категория «символического капитала» не столько проясняет механизмы включенности наследия в систему локального социального воспроизводства и места в ней мемориального пространства, сколько запутывает: «наследие как символический капитал есть постоянно возрастающий, прибавляющийся сам к себе и в себе образ» – характеристика более метафорическая, нежели категориальная. В рамках подхода наследие, его пространственные локализации трактуются достаточно обобщенно, хронологически и идеологически недифференцированно и не связываются с коммеморативной деятельностью. При этом проявляется определенное понимание необходимости теоретической рефлексии включенности их в более общие концептуализации механизмов социальной саморегуляции.

Мемориальное пространство города

Гуманитарная география убедительно демонстрирует взаимовлияние человека и ландшафта, представляющего среду его обитания. Специфичной средой для жизни человека и развития культуры является город. *Ценный вклад в изучение влияния городской среды на человека и культуру внесли архитекторы и градостроители.* В контексте нашего исследования нельзя обойти вниманием средовой подход урбанистики. Один из виднейших его теоретиков К. Линч исследовал специфику городского пространства и явлений, обусловленных пространственной организацией города [Линч, 1982]. Его российские последователи А.В. Иконников [Иконников, 1985], О.Е. Трущенко [Трущенко, 1995], В.Л. Глазычев [Глазычев, 1995] использовали термин «городская среда» для обозначения особого уровня развития города, для которого свойственны не просто организация физических объектов, но существование духовной компоненты, под которой понимается городская культура. Данное направление объединяет градостроительные, психологические и, социологические разработки в изучении городов. Большое внимание в рамках этого направления уделяется субъективному восприятию городской среды человеком при условии ее постоянной изменчивости.

На эту же особенность городского пространства (среды) обратил внимание и *классик отечественной культурологии Ю.М. Лотман*, по словам которого, «город постоянно не равен сам себе» [Лотман, 2010, 682]. Это же свойство, несомненно, присуще и мемориальному

пространству, как части городской среды. *В рамках подхода, который мы можем условно назвать культурно-антропологическим (Р. и Х. Линд, Р. Редфилд, У. Уорнер)* город выступает как многоаспектное явление, как сложный биосоциальный организм, а также в качестве субъекта, обладающего неповторимыми психическими свойствами. Культурная антропология имеет дело чаще всего не с индивидуальной идентичностью, но с ее культурной формой, которая связана с коллективными представлениями, коллективными образами групп и отождествлением индивида с группой. Пространство культуры заведомо неоднородно, поскольку различные «участки» этого пространства по-разному «нагружены» в семиотическом и аксиологическом смысле; «структурно-функциональная неоднородность» составляет суть пространства человеческой жизни. Так, например, К. Эллард выделяет в городском пространстве «места любви» (дома как пространства проживания), «места страсти» (парки аттракционы, музеи, казино, торговые центры), «места скуки» (функциональная застройка), «места тревоги» (участки массового скопления людей) и «места благоговения» (сакральные и мемориальные сооружения). Каждое из этих «мест» связано с определённым типом человеческого опыта и поэтому формирует пространство определённой конфигурации [Эллард, 2019]. По словам С.С. Аванесова, различные пространства, в свою очередь, продуцируют различные типы внутреннего состояния и разные стили поведения человека. С.С. Аванесов отмечает, что визуальная организация городского пространства, с одной стороны, фиксирует культурные смыслы, ценности, мифы и приоритеты; с другой стороны, она продуцирует определённые эмоции, организует конкретное целеполагание, влияет на жизненную стратегию человека и его повседневную активность, предписывает человеку нормы и ориентиры. В частности, он выделяет аксиологию городских пространств с такими ценностями, как: 1) социальной памяти, 2) национальных традиций, 3) культурной истории, 4) гражданской идентичности, 5) личной жизни, 6) конструктивного развития. Эти ценности, по мнению С.С. Аванесова, способны объединять как простых горожан, так и работников городских администраций в их деятельности по визуальному конструированию городского пространства. Так же он приходит к выводу о том, что восприятие города может происходить по трём «парадигмам»: а) воспринимается только настоящее, как оно «есть», как оно видится с точки зрения заезжего равнодушного туриста; б) воспринимается настоящее, включающее прошлое, благодаря чему город переживается не как плоский наглядный факт, а как итог исторической динамики, как результат тех процессов, которые создали его «глубину», читаемую под «поверхностью»; в) воспринимается настоящее, включающее прошлое и будущее, что позволяет видеть город не только в его истории, но и в его «выступании вперёд себя» в его продолжительности. Таким образом, становится ясно, что городское пространство, переживаемое как антропологический, а не физический феномен, представляет собой визуально структурированную сферу человеческих коммуникативных практик [Аванесов, 2018, 17].

Как именно общество «читает» город через его прошлое? Этот сложный процесс раскрывают работы исследователей коллективной и исторической памяти. Еще в начале 1920-х гг. известные основатели советского краеведения Н.П. Анциферов и И.М. Гревс, использовавшие метафорическое выражение «душа города», предложили понимание города как знакового пространства, которое можно интерпретировать, раскрывая связь городской среды и коллективной памяти, истории и современности [Колокольчикова, 2014]. Однако по политическим причинам это направление не получило дальнейшего непрерывного развития в отечественной науке.

Мемориальное пространство в концепциях культурной памяти

В европейской науке всплеск интереса к проблемам коллективной памяти и ее пространственным воплощениям пришелся на конец 1980-х – 1990-е гг. Во многом это было связано с ростом популярности концепции «мест памяти» П. Нора, положившего начало систематическому изучению роли памяти в организации культурного пространства [Франция – память, 1999]. «Места памяти» П. Нора не являются местами в географическом или туристическом смысле. Скорее, это – материальные места, превратившиеся в культурные символы. Места памяти неизбежно отражают напластования смыслов, которые им придают разные поколения и социальные группы. Смыслы могут быть противоречивыми и взаимоисключающими. Это связано с тем, что различные сообщества используют места памяти для конструирования собственной идентичности и самоопределения. Последователи П. Нора исследовали множество примеров исторической динамики смыслов отдельных мест памяти. Однако до сих пор редко исследования, в центре внимания которых находится мемориальное пространство целого города или региона, как сформированного разными поколениями жителей города, напластования систем памятных мест, многие из которых обретают для локального сообщества значение мест памяти.

В контексте нашего исследования представляют интерес работы немецкого автора Ш. Бергера, посвященные проблемам индустриального наследия в «мемориальном ландшафте» индустриальных городов Рура [ConstructingIndustrialPasts, 2019; Berger, 2017]. Бергер прослеживает связь между выбором подходов к увековечиванию памяти об индустриальном прошлом этого региона и процессами переосмысления его жителями исторической роли индустриального прошлого Рура, его значения для будущего. Ш. Бергер выявляет и характеризует роли различных «агентов памяти» в формировании «мемориального ландшафта», а также связь экономических, политических и культурных предпосылок возникновения дискурсов индустриального наследия и памяти. Особенно им выделяется фактор политической воли, использующей интерпретации прошлого в целях создания образов будущего. Таким образом, Ш. Бергеру удается показать всю сложность превращения остатков прошлого, ценность которых сомнительна для общества, в наследие, которое занимает особое место в культурном ландшафте города и служит одним из оснований формирования локальной идентичности его населения.

Опираясь на исследования мест памяти европейскими историками, А. Ассман – один из ведущих на сегодняшний день теоретиков мемориальной культуры, различает категории места и пространства. «Место» в этом понимании связано с материальным, осязаемым воплощением исторических событий в следах и знаках, «которые уничтожаются или сохраняются, отбрасываются или расшифровываются, помечаются или не помечаются, забываются или запоминаются». «Пространство» же, или территория довольно абстрактно, в основном ориентировано на будущее, на преобразование без сожаления о его прежнем облике. А. Ассман подчеркивает, что одна и та же географическая область может быть названа либо «пространством», либо «местом» в соответствии с намерениями и стратегиями говорящего. Учитывая это принципиальное различие, можно говорить о том, что городское пространство, или территория города насыщена «местами» и целыми системами «мест», сложившимися исторически, в результате деятельности разных субъектов, находящимися между собой в разных отношениях: в прямой, в частичной взаимосвязи, или в разрыве. В рамках одного пространства одни и те же «места» могут иметь значение «мест» для отдельных сообществ, но

могут восприниматься и как некое незначимое пространство [Assmann, 2018]. В контексте такого подхода мемориальным пространством можно назвать ту часть городского пространства, которая имеет для жителей городских жителей значение «мест», связанных с их коллективной памятью.

Лишь эти два примера использования понятий «мемориального ландшафта», памятных «мест» и «пространств» отражают отсутствие сколько-нибудь общей терминологии для обозначения в сущности одних и тех же явлений мемориальной культуры и фрагментарность теоретизации городского (регионального) мемориального пространства.

Заключение

В итоге приходится признать отсутствие четкой разработки категории мемориального пространства в современной гуманитаристике. Изучение мемориального пространства города в исторической динамике требует разработки специальной научной методологии, что позволит перейти от уже пройденного этапа описания отдельно взятых памятников и «мест» к изучению динамики мемориального пространства города, как системы. Как представляется авторам, такая методология должна основываться, прежде всего, на взаимном дополнении познавательных возможностей социокультурного, социально-деятельностного и социально-конструктивистского подходов при понимании общества как системы социальной деятельности, разновидностью которой является коммеморативная деятельность, пространственно локализованная и воплощенная в мемориальном пространстве с его специфическими артефактами и символическими репрезентациями, выполняющим значимую функцию обеспечения внутренней интегрированности социума как на уровне местных сообществ, так и на уровне общегосударственном. [Подробнее см.: Вальдман, Громова, 2019; Красильникова, Вальдман, 2020]

Библиография

1. Аванесов С.С. Городское пространство как антропологический феномен // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2018. Вып. 2. (16). С.10–31.
2. Боас Ф. Ум первобытного человека. М.: URS, 2010. 153 с.
3. Вальдман И.А., Громова О.А. Концептуальные основания методологии исследования мемориального пространства в исторической динамике // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. № 5А. С. 36–45.
4. Глазычев В. Л., Егоров М. М., Ильина Т. В. и др. Городская среда. Технология развития. Настольная книга. М.: Лада, 1995. 240 с.
5. Замятин Д.Н. Образ наследия в культуре: методологические подходы к изучению понятия «наследие» // Этнографическое обозрение. 2008 № 6. С. 121–130.
6. Иконников А.В. Искусство, среда, время. Эстетическая организация городской среды. М.: Советский художник, 1985. 336 с.
7. Каганский В.Л. Ландшафт и культура // Общественные науки и современность. 1997. №1. С. 134–145.
8. Каулен М.Е. Музеефикация историко-культурного наследия в России. М: Этерна, 2012. 432 с.
9. Колокольчикова Р.С. Теоретико-методологические основы изучения города в трудах И.М. Гревса, Н.П. Анциферова, Н. К Пиксанова // Вестник Череповецкого государственного университета. 2014. № 6. С. 24–26.
10. Кравченко А.И. Культурологический словарь. М.: Академический проект, 2000. 671 с.
11. Красильникова Е.И., Вальдман И.А. Политика памяти: исторические символы и коммеморативные практики в системе социально-политической саморегуляции Сибирского региона в XX – начале XXI вв. // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2020. Т. 26. № 1. С. 47–54.
12. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008. 554 с.
13. Линч К. Образ города. М.: Стройиздат, 1982. 328 с.
14. Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб: Искусство-СПБ, 2010. 704 с.

15. Ригль А. Современный культ памятников: его сущности и возникновение. М.: ЦЭМ: V-A-C press, 2018. 96 с.
16. Трущенко О.Е. Престиж Центра: городская социальная сегрегация в Москве. М.: SocioLogos, 1995. 112 с.
17. Уайт Л. Избранное. Наука о культуре. М.: РОСПЭН, 2004. 959 с.
18. Франция – память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: Изд. СПбГУ, 1999. 328 с.
19. Шишкина А.А. Культурный ландшафт: основные концепции // Вестник нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Сер. 2011. №1. С. 151–157.
20. Эллард К. Среда обитания. Как архитектура влияет на наше поведение и самочувствие. М: Альпина Паблишер, 2019. 288 с.
21. Assmann A. One land and three narratives: Palestinian sites of memory in Israel // Memory Studies. 2018. Vol. 11. № 3. P. 287–300.
22. Berger S., Wicke C. Deindustrialization, Heritage, and Representations // The Public Historian. 2017. Vol. 39. No. 4. P. 10–20.
23. Constructing Industrial Pasts: Heritage, Historical Culture and Identity in Regions Undergoing Structural Economic Transformation. Ed. Stefan Berger. Oxford: Berghahn Books, 2019. 329 p.
24. Soja E. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London; New York: Verso, 1989. 266 p.

The phenomenon of the memorial space of the city: the main approaches to the study

Igor A. Valdman

PhD Philosophy, Associate Professor, Associate
Professor of the Department of Political Science and Technology,
Siberian Institute of Management,
Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
630102, 106, Nizhegorodskaya str., Novosibirsk, Russian Federation;
e-mail: veritasnostra@mail.ru

Ekaterina I. Krasilnikova

Doctor of Historical Sciences, Associate Professor,
Leading Researcher,
Tobolsk Complex Scientific Station,
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
626152, 15 Akademika Yuriy Osipov str., Tobolsk, Russian Federation;
e-mail: katrina97@yandex.ru

Abstract

The article is devoted to the characteristics of the main approaches to the study of the memorial space of the city within the framework of various social sciences. The article presents a critical socio-philosophical analysis of the experience of research of the urban memorial space by specialists on the problems of historical and cultural heritage, museum business, cultural landscapes, figurative geography. The contribution of architects and urban planners to the understanding of the essence of the memorial space is considered. The article reveals the experience of addressing the problems of memorial space within the framework of a cultural and anthropological approach. The most striking examples of research within the interdisciplinary problem field of Memory Studies are given. The

lack of a clear development of the category of memorial space in modern humanities is revealed. It is concluded that it is necessary to develop a special scientific methodology that will allow us to study the dynamics of the memorial space of the city as a system. It is proposed to use as the basis of such a methodology the cognitive capabilities of socio-cultural, socio-activity and socio-constructivist approaches in understanding society as a system of social activity, a type of which is commemorative activity, spatially localized and embodied in the memorial space.

For citation

Valdman I. A., Krasilnikova E. I. (2021) Fenomen memorial'nogo prostranstva goroda: osnovnye podkhody k izucheniyu [The phenomenon of the memorial space of the city: basic approaches to study] *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 131-140. DOI: 10.34670/AR.2021.65.73.015

Keywords

Memorial space, place of memory, commemorative activity, social ontology, methodology.

References

1. Avanesov S.S. (2018) *Gorodskoe prostranstvo kak antropologicheskij fenomen* [Urban Space as an Anthropological Phenomenon]. *IIPAЭHMA. Problemy vizual'noj semiotiki* [IIPAЭHMA. Problems of Visual Semiotics]. No. 2. (16). Pp.10–31.
2. Boas F. (2010) *Um pervobytnogo cheloveka* [The Mind of Primitive Man]. Moscow: URS. 153 p.
3. Val'dman I.A., Gromova O.A. (2019) *Konceptual'nye osnovaniya metodologii issledovaniya memorial'nogo prostranstva v istoricheskoy dinamike* [Conceptual Foundations of the Methodology for the Study of Memorial Space in Historical Dynamics]. *Kontekst I refleksiya: filosofiya o mire I cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being]. No 5A. Pp. 36–45.
4. Glazychev V. L., Egorov M. M., Il'ina T. V. (1995) *Gorodskaya sreda. Tekhnologiya razvitiya*. [Urban Environment. Development Technology]. Moscow: Lad'ya, 240 p.
5. Zamyatin D.N. (2008) *Obraz naslediya v kul'ture: metodologicheskie podhody k izucheniyu ponyatiya «nasledie»* [The Image of Heritage in Culture: Methodological Approaches to the Study of the Concept of "Heritage".] *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. No 6. Pp. 121–130.
6. Ikonnikov A.V. (1985) *Iskusstvo, sreda, vremya. Esteticheskaya organizatsiya gorodskoj sredy* [Art, Environment, Time. Aesthetic Organization of the Urban Environment.] Moscow: Sovetskij hudozhnik. 336 p.
7. Kaganskij V.L. (1997) *Landshaft i kul'tura* [The Landscape and Culture]. *Obshchestvennye nauki I sovremennost'* [Social Sciences and Modernity]. No1. Pp. 134–145.
8. Kaulen M.E. (2012) *Muzeifikatsiya istoriko-kul'turnogo naslediya v Rossii*. [Museification of historical and cultural heritage in Russia]. Moscow: Eterna. 432 p.
9. Kolokol'chikova R.S. (2014) *Teoretiko-metodologicheskie osnovy izucheniya goroda v trudah I.M. Grevs, N.P. Anciferova, N. K. Pksanova* [Theoretical and Methodological Foundations of the Study of the City in the Works of I. M. Grevs, N. P. Antsiferov, N. K. Pixanov]. *Vestnik Cherepoveckogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Cherepovets State University]. No 6. Pp. 24–26.
10. Kravchenko A.I. (2000) *Kul'turologicheskij slovar'* [Culturology Dictionary]. Moscow: Akademicheskij proekt. 671 p.
11. Krasil'nikova E.I., Val'dman I.A. (2020) *Politika pamyati: istoricheskie simvoly I kommehorativnye praktiki v sisteme social'no-politicheskoy samoregulyatsii Sibirskogo regiona v XX – nachale XXI vv.* [The politics of memory: historical symbols and commemorative practices in the system of socio-political self-regulation of the Siberian region in the XX-early XXI centuries]. *Vestnik Samarskogo universiteta. Istoriya, pedagogika, filologiya*. [Bulletin of the Samara University. History, pedagogy, philology]. Vol. 26. No 1. Pp. 47–54.
12. Levi-Stros K. (2008) *Strukturnaya antropologiya*. Structural anthropology. Moscow: Akademicheskij proekt. 554 p.
13. Linch K. (1982) *Obraz goroda* [The image of the city]. Moscow: Strojizdat. 328 p.
14. Lotman YU.M. (2010) *Semiosfera* [Semiosfera]. Sankt-Peterburg: Isskustvo-SPB. 704 p.
15. Rigl' A. (2018) *Sovremennyy kul't pamyatnikov: ego sushchnost' I vozniknovenie* [Modern cult of monuments: its essence and origin]. Moscow.: CEM: V-A-C press. 96 p.
16. Trushchenko O.E. (1995) *Prestizh Centra: gorodskaya social'naya segregatsiya v Moskve* [Prestige of the Center: urban

- social segregation in Moscow.]. Moscow: SocioLogos. 112 p.
17. Uajt L. (2004) *Izbrannoe. Nauka o kul'ture* [Favorites. The science about culture]. Moscow: ROSPEN. 959 p.
 18. *Franciya – pamyat'* [France – memory] (1999). Sankt-Peterburg: SPBGU, 1999. 328 s.
 19. SHishkina A.A. (2011) *Kul'turnyj landshaft: osnovnye koncepcii* [The Cultural Landscape: Basic Concepts]. *Vestnik nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo* [Bulletin of the Nizhny Novgorod University of Lobachevsky]. No 1. P. 151–157.
 20. Ellard K. (2019) *Sreda obitaniya Kak arhitektura vliyaet na nashe povedenie i samochuvstvie* [Habitat. How architecture affects our behavior and well-being]. Moscow: Al'pina Pablisher. 288 p.
 21. Assmann A. (2018) *One land and three narratives: Palestinian sites of memory in Israel*. *Memory Studies*. Vol. 11. No 3. Pp. 287–300.
 22. Berger S., Wicke C. (2017) *Deindustrialization, Heritage, and Representations*. *The Public Historian*. Vol. 39. No. 4. Pp. 10–20.
 23. *Constructing Industrial Pasts: Heritage, Historical Culture and Identity in Regions Undergoing Structural Economic Transformation* (2019). Ed. Stefan Berger. Oxford: Berghahn Books. 329 p.
 24. Soja E. (1986) *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London; New York: Verso. 266 p.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.18.97.016

Дихотомия физического и духовного в медицине: социально-философский анализ

Ильичев Павел Иванович

Кандидат философских наук, доцент,

Доцент,

Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет,

194100, Российская Федерация, Санкт-Петербург, ул. Литовская 2;

e-mail: ilichevi@yandex.ru

Аннотация

Ряд ученых придерживается мнения, что и религия, и философию можно рассматривать как два разных способа объяснения неизвестного, ответа на вопросы о смысле жизни и исцеления, то есть в качестве универсальных средств исцеляют. Было выявлено, что религиозные убеждения могут влиять на поведение и могут проявляться в психопатологическом континууме с переоцененными идеями и заблуждениями. В работе рассматривается подход к исцелению тела посредством универсальных средств исцелять, к ним автор относит философские, психологические и религиозные категории. В результате проведения исследования было выявлено, что с момента зарождения психиатрии активно изучаются связи между религией, духовностью, философскими смыслами и здоровьем. В XIX веке религия была неотъемлемым атрибутом терапии. В течение первых десятилетий XX в., когда психоанализ был на подъеме, некоторые психиатры сотрудничали с развивающейся структурой пастырской помощи. Однако по мере того, как биологическая психиатрия стала доминировать, пастырские работники и некоторые исследователи психиатрии выявили пробелы в человеческих взаимодействиях, которые характеризуют идеальные и содержательные встречи с пациентами. В результате конфигурация взаимоотношения "больной - врач», преодолев границы медицинской практики, превратилась в неотъемлемую принадлежность духовной культуры общества. Более того, в наше время она в значительной степени определяет структуру понимания социокультурных отношений. В данной статье рассмотрены взгляды и категории относительно процесса исцеления как сложного и многомерного, выходя за структуру и понятия традиционной медицины, научных доказательств.

Для цитирования в научных исследованиях

Ильичев П.И. Дихотомия физического и духовного в медицине: социально-философский анализ // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 141-147. DOI: 10.34670/AR.2021.18.97.016

Ключевые слова

Исцеление, философия, религия, интеграция научных дисциплин, духовная культура.

Введение

На фоне ускорения процессов дифференциации и интеграции научных дисциплин, изменения целевых установок в области научных исследований, смены ценностных ориентаций, гуманизации науки все большее значение приобретает проблема включения научных знаний в культуру общества. Как правило, условия формирования духовной культуры связывают с развитием гуманитарных форм знания, отмечая при этом ведущую роль философии, которая отражает духовную ситуацию эпохи, с одной стороны, а с другой - определяет стратегию и направленность познавательной деятельности.

При таком подходе игнорируется альтернативная сторона образующего культуру процесса – отдельных научных и паранаучных исканий, определяемых не столько общим характером культуры, сколько конкретно-исследовательскими задачами, особенно в период пандемии. До настоящего времени не было уделено должного внимания формирующей культуру роли медицинского знания. В философской и специальной литературе есть отдельные обращения к этой теме, однако заслуживающих внимания масштабных всесторонних исследований нет [Кудашов, 2014; Куропаткина, 2009, Переверзева, Хомякова, 2017].

Основная часть

Сегодня ряд ученых придерживается мнения, что и религия, и философию можно рассматривать как два разных способа объяснения неизвестного, ответа на вопросы о смысле жизни и исцеления, то есть в качестве универсальных средств исцелят. Было выявлено, что религиозные убеждения могут влиять на поведение и могут проявляться в психопатологическом континууме с переоцененными идеями и заблуждениями.

Существует частичное совпадение философских, психиатрических и религиозных категорий, состояний одержимости, описанных в исследовательской литературе и многими культурными группами. Несколько исследований предлагают возможные факторы для дифференциации шизофрении от демонического влияния и сообщают об эффективности экзорцизма среди одержимых / психотических субъектов. На основании выполненных исследований был сделан вывод, согласно которому актуальная необходимость формирования критерий, позволяющих различать адаптивные и дезадаптивные выражения религиозного, философского и иного, немедицинского, опыта, ориентированного на исцеление и решение медицинских задач.

В своих трудах Ф. Бэкон определяет медицину как одно из самых благородных искусств, он пишет, что Солнце является создателем и источником жизни, а врач – второй источник жизни. При этом Ф. Бэкон отмечает, что большее достоинство медицине придают дела Спасителя, который является врачом души и тела [Бэкон, 1971].

Альтернативный подход к постановке и решению вопроса об универсальных средствах исцеления демонстрируется в произведениях психоаналитического направления, где рассматривается связь между психическими состояниями личности и ее творческими потенциями. Юнг К.Г., говоря об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству, заявляет, что для врача не легко снять перед художественным произведением профессиональные очки и смотреть на вещи без биологической каузальности [Юнг, 1992].

Психология и психопатология с начала XX в. являются предметами "всеобщего интереса".

К.Г. Юнг отмечает, что психотерапия захватывает обширные области медицины, при этом развивая как философия наследие Шопенгауэра и Гартмана. При этом психиатр отмечает, что немало теологов готовы дать психотерапии доступ к делам душеспасения [Боэций, 1990].

Заболевание и исцеление как парадигмы культурного поведения людей были осмыслены чрезвычайно давно. Примером является сократовско-платоновский принцип познания самого себя как проявления заботы о себе. Также данный вопрос рассматривается в трактате Боэция "Утешение философией". В данном труде болезнь характеризуется как состояние человека, не ведающего своей судьбы и своего места в мировом порядке, а исцеление при этом представляется как приобщение к философскому знанию, которое раскрывает человеку его предназначение и глубинный смысл бытия. Такое истолкование философии опиралось уже на устойчивую традицию стоиков, восходящую к Сенеке, Цицерону и ряду других мыслителей.

В христианскую эпоху терапевтическое воздействие на душу посредством религиозной веры и аскетических практик становится важнейшей функцией церкви. Исцеление тела, соответственно функцией врача-специалиста, чему в значительной степени способствовало возникновение и распространение системы университетского образования. Сочетание и гармонизация деятельности этих социальных институтов может рассматриваться как особая глава в истории европейской медицины и культуры, которая привела к ряду положительных эффектов.

В данной связи уместно обратить внимание на то, что утверждение системы универсального образования шло во многих известных случаях через слияние таких областей знания, как теология, медицина и философия. Об этом свидетельствует учебная программа Парижского университета (1200 г.), предварявшая специальное богословское, юридическое и медицинское образование обучением на подготовительном философском факультете. Примечательна также история специальной медицинской школы в Монпелье (преобразованной в 1153 г. в университет), когда известность ее достигла таких размеров, что желающие основательно изучать только одну философию становились ее учащимися.

Таким образом преодолевалась дихотомия души и тела, а вопрос о здоровье переносился из узких сфер специального знания в область общекультурных представлений.

В эпоху Возрождения стремление к утверждению целостного человека практически стирает границы между различными дисциплинами. Философия и медицина, алхимия и естествознание, астрология и магия утверждают параллелизм между макрокосмом и микрокосмом. Перевод арабских и латинских текстов I века способствовал развитию герметических представлений, согласно которым безусловным считалось влияние небесных явлений на земные.

Вселенная признавалась главным существом, в котором все части взаимосвязаны, а значит, и каждое действие человека способно вызывать определенный эффект и иметь свои последствия.

Из этого следовало, что высшей из наук следует признать магию как особый род знания и способов действия, имеющих целью направлять события в нужное русло. Таковы, в частности, утверждения Корнелия Агриппы (1486-1535), изложенные им в работе об оккультной философии «Ятрохимическая программа Парацельса» [Санатко, Мустафин, 2014]. В контексте рассматриваемой темы заслуживает упоминания одна из его идей, явно выходящая за пределы узкоспециализированных медицинских знаний. Согласно Парацельсу, болезнь специфична, поскольку специфично все существующее в природе. Бог, создавая все из ничего в виде семян, с самого начала задал им определенные функции и дал свое предназначение. Отсюда следует, что исцеление от болезни, как специфического процесса, требует также специфических средств.

Важно отметить, что ход рассуждений Парацельса, как бы фантастично он ни выглядел с точки зрения современной науки, базировался прежде всего на результатах исследовательской практики, направленной на усовершенствование методов целительства. Кроме того, область знаний, позволившая произвести кардинальные преобразования в методах лечения, не была ограничена решением узкого круга специальных вопросов медицины, а вобрала в себя элементы теологии, философии, астрологии и алхимии, то есть целый комплекс различного рода знаний.

По этой причине, пересмотрев, прежде всего основания традиционной медицины, идея произвела и в культуре перелом устоявшихся представлений, в частности, представлений о возможности создания универсальных средств, способных исцелять от разного рода бед и напастей, от страданий как физических, так и душевных.

Рационализм Нового времени не остановил, а наоборот, ускорил процесс перевода перечисленных выше проблем в систему социально-философских познаний. Понятия "больное общество", "умирающая культура", "здоровье нации" и им подобные метафоры постепенно превращаются в естественный набор выражений, к которым прибегают для констатации состояний социокультурных феноменов или диагностики их тенденций. Со второй половины XIX века массовые социальные движения описываются как фундаментальная симптоматика болезни общества. Социальные программы характеризуются в терминах терапии. Медико-патологические метафоры приобретают характер научных понятий и научно-достоверных констатации, что продолжается до сих пор.

В собственно культурной сфере, в области художественных и нравственных ценностей проблема болезни перемещается из разряда маргинальных и социально-табуированных тем в центр общественного интереса. Возникают теории, объясняющие творчество как болезнь. Особую значимость в аспекте психического нездоровья приобретают такие фигуры, как Ницше и Достоевский. Утверждается идея продуктивного потенциала болезни Т.Манна.

На рубеже XIX-XX веков осуществляются попытки обосновать культурную и творческую ценность наркотиков. Эксперименты с ними (наркотиками) представителей культурной и духовной элиты приобретают массовый характер. Более того, даже поведение человека, подвергнувшегося наркотическому воздействию, начинает истолковываться как мотивированное иллюзорными фантомами наркотического сознания.

Особую форму, как уже отмечалось, образуют психоаналитические техники интерпретации социокультурных феноменов. Значение приобретают не только классическая теория Фрейда, но и ее модификации в работах, например, В.Рейха (психопатология массовых движений), в социальной философии Франкфуртской школы, гуманистическом психоанализе Э.Фромма.

Специального анализа заслуживает проблема смерти в контексте общей проблемы патологического состояния культуры. Обращает на себя внимание ее специфическая эстетизация в философских теориях на рубеже XX столетия.

Если обратиться к исследованиям конца XX в., начала XXI века, практикующие врачи все больше осознают, что пациенты могут использовать методы исцеления, основанные на вере, вместо традиционной медицины, основываясь на своем духовном и / или религиозном понимании здоровья и болезни. Следовательно, выяснение онтологических представлений пациентов, использующих основанные на религии методы лечения, может прояснить, почему пациенты и клиницисты по-разному понимают, «кто» лечит и «что» являются средствами для исцеления. В частности, активно изучается онтологическая схема, которая включает следующие области:

– Божественное существование;

- духовная сфера;
- нефизические формы / подобия;
- физические тела.

Средства исцеления, основанные на онтологической схеме, включают традиционную медицину, религиозные средства (например, мольбу, благотворительность, предписанные заклинания / амулеты) и активное принятие добродетелей, например, опору на Бога и терпение. Основанное на онтологической схеме описание причин и средств исцеления может служить более целостной модели систем здравоохранения за счет интеграции пересекающихся миров религии и медицины и может помочь клиницистам, стремящимся глубже понять и оценить реакцию пациентов и их отношение к болезни и исцелению.

Использованию одного из универсальных средств исцеления было посвящено исследование Университетского колледжа Лондона. В ходе исследования было выявлено, что свидетельства о чудесном исцелении, предлагаемые любавчискими хасидами, вызывают образы изгнания и реституции, которые происходят из каббалистических текстов. Практически опосредованные через личность Ребе, эти свидетельства формулируют как непосредственное горе, так и окончательный смысл, физическое воплощение, а также символическое представление, каждое из которых составляет другое. И каббала, и медицинская антропология пытаются выйти за пределы сходных эпистемологических дуализмов: тех, которые характерны для монотеизма и современной науки. Тем не менее, «низший корень» каббалы утверждает материальную реальность, известную через непосредственный чувственный опыт, который напоминает логику биомедицины.

Заключение

Таким образом, можно говорить о том, что с момента зарождения психиатрии активно изучаются связи между религией, духовностью, философскими смыслами и здоровьем. В XIX веке религия была неотъемлемым атрибутом терапии. В течение первых десятилетий XX в., когда психоанализ был на подъеме, некоторые психиатры сотрудничали с развивающейся структурой пастырской помощи. Однако по мере того, как биологическая психиатрия стала доминировать, пастырские работники и некоторые исследователи психиатрии выявили пробелы в человеческих взаимодействиях, которые характеризуют идеальные и содержательные встречи с пациентами.

В результате конфигурация взаимоотношения "больной - врач», преодолев границы медицинской практики, превратилась в неотъемлемую принадлежность духовной культуры общества. Более того, в наше время она в значительной степени определяет структуру понимания социокультурных отношений.

Библиография

1. Alrawi S, Fetters MD, Killawi A, Hammad A, Padela A. Traditional healing practices among American Muslims: perceptions of community leaders in southeast Michigan. *J Immigr Minor Health*. 2012 Jun;14(3):489-96.
2. Arozullah AM, Padela AI, Volkan Stodolsky M, Kholwadia MA. Causes and Means of Healing: An Islamic Ontological Perspective. *J Relig Health*. 2020 Apr;59(2):796-803.
3. Egnew, T. R. (2005). The meaning of healing: Transcending suffering. *Annals of Family Medicine*,3(3), 255–262.
4. Hans Bürgin: Das Werk Thomas Manns. Eine Bibliographie. unter Mitarbeit von Walter A. Reichert und Erich Neumann. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1959.
5. Kahissay MH, Fenta TG, Boon H. Religion, Spirits, Human Agents and Healing: A Conceptual Understanding from a

- Sociocultural Study of Tehuledere Community, Northeastern Ethiopia. *J Relig Health*. 2020 Apr;59(2):946-960.
6. Littlewood R, Dein S. The effectiveness of words: religion and healing among the Lubavitch of Stamford Hill. *Cult Med Psychiatry*. 1995 Sep;19(3):339-83.
 7. Ventriglio A, Bonfitto I, Ricci F, Cuoco F, Bhavsar V. Delusion, possession and religion. *Nord J Psychiatry*. 2018 Sep;72(sup1):S13-S15.
 8. Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990.
 9. Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. Том 1. М.: Мысль, 1971.
 10. Гуткевич Е.В. Современная семья в аспекте психологии здоровья личности: проблемы развития и возможности превенции // Сибирский психологический журнал. 2014. № 51. С. 120 – 131.
 11. Кудашов В.И. Исцеление тела и целостность телесности // Сибирское медицинское обозрение. 2014. №4 (88). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istselenie-tela-i-tselostnost-telesnosti> (дата обращения: 20.05.2021).
 12. Куропаткина О. В. Концепция исцеления в неохаризматизме // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2009. №3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-istseleniya-v-neoharizmatizme> (дата обращения: 20.05.2021).
 13. Лебедева Е.В., Гуткевич Е.В., Иванова С.А., Счастный Е.Д., Симуткин Г.Г., Семке В.Я., Сергиенко Т.Н., Шмиголь М.В., Рядовая Л.А., Репин А.Н. Феномен коморбидности депрессии и коронарной болезни в свете современных достижений генетики (обзор литературы) // Сибирский вестник психиатрии и наркологии. 2012. № 6 (75). С. 41 – 47.
 14. Переверзева Я.О., Хомякова У.А. Влияние религии на процесс исцеления больных // БМИК. 2017. №6. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vliyanie-religii-na-protsess-istseleniya-bolnyh> (дата обращения: 20.05.2021).
 15. Санатко М.Д., Мустафин Д.И. Ятрохимия в поисках устойчивого развития // Успехи в химии и химической технологии. 2014. №4 (153). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/yatrohimiya-v-poiskah-ustoychivogo-razvitiya>.
 16. Юнг К. Современность и будущее. Минск, 1992.
 17. Юнг К. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992.

The dichotomy of the physical and the spiritual in medicine: a socio-philosophical analysis

Pavel I. Il'ichev

Ph.D., associate professor
Associate Professor of the St. Petersburg
St. Petersburg State Pediatric Medical University
194100, 2 Litovskaya str., Saint Petersburg, Russian Federation;
e-mail: ilichevi@yandex.ru

Abstract

A number of scientists are of the opinion that both religion and philosophy can be viewed as two different ways of explaining the unknown, answering questions about the meaning of life and healing, that is, as universal means of healing. It has been found that religious beliefs can influence behavior and can manifest themselves in a psychopathological continuum with overestimated ideas and misconceptions. The article examines an approach to healing the body through universal means of healing, the author refers to them as philosophical, psychological and religious categories. As a result of the study, it was revealed that since the inception of psychiatry, the connections between religion, spirituality, philosophical meanings and health have been actively studied. In the 19th century, religion was an integral part of therapy. During the early decades of the twentieth century, when psychoanalysis was on the rise, several psychiatrists collaborated with the evolving structure of pastoral care. However, as biological psychiatry began to dominate, pastoral workers and some psychiatric researchers have identified gaps in human interactions that characterize ideal and

meaningful encounters with patients. As a result, the configuration of the relationship "patient - doctor", having overcome the boundaries of medical practice, has become an integral part of the spiritual culture of society. Moreover, in our time it largely determines the structure of understanding sociocultural relations. Views and categories are considered regarding the healing process as complex and multidimensional, going beyond the structure and concepts of traditional medicine, scientific evidence.

For citation

Il'ichev P.I. (2021) Dikhotomiya fizicheskogo i dukhovnogo v meditsine: sotsial'no-filosofskii analiz [The dichotomy of the physical and the spiritual in medicine: a socio-philosophical analysis]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 141-147. DOI: 10.34670/AR.2021.18.97.016

Keywords

Healing, philosophy, religion, integration of scientific disciplines, spiritual culture.

References

1. Alrawi S, Fetters MD, Killawi A, Hammad A, Padela A. Traditional healing practices among American Muslims: perceptions of community leaders in southeast Michigan. *J Immigr Minor Health*. 2012 Jun;14(3):489-96.
2. Arozullah AM, Padela AI, Volkan Stodolsky M, Kholwadia MA. Causes and Means of Healing: An Islamic Ontological Perspective. *J Relig Health*. 2020 Apr;59(2):796-803.
3. Egnew, T. R. (2005). The meaning of healing: Transcending suffering. *Annals of Family Medicine*, 3(3), 255–262.
4. Hans Bürgin: Das Werk Thomas Manns. Eine Bibliographie. unter Mitarbeit von Walter A. Reichert und Erich Neumann. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1959.
5. Kahissay MH, Fenta TG, Boon H. Religion, Spirits, Human Agents and Healing: A Conceptual Understanding from a Sociocultural Study of Tehuledere Community, Northeastern Ethiopia. *J Relig Health*. 2020 Apr;59(2):946-960.
6. Littlewood R, Dein S. The effectiveness of words: religion and healing among the Lubavitch of Stamford Hill. *Cult Med Psychiatry*. 1995 Sep;19(3):339-83.
7. Ventriglio A, Bonfitto I, Ricci F, Cuoco F, Bhavsar V. Delusion, possession and religion. *Nord J Psychiatry*. 2018 Sep;72(sup1):S13-S15.
8. Boethius. "Consolation by Philosophy" and other treatises. Moscow: Nauka, 1990.
9. Bacon F. Essays in 2 volumes. Volume 1. Moscow: Mysl, 1971.
10. Gutkevich E. V. Modern family in the aspect of psychology of personal health: problems of development and possibilities of prevention // *Siberian Psychological Journal*. 2014. No. 51. pp. 120-131.
11. Kudashov V. I. Healing of the body and the integrity of physicality // *Siberian Medical Review*. 2014. No. 4 (88). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istselenie-tela-i-tselostnost-telesnosti> (accessed: 20.05.2021).
12. Kuropatkina O. V. The concept of healing in neo-charismatism // Actual problems of the humanities and natural sciences. 2009. No. 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontsepsiya-istseleniya-v-neoharizmatizme> (date accessed: 20.05.2021).
13. Lebedeva E. V., Gutkovich E. V., Ivanova S. A., Stastny E. D., Syatkin G. G., Semke V. Ya., Sergienko T. N., Shmigol M. V., Series L. A., Repin A. N. The phenomenon of comorbidity of depression and coronary heart disease in light of the latest achievements of genetics (review of literature) // *Siberian journal of psychiatry and narcology*. 2012. No. 6 (75). pp. 41-47.
14. Pereverzeva Ya. O., Khomyakova U. A. The influence of religion on the healing process of patients // *BMIK*. 2017. No. 6. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vliyanie-religii-na-protsess-istseleniya-bolnyh> (accessed: 20.05.2021). Sanatko
15. M. D., Mustafin D. I. Iatrochemistry in search of sustainable development // *Successes in chemistry and chemical technology*. 2014. №4 (153). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/yatrohimiya-v-poiskah-ustoychivogo-razvitiya>.
16. Jung K. *Modernity and the future*. Minsk, 1992.
17. Jung K. *The phenomenon of the spirit in art and science*. Moscow, 1992.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.62.35.017

Педагогика апофатической мысли**Гагаев Павел Александрович**

Доктор педагогических наук,
профессор,
Пензенский государственный университет,
440026, Российская Федерация, Пенза, Красная, 40;
e-mail: gagaev@mail.ru

Гагаев Андрей Александрович

Доктор философских наук,
профессор,
Мордовский государственный университета им. Н.П. Огарева,
430005, Российская Федерация, Саранск, Большевикская, 68;
e-mail: gagaev2012@mail.ru

Аннотация

В статье рассматривается проблема соотношения апофатической гносеологии и оснований европейско-русской школы. Школа апофатики трактуется как школа невмешательства в открытие человеком своей вселенскости, внутренней свободы и способности к творчеству. Воздействие названной школы на воспитанника заключается во введении человека в пространство определенной культурно-исторической традиции (она есть отрицание временно обусловленного) и поддержании его в сосредоточении на самом себе как вселенской духовности. Ориентиром в воспитании индивида в школе апофатики выступает не тот или иной тип личности (заказ социума), а образ человека как принадлежащее исключительно ему (хотя и данное ему без его участия) и принимаемое априори воспитателем. Апофатическая школа в бережении духовности педагога видит условие введения ученика в миры неформализуемого.

Формулируемое в статье возвращает европейско-русскую школу к ее истокам – вниманию к срединному в человеке. Методология исследования – идеалистическо-субстратная рефлексия А.А. Гагаева.

Для цитирования в научных исследованиях

Гагаев П.А., Гагаев А.А. Педагогика апофатической мысли // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 148-155. DOI: 10.34670/AR.2021.62.35.017

Ключевые слова

Гносеология, апофатическое, духовность, вселенскость, педагогика, невмешательство, свобода.

Введение

Бога (абсолютное) нельзя постигнуть. Нельзя постигнуть через те или иные принятые среди людей положительные суждения. О Боге (абсолютном) можно рассуждать лишь апофатически (опираясь на отрицательные формулировки). Эту мысль выстрадала и обосновала европейская теология в одном из своих течений. Полагая ее (мысль) выражением общей гносеологии европейского мира как христианской в основе своей цивилизации, дадим ей комментарий с педагогической точки зрения.

Работ (современных) по обозначенной проблеме немного. Светская педагогика двигалась и движется в логике игнорирования идеального (иррационально-духовного) как того, что *консервативно и нежизнеспособно* [6]. Религиозная педагогическая мысль апофатику вводит в процессы воспитания, но исключительно на основе обращения к ирреально-умозрительным феноменам (вера, полагание на благодать и пр.). Предлагаемое в XIX-XX веках Н.И. Пироговым, С.Л. Франком, В.В. Зеньковским, А.Ф. Лосевым и другими немногими мыслителями светской педагогической мыслью не востребовано и, соответственно, не развито (речь идет о совмещении в воспитании гносеологии апофатики и светско-рационального инструментария воспитания).

Опираясь в размышлениях будем, помимо трудов христианских мыслителей, на субстратную рефлексия А.А. Гагаева, согласно которой в предмете познания удерживается его едино-множественная основа и характерное для него стремление к персонификации и отвечанию на обращение к себе со стороны познающего [Гагаев, 1994].

Онтология апофатического видения мира

Мир (вселенная, бытие) есть тайна (непознанное, в стилистике научного дискурса). Тайна, к каковой можно приблизиться лишь на основе отрицательных суждений. Отрицательное суждение есть свидетельство странности, необычности, в итоге, *общей непознаваемости* (иррациональности) постигаемого.

Отрицательное суждение - свидетельство *касания* нашего, вполне постигаемого, мира *другого* бытия, другой онтологии, той, каковая если и открывается человеческому разуму, то в своей *противоположности* принятому им.

Апофатически удерживаемое бытие противоположно нашему бытию, противоположно его основаниям. К числу последних, в соответствии с положениями классической европейской онто-гносеологической мысли, относим, прежде всего, пространственно-временную определенность, казуальность и открытость рационально-экспериментальному осмыслению.

Мир в апофатическом измерении противится *определенности* во всех ее проявлениях. Определенность есть обусловленность, буква, закон и пр.; в конечном итоге она (определенность) – *несвобода*. Человек не хочет быть песчинкой бытия, не хочет того, чтобы целое, серединой коего он себя ощущает, довлело над ним.

Мир апофатического не приемлет казуальности. И она есть несвобода. Она есть признание обусловленности следствия причиной. Мир казуального однолинеен, убог и жесток. Предопределенность – дитя казуальности.

Мир апофатики категорично отрицает сведение всего и вся к редукции (общему). Мир апофатики бежит стандартных (рационально удерживаемых) условий. В стандартном нет любви, добра, нет личного – нет жизни. Мир апофатики принадлежит себе, и никому более.

Потому произвольность (персонифицированность) и безграничность - его стихия.

Апофатика, отрицая некое, утверждает иное. То, что может быть передано лишь через отрицание. Отрицание есть указание, ориентир на иное, в коем и содержится начало всего и вся.

Противоположность апофатического мира нашему не означает его враждебности по отношению к последнему. Мир апофатики странным образом проникает в бытие мира казуальности и его рационального описания, проникает и полнит его новыми с трудом уловимыми мыслью (общим) реалиями, такими, как добро, любовь, товарищество, жертвенность, искание абсолютного и другое (добро – отрицание эгоизма; любовь – отрицание себя как первоочередного; абсолютное есть отрицание обусловленности окружающим и пр.).

Человек как средоточие мира (с его способностью к рефлексии) также есть тайна. И он, как и все и вся, может быть удержан (описан в той или иной рефлексии) в возможной полноте и целостности лишь *апофатически*.

Полагаем, приведенное нами о мире апофатическом не есть безоговорочно ненаучное воззрение. Физика и космология начала XXI столетия в большей мере ставят проблемы в связи с бытием вселенной, чем отвечают на уже сформулированные (укажем на имена С. Хокинга, Р. Пенроуза и других ученых). Полагаем, в отрицании принятого, причем в существе своем, наука всегда и находила разрешение ставящих ею мирозданных вопросов.

Генезис апофатики

Апофатическое мышление возникает в результате неприятия человеком смерти, ухода в небытие. Есть мир, в каковом все имеет начало и конец – мир смерти, и должен быть мир, в каковом смерть преодолевается - отрицается - могуществом другого бытия и его обращенностью к рефлексии духовности, – так, полагаем, мыслит человек уже в первые лета своего прихода на планету (тогда он начинает хоронить своих соплеменников).

Человек, выскажем предположение, как существо, рефлексиирующее, интуитивно связал наличие у себя способности мыслить с бытием всей вселенной, каковое полно не описывается категорией казуального пространства-времени.

Человек мыслью, ее движением в отношении ее возникновения и исчезновения раздвинул границы своего эволюционного бытия на планете. Человек возвысился над собою как существом конечным и в этом встал вровень с бытием (мирозданием; укажем на близкое формулируемому в монографии Эндрю Ньюберга [Ньюберг, 2013]).

Апофатика свое развитие и теоретическое осмысление нашла в христианской мысли. «Величия Божия и славы Божией, которые и словом необъемлемы, и умом непостижимы, невозможно ни изобразить, ни представить одним речением или понятием», - этой максимой Василия Великого христианская теология поверяла свои движения в истории европейских этносов [Творения Василия Великого, 2003, 387].

Бог везде. Во всем. Но присутствует Он в виде, каковой не может быть удержан человеческим разумом. Человек не исчерпывается своим социальным, тем, что сводится к тем или иным положительным (рационально-понятийным) суждениям. Человек входит в мир иррационально-апофатического, входит как в свою колыбель, как свое пристанище. Этими мыслями и переживаниями европейцы жили многие столетия, пока скепсис окончательно не изменил их мышление и социальное бытие.

Генезис апофатической мысли дает возможность утверждать обращенность сознания человека ко своей *вселенности*, своей безусловности планетно-социальным бытием.

История возникновения апофатики свидетельствует о стремлении человека к *свободному* исканию самого себя и неприятию косности (мертвенности) во всем и вся.

Педагогика

Педагогика апофатики есть педагогика *отказа* от казуального (причинно-следственного) воздействия на человека в воспитательных целях. Само понятие цели в апофатической педагогике вытесняется как то, что суживает предмет постижения для теоретика и практика или мертвит его (некогда это заметил Л.Н. Толстой [Толстой, 1948, с. 71]).

Человек в апофатическом измерении приходит в мир *самим собою*, собою как *иррациональной* – непостижимо-уникальной – реалией (духовностью), взаимодействует с окружающим, в результате чего приходит к пониманию того, что не внешнее, а его *внутреннее* (конкретика его индивидуальной рефлексии) есть он сам истинный (идея, восходящая к трудам Платона и апостола Павла [Платон. Диалоги, 2011, с. 90; Апостол, 2011, с. 271]).

Внутреннее человека в апофатическом измерении не подлежит формализации – оно может лишь *открыть* (в каком-то отношении) себя в своем непостижимом в случае обращения к себе такой же непостижимой духовности [стилистика С.Л. Франка; Франк, 1990, с. 352-353].

Педагогика апофатики есть педагогика *невмешательства* в открытие человеком самого себя. Педагогика невмешательства полагается на актуализацию в психике обучающегося вселенских семантик – образований, единящих человека с бытием всего мироздания, образований, не подвластных социальному окружению человека. К числу таковых относим семантику нашего «я» (как некоего стоящего вровень со всем и вся), открытость всему и вся, причастность ко всему и вся, семантику удержания в себе все и вся, преобразования всего и вся на началах добра и комплиментарности и некоторые другие (подробнее смотри об этом в нашей книге [Гагаев, Гагаев, 2014]).

Апофатически ориентированная школа не ставит цели по формированию того или иного типа человека. Она через привносимую в ее пространство *традицию, начала жизни* (реалии, менее всего подверженные социальному целеполаганию) ведет человека к открытию самого себя как вселенско-личной духовности.

Традиция, начала жизни [выражение А.С. Хомякова; Антология педагогической мысли России первой половины XIX века, с. 502] есть сформировавшееся вне последовательной рефлексии человека. Традиция есть органичное совмещение человеческого и того, что его окружает, причем как зримого, так и незримого (вселенско-планетного). Традиция в связи с приведенным есть *отрицание* того, что подвигает человека к его гибели (планетной).

Традиция как явление особого культурно-исторического пространства (со своей онто-антропологией, аксио-гносеологией, психологией и эстетикой) определяет содержание образовательного процесса в школе апофатики.

Традиция, начала жизни отчетливо представлены в классических текстах (религиозных, художественных, философских, научных, историко-правовых, иных). Классический текст как удерживающая в себе полноту бытия реалья (как то, что выше некоего целеполагания) есть предмет внимания обучающегося в апофатической школе.

Апофатическая школа в сосредоточении ученика на самом себе видит метод открытия им себя самого. Встреча с собою как вселенско-социальной духовностью (открытие в себе вселенских семантик и интенций), удержание себя как стоящего вровень с мирозданием (природа мысли именно такова) – предмет и драма характеризуемой школы. В погружении в

миры своей духовности человек переживает общую неформализуемость бытия и мысли (общую апофатичность).

Апофатическая педагогика в средину своего видения человека ставит не тот или иной тип личности (что находит свое выражение в определенном целеполагании), а его (человека) *образ*. Невмешательская стратегия взаимодействия с человеком создает условия для проступания в человеке его *образа*. Образ, в нашем прочтении, есть зримые черты человека как вселенско-социальной субстанции (персонифицированной вселенной; подробнее об этом в нашей статье [Гагаев, Гагаев, 2020]).

Образ человека в педагогике апофатической становится ориентиром в осуществлении в отношении последнего тех или иных действий.

Апофатическая педагогика бережет *свободу* своего воспитанника. Социализация личности (введение ее в мир обусловленного) – не главное в апофатической школе, далеко не главное. Важное, и не более того. Главное в этой школе - раздвижение границ свободного странствия ученика по мирам его духовности, духовности, вбирающей в себя странным образом все и вся и открытой всему и вся.

Апофатическая педагогика творчество трактует как онтологию человека, как выражение его стремления преодолеть обусловленность казуального бытия. Творчество есть отрицание, неприятие сложившегося (мертвенного), того, что может быть описано, удержано в отчетливых формулировках. В творчестве человек свободно преобразует себя и действительность и в этом открывает в себе подлинное (апофатическое).

Апофатическая педагогика воспринимает человека (его духовность) как непостижимую реалию, потому все ее действия чрезвычайно осторожны и выверены. Апофатическая педагогика не столько воспитывает человека, сколько пытается его постичь (в возможной мере) и в возможной мере поддержать открытие им самого себя.

Апофатическая школа принимает человека как драгоценное из драгоценных. Его жизнь в соответствии с апофатическим видением бытия есть единение разных миров, достижение *гармонии* между ними. Апофатическая школа видит человека не как того, кто будет предоставлен социуму и государству, а как того, от кого зависят судьбы мироздания (придет время и наука подтвердит это срединное для многих классических текстов человечества суждение).

Апофатическая педагогика ведет индивида к осознанию наличия у него неотчуждаемого достоинства вселенской духовности (в противовес школе, обеспокоенной).

Апофатическая школа бережет в особенности своего учителя. Учитель в представляемой школе являет безмерность и бесконечность бытия человека. В его мыслях, интенциях и действиях перед учеником и открываются миры апофатики (миры Паскаля и Гете, Шекспира и Канта, Достоевского и Толстого, Н. Федорова и Циолковского, В.Вернадского и Тейяра де Шардена и других). Как апофатическая школа бережет своего учителя? Прежде всего, не обязывает его преподавать *редукцию* бытия человека современного (преподавать «слепок» с прагматико-ориентированной цивилизации Западного мира) и не вмешиваться в его прочтение миров науки и культурной жизни человека в его планетной истории.

Апофатическая школа есть школа *грез и мечтаний* человека о других мирах, о другом для человека бытии. Из этой школы, как это ни парадоксально, выходят Паскаль и да Винчи, Циолковские и Вернадские, Пушкины и Достоевские, Космодемьянские и Матросовы, Гагарины и Рушевы и др.

Практики

Апофатическая школа не стала массово-европейской. Европейская рационально-экспериментальная мысль уклонилась *от касания миров иных* (выражение одного из русских философов начала XX века – В.В. Розанова). Уделом ее стала педагогика прагматики, педагогика того, что может быть удержано в рациональной рефлексии и что необходимо человеку в социальной сфере, но что столь многое отнимает у него. Именно потому Европа уже к XIX веку перестала рождать и воспитывать таких людей, как Леонардо да Винчи, Паскаль, Шекспир, Кант, Гете и другие. Изредка апофатическая мысль пыталась пробиться в пространство гносеолого-рациональных построений европейских ученых (говорим об интуициях Т. де Шардена П.[9]), пыталась и замирала, не будучи привнесенной в теорию и практику образования.

Русская школа и в XX столетии, памятуя об общей ценностно-гносеологической направленности развития отечественной истории и культуры, следовала константам апофатического мировидения. Иррациональное (другое бытие, бытие апофатическое) было ее (школы) основанием. Благодаря этому в стране воспитывались поколения людей, способных ставить и решать задачи, важные для всего человечества (выход в космос и др.).

Учитель Советской России – классический носитель абсолютных (апофатически формулируемых) ценностей. Им в душах воспитанников открывались и утверждались реалии, каковые невозможно было удержать в формальном описании, но без которых история страны и мира – и отдельного человека – была бы убогой смыслами и отвратно-мертвенной.

Современная школа России – школа, стремящаяся уйти от апофатики. Реалии стандартизации образования, «успешности» обучения и преподавания, общей продукто-ориентированности обучения, оплаты труда учителя по «зримому» результату – все это и другое есть аргумент в пользу приведенного суждения. Но реалии самой России как целого, вбирающего в себя в качестве своей части школу, не оставляют сомнений в том, что воспитание в стране, как это не однажды уже бывало, вернется к своей апофатической природе.

Заключение

Апофатика есть рефлексия подлинной онтологии человека на планете, онтологии вселенской субстанции, а также гносеологическое основание школы, ищущей восхождения человека к себе самому как истинному (как вселенско-социальной субстанции) и то, к чему обязана вернуться отечественная педагогическая мысль.

Библиография

1. Антология педагогической мысли России первой половины XIX века.- М.: Педагогика, 1987.- 560 с.
2. Апостол. – М.: Духовное преображение, 2011.- 735 с.
3. Гагаев А.А., Гагаев П.А. Педагогика невмешательства. – СПб.: Алетейя, 2014.- 284 с.
4. Гагаев А.А., Гагаев П.А. The Image Of A Person As A Fundamental Category of Pedagogy. - Palarch's Journal Of Archaeology Of Egypt/Egyptology 2020 г. 17(10), 2466-2476.
5. Гагаев А.А. Теория и методология субстратного подхода в научном познании. – Саранск: МГУ имени Н.П. Огарева, 1994.- 48 с.
6. Найт Джорд Р. Философия и образование. Введение в христианскую перспективу. Пер. с англ. и предисл. М.В. Бахтина. – СПб.: Анима, 2001.- <http://dereksiz.org/djordj-r-najt-n-20-filosofiya-i-obrazovanie.html>
7. Ньюберг Э. Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология веры и религиозного опыта/ Эндрю Ньюберг, Юджин д'Аквилли, Рауз Винс; пер. с англ. М.И. Завалова. – М.: Эксмо, 2013.- 320 с.
8. Платон. Диалоги. – М.: АСТ: Астрель, 2011.- 349 с.
9. Тейяр де Шарден П. - М.: Устойчивый мир, 2001.- 232 с.
10. Творения Василия Великого. Избранное.- М.: Харвест, 2003. -702 с.

11. Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. – М.-Л.: АПН РСФСР, 1948.- 399 с.

12. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии//Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. – 608 с.

Pedagogy of apophatic thought

Pavel A. Gagaev

Doctor of pedagogical Sciences,
Professor,
Penza State University,
440026, 40 Krasnaya str., Penza, Russian Federation;
e-mail: gagaevp@mail.ru

Andrei A. Gagaev

Doctor of philosophy,
Professor,
Mordovia State University named after N.P. Ogarev,
430005, 68 Bolshevistskaya str., Saransk, Russian Federation;
e-mail: gagaev2012@mail.ru

Abstract

The article deals with the problem of the correlation of apophatic epistemology and the foundations of the European-Russian school. The school of apophatics is interpreted as a school of non-interference in the discovery by a person of his universal nature, inner freedom and the ability to create. The influence of this school on the pupil consists in introducing a person into the space of a certain cultural and historical tradition (it is the negation of the temporarily conditioned) and maintaining him in focusing on himself as a universal spirituality. The reference point in the education of an individual in the school of apophatics is not one or another type of personality (the order of society), but the image of a person as belonging exclusively to him (although given to him without his participation) and accepted a priori by the educator. The apophatic school sees the preservation of the teacher's spirituality as a condition for introducing the student into the worlds of the non-formalized.

The article's formulation returns the European-Russian school to its origins – attention to the middle in man. The methodology of the research is the idealistic-substrate reflection of A. A. Gagaev.

For citation

Gagaev P.A., Gagaev A.A. (2021) *Pedagogika apofaticheskoi mysli* [Pedagogy of apophatic thought]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 148-155. DOI: 10.34670/AR.2021.62.35.017

Keywords

Epistemology, apophatic, spirituality, universality, pedagogy, non-interference, freedom.

References

1. Antologiya pedagogicheskoy mysli Rossii pervoy poloviny XIX veka.- M.: Pedagogika, 1987.- 560 s.
2. Apostol. – M.: Duhovnoe preobrazhenie, 2011.- 735 s.
3. Gagaev A.A., Gagaev P.A. Pedagogika nevmeshatel'stva. – SPb.: Aletejya, 2014.- 284 s.
4. Gagaev A.A., Gagaev P.A. The Image Of A Person As A Fundamental Category of Pedagogy. - Palarch's Journal Of Archaeology Of Egypt/Egyptology 2020 r. 17(10), 2466-2476.
5. Gagaev A.A. Teoriya i metodologiya substratnogo podhoda v nauchnom poznanii. – Saransk: MGU imeni N.P. Ogareva, 1994.- 48 s.
6. Najt Dzhord R. Filosofiya i obrazovanie. Vvedenie v hristianskuyu perspektivu. Per. s angl. i predisl. M.V. Bahtina. – SPb.: Anima, 2001.- <http://dereksiz.org/djordj-r-najt-n-20-filosofiya-i-obrazovanie.html>
7. N'yuberg E. Tajna Boga i nauka o mozge: Nejrobiologiya very i religioznogo opyta/ Endryu R'yuberg, YUdzhin d' Akvili, Rauz Vins; per. s angl. M.I. Zavalova. – M.: Eksmo, 2013.- 320 s.
8. Platon. Dialogi. – M.: AST: Astrel', 2011.- 349 s.
9. Tejyar de SHarden P. - M.: Ustojchivij mir, 2001.- 232 s.
10. Tvoreniya Vasiliya Velikogo. Izbrannoe.- M.: Harvest, 2003. -702 s.
11. Tolstoj L.N. Pedagogicheskie sochineniya. – M.-L.: APN RSFRS, 1948.- 399 s.
12. Frank S.L. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religi//Frank S.L. Sochineniya. M.: Pravda, 1990. – 608 s.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.85.92.018

Презумпция непонимания в коммуникативном процессе

Осеledчик Михаил Борисович

Доктор философских наук,
профессор кафедры философии,
Московский государственный технический
университет им. Н.Э. Баумана,
105005, Российская Федерация, Москва, 2-я Бауманская ул., 5;
e-mail: balu13@yandex.ru

Аннотация

В статье рассматриваются проблемы понимания и непонимания в процессе коммуникации. Автор утверждает, что любой коммуникативный акт должен и для отправителя, и для получателя сообщения опираться на презумпцию непонимания. Важнейшим способом преодоления проблемы непонимания служит диалогичность коммуникации. Диалог как генеральная модель процесса понимания подчиняется нескольким постулатам: логическому, гносеологическому, онтологическому, психологическому. Понимание является результатом одновременного соблюдения всех этих постулатов диалога. Нарушение же хотя бы одного из них автоматически влечет за собой непонимание между участниками диалога. При этом в силу индивидуальных особенностей когнитивного комплекса каждого субъекта, каждого участника диалога у него образуется внутренняя система аттракторов – устойчивых структур, которые изначально формируют его реакцию на поступающую извне информацию и соответственно обеспечивает понимание или непонимание этой информации по принципу комплементарности как в нитях ДНК. Помимо этих базовых есть еще и дополнительные: степень актуальности информации, элемент доверия к источнику информации, эмоциональные нагрузки в коммуникации, степень четкости формулировки информации и полнота ее передачи, тип канала передачи информации, несовпадение стилей мышления участников диалога. Все эти факторы вместе и дают презумпцию непонимания в процессе коммуникации.

Для цитирования в научных исследованиях

Осеledчик М.Б. Презумпция непонимания в коммуникативном процессе // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 156-167. DOI: 10.34670/AR.2021.85.92.018

Ключевые слова

Понимание, непонимание, презумпция непонимания, знание, культура, смыслопорождение, смысловосприятие, коммуникация, диалог, аттракторы, когнитивная система индивида, денотатная структура, смысл.

Введение

Автор данной статьи уже обращался к проблемам понимания [Осеledчик, 2020], эта работа представляет собой продолжение поднятой темы.

«Понимание является сложной системой различных субъективных и объективных, теоретических и практических действий, самостоятельной формой освоения действительности, сравнимой по своей многоаспектности, многоуровневости и многокомпонентности с системой познания. Точно так же, как нельзя познание свести к одной процедуре, уровню, акту субъективной, объективной, теоретической или чисто практической деятельности, столь же несводимо к единственному аспекту и пониманию» [Попович, Крымский, Ишмуратов, 1986, 33].

Как и мышление в целом, понимание является очень сложной деятельностью личности. Она объединена с другими проявлениями психической деятельности, когнитивная сторона понимания теснейшим образом связана с эмоционально-мотивационной и активно-волевой сферами личности [Гурова, 1979, 9].

Понимание – очень сложный эвристический, в первую очередь, герменевтический процесс. Потребность понимания инициируется наличием некоторой осознанной субъектом неопределенности. Попытка преодоления индивидом этой неопределенности запускает процесс поиска ее разъяснения и превращения в определенность. При этом понимание в одном случае может быть долгим и мучительным, а в другом – практически моментальным, внезапным, симультанным, когда мгновенно схватываются узловые взаимоотношения элементов проблемной ситуации и возникает явление инсайта.

В основе такого процесса лежат «...не только актуализируемое содержание мышления и система сформированных действий; это и сложившиеся семантические структуры, лежащие в основе интуиции и выдвижения гипотез, направляющие поиск решения, и сформированные мыслительные коды, или языки – формы оперирования проблемной ситуации, и способность осознанной, содержательной регуляции мыслительного процесса в условиях данной, конкретной задачи» [Гурова, 1979, 11]. В понимании всегда динамически взаимодействуют интуитивные и дискурсивные процессы как особые формы обработки информации.

Грубо говоря, в силу индивидуальных особенностей когнитивного комплекса каждого субъекта, каждого участника диалога у него образуется внутренняя система аттракторов – устойчивых структур, которые изначально формируют его реакцию на поступающую извне информацию и соответственно обеспечивает понимание или непонимание этой информации по принципу комплементарности как в нитях ДНК.

Внутренняя базовая форма понимания суть диалоговая структура, в основе которой лежат субъектно-объектные отношения. Здесь важно подчеркнуть, что «...герменевтические процессы не исчерпываются сферой человеческой коммуникации, а относятся к особому типу освоения объектов внешнего мира» [Попович, Крымский, Ишмуратов, 1986, 33].

Х.-Г.Гадамер подчеркивал, что «...возможность понимания есть основополагающее оснащение человека, которое берет на себя основную тяжесть его совместной жизни с другими людьми, особенности на пути, ведущем через язык и взаимность разговора» [Гадамер, 1999].

Мы в нашем исследовании несколько сузим горизонт рассмотрения проблемы понимания и непонимания, сосредоточившись в первую очередь на процессах коммуникации.

Понимание – один из важнейших компонентов общения, которое является не просто способом передачи информации и знаний от одного индивида или группы индивидов к другому индивиду или группе, но и процессом внутренней самоорганизации и саморегуляции жизнедеятельности социума.

Основная часть

Система коммуникации в обществе и его институтах аналогична одновременно сросшимися нервной и кровеносной системам живого организма.

С принципиальной точки зрения, коммуникация всегда прагматична. Ее задачи всегда сводятся на самом деле всего лишь к достижению трех базовых целей:

- передать информацию и знания;
- запросить недостающую информацию и знания;
- побудить кого-то к какому-то действию или наоборот к бездействию.

Зигфрид Шик подчеркивал: «Только в том случае, если члены сообщества видят конкретную пользу для себя и своей работы, они готовы делиться информацией и знаниями с другими» [Шик, 2012, 130].

Речь идет о том, что с точки зрения функционирования знания в социуме есть два процесса, которые не обязательно происходят одновременно: с одной стороны, это усвоение, фиксация и накопление знаний, которые осуществляются постоянно и спонтанно на базе культурной и когнитивной диффузии, зачастую неосознанно для субъекта, а, с другой, целенаправленный обмен знаниями и их распространение, которые происходят преимущественно по необходимости.

С одной стороны, как кровеносная система коммуникация служит для информационного обмена, питающего все элементы общественного организма нужной для его функционирования информацией и соответственно знаниями, с другой стороны, она как нервная система является способом передачи и организации управленческих стимулов и решений в рамках всего общества в целом.

Неверно или не до конца понятая информация приводит к неправильным действиям индивидов и как следствие всего общественного организма и его институтов, что влечет за собой вред для нормального функционирования социума в целом.

С точки зрения авторов коллективной монографии «Доказательство и понимание» [Попович, Крымский, Ишмуратов, 1986, 34-35] диалог как генеральная модель процесса понимания подчиняется нескольким постулатам:

Логическому – участники герменевтического отношения, генерирующие тексты, находятся в единой информационной системе с едиными для всех концептами и интегральными смыслами, т.е. иными словами, говорят на общем языке;

Гносеологическому – презумпция осмысленности, т.е. понять можно только то, что наделено смыслом и соответственно приобщено к человеческой деятельности;

Онтологическому – существует культурно-историческая интерсубъективность, участники диалога обращаются к той культурной онтологии, которая очерчивает предметное предпонимание и связанный с ним базис несомненности. «Под последним имеется в виду система различных оснований (в том числе аксиоматических начал фундаментальных научных теорий), норм и образцов (парадигм) культуры, с помощью которых вырабатываются критерии осмысленности, рациональности, доказательности, общезначимости, понимаемости человеческой деятельности, а также нерелективный опыт (включая интуицию, здравый смысл, очевидность) и багаж эмпирической безусловности (несомненность фактов типа смертности человеческого тела, разливов рек, звездных ритмов и т.п.)» [Попович, Крымский, Ишмуратов, 1986, 34-35];

Психологическому – презумпция услышанности, т.е. установка на адекватное понимание

получателем, его ответ как реакцию на запрос.

Понимание является результатом одновременного соблюдения всех этих постулатов диалога. Нарушение же хотя бы одного из них автоматически влечет за собой непонимание между участниками диалога.

Еще раз подчеркнем, что важнейшим способом преодоления проблемы непонимания служит диалогичность коммуникации. Именно в процессе диалога как реализации базисного принципа общественной коммуникации выявляется и выясняется подлинный смысл и значение проходящих сообщений. Именно диалог как система обмена информацией и её уточнения с помощью вопросов и ответов дает возможность выявить неправильность понимания одним из участников диалога полученной информации и добиться ее адекватного понимания в процессе выяснения получателем изначально заложенного в нее отправителем смысла и его пояснение, и объяснение отправителем этого смысла для почти полного его понимания получателем.

Исторически понятием «презумпция непонимания» мы обязаны Г.Гачеву [Гачев, 2003, 18], который подчеркивал, что каждый индивид принадлежит к определенной исторически сложившейся культурно-национальной ментальности и одинаковые с другими культурами слова может понимать совершенно иначе, чем представитель другого этноса.

Кроме того, существует известный постулат герменевтики о множественной интерпретации текста: каждый читатель воспринимает его по-своему, ведя с ним, по мысли М.М.Бахтина, диалог.

Но есть и еще один момент, на который обращал наше внимание Х.-Г.Гадамер: «...то, что есть, никогда не может быть полностью понято. Это означает, что все, о чем говорится, указывает всегда еще на нечто, превышающее все, что удастся выразить. Хотя это невыразимое остается как то, что должно быть понято, то, что подходит к границе языка, оно всегда принимается, воспринимается как нечто. Это и есть герменевтическое измерение, в котором бытие «показывает себя» [Гадамер, 1999].

Т.е. иными словами в силу невозможности их выразимости существуют принципиально не понимаемые вещи, область непонимания значительно превышает пределы области, в рамках которой в принципе возможно понимание.

Именно все эти базовые обстоятельства и дают презумпцию непонимания в процессе коммуникации.

Действительно, совершенно очевидно, что каждый индивид обладает определенным специфичным духовным бэкграундом, набором априорной информации, который и провоцирует потенциальное непонимание сообщения отправителя. Современная психосемантика как раз изучает происхождение, строение и функционирование индивидуальной системы знания.

Возьмем, скажем, пример, связанный с различием способов понимания и мышления верующих и неверующих. На длительном этапе истории христианство играло для социума и его членов роль системообразующего когнитивного аттрактора: все явления и события, все объекты рассматривались сквозь призму христианской идеологии и символики. Это давало эффект специфического понимания человеком той эпохи тех знаков и явлений, которые для обычного среднестатистического современного человека, который уже не растет и не воспитывается в религиозной среде, не несут особого смысла, т.е. система смыслопорождения и смысловосприятия с течением времени и изменением контента культуры социума резко поменялась.

«В качестве примера символического мышления приведу понимание света христианами. В

том контексте, о котором я сейчас говорю, свет воспринимался верующими не просто как физическое явление природы, а как символическое присутствие Бога в данном конкретном месте, так как, согласно Библии – «Бог - есть Свет». Отсюда же происходит традиция зажжения свечей в христианских храмах (кстати, свеча – тоже очень многозначный символ). ... Используемые образы античного искусства для христиан были своеобразной ширмой, скрывающей истинный смысл изображения, то есть становились символами. Так, например, виноградная лоза, птица Феникс, ягнёнок или рыба, рассматривались как символы Христа. Юноша, пасущий стадо овец, также уподоблялся Иисусу, заботящемуся о своей пастве (сообществе верующих) и т.п.». [Дружинина, www]

Т.е. большинство современных людей, мнящих себя религиозными и воцерковленными, приходя в храм и зажигая свечи, искренне считает, что они просто реализуют некий традиционный церковный обряд, ритуал, не понимая заложенного в нем подлинного смысла. А увиденные на рисунке рыбы, ягнята и виноградные лозы воспринимаются как изображения неких предметов, а отнюдь не как христианские символы, таящие под собой систему совершенно иных смыслов.

Процесс коммуникации, как вербальной, так и невербальной, всегда предполагает обмен сообщениями, заключающих в себе информацию. Это процесс, основанный на смыслопорождении и смысловосприятии.

Создатель (эмиттер) сообщения должен вложить в него смысл, более или менее полно и точно отражающий ту информацию, которую он хочет передать, что само по себе зачастую представляет уже достаточно сложную задачу в силу сложности и неполной осознанности самой информации и нередко встречающегося неумения индивида облечь информацию в языковую форму. Это принципиальная трудность перевода имплицитного, интуитивно понятного конкретному индивиду знания в эксплицитное описание и пояснение [Величковский, 2006, 16], поскольку скрытое знание всегда включает в себя интуиции, инсайты, навыки, опыт, ноу-хау, эвристики, правила сканирования (оценки) ситуации, разнообразные ментальные модели [5, с.40].

Здесь мы должны использовать важную цитату: «...на коммуникационном уровне текст и его понимание являются двумя сторонами одной и той же логико-лингвистической деятельности. Они определяются, как показал Н.Хомский, одинаковыми правилами образования и преобразования, выбора и оценки выражений [Хомский, 1965]. Это значит, что если рассматривать понимание как процесс, то оно сведется к некоторым операциям с выражениями текста, осуществляемыми по его собственным правилам. Проблема понимания в таком случае может быть представлена как проблема «черного ящика», на входе которого будет некая система выражений текста, а на выходе – семантическая модель входного текста, т.е. некоторая информация, извлекаемая из него по закономерностям самого текста. Эта информация не скрыта за текстом и не является его духовной субстанцией. Она определяется как функция текста, как результат его собственных трансформаций, называемых пониманием, то есть как процесс перевода линейной последовательности символов текста в представление их смысла» [Попович, Крымский, Ишмуратов, 1986, 36-37].

Получатель (рецептор) сообщения в свою очередь должен воспринять и извлечь заложенный в предназначенном ему сообщении смысл, т.е. понять содержащуюся в этом сообщении информацию. Этот процесс состоит из нескольких этапов:

- формирование сообщения и вкладывание в него смысла отправителем – смыслопорождение;

- производство эмиттированного сигнала;
- получение рецептором по определенному каналу этого эмиттированного сигнала и осознание его именно в качестве сообщения (так осуществляется нотификативная функция индикации, как указывал Л.Прието [Prieto, 1972]);
- распознавание сообщения (определение сигнификативной функции сигнала) и уяснение получателем его языковой или внеязыковой формы;
- запоминание и воспроизводство сообщения в памяти;
- его декодировка получателем с помощью актуальных знаний, т.е. смысловосприятие;
- выявление дополнительных смыслов, с точки зрения получателя заложенных в это сообщение отправителем, т.е. собственно интерпретация получателем и его понимание (или возможное непонимание или неверное понимание);
- усвоение набора смыслов сообщения и встраивание их в систему актуального знания получателя и выполнение некоторого набора действий или напротив отказ от осуществления каких-то действий.

Как видно из этого перечня этапов процесс с точки зрения логики громоздкий, но в действительности происходящий практически одновременно.

В нем уже потенциально заложен момент возможного непонимания на каждом этапе:

- неумение эмиттером точно сформулировать языковую форму сообщения и искажение уже самим эмиттером подлинного смысла его сообщения;
- получение искаженного сообщения в силу погрешности канала передачи сообщений;
- отсутствие навыков восприятия сообщения именно в этой языковой или внеязыковой форме;
- отсутствие у получателя актуальных знаний для его декодировки, т.е. потенциальное отсутствие возможностей смысловосприятия;
- приписывание рецептором дополнительных смысловых нагрузок в информации сообщения, которых там может и не быть или они совершенно иные.

Все это вместе и позволяет нам говорить о презумпции непонимания в коммуникативном процессе.

Но есть еще один крайне важный фактор. Говоря о сообщении, мы подразумеваем, что оно представляет собой некоторый текст, который психологи рассматривают как продукт речемыслительной деятельности. При этом текст всегда обладает достаточно сложной смысловой структурой.

Коммуникативный поход к содержанию текста заключается в следующем: «Цели и условия коммуникации предопределяют общий смысл текста, который диктует говорящему выбор темы сообщения и соответствующее конструирование темы – ее структурное развитие в подтемах. Смысл получает свое выражение в тексте при помощи отбора конкретных слов и их распределения. Между словом и его значением существует подвижное отношение. Фиксация конкретного значения слова происходит в речи, когда слова взаимно ограничивают друг друга, в результате чего предметное значение слова меняется в зависимости встречи с другими словами. В тексте раскрывается система предметных отношений, т.е. денотатов, зафиксированных в словесных значениях. Выделение денотатов текста и составляет предмет понимания» [Чистякова, 1979, 104-105].

Здесь можно привести аналогию с символикой, которая использовалась в голландской живописи Нового времени: нарцисс являлся символом Богоматери, но одновременно в другом контексте символом самолюбования (нарциссизма), а, скажем, серебряная посуда могла в одном

случае обозначать богатство, достаток, а в другом случае – его тщетность.

Индивидуальная семантика сообщения всегда регулирует поиск получателя в предметной области, поскольку каждому денотату может соответствовать несколько имен, обладающих разным смыслом в зависимости от контекста. При этом когнитивная структура мышления устроена таким образом, что каждое понятие можно представить в виде сложного графа, который связан большим количеством связей с другими графами, что и создает систему знания как каждого индивида, так и социума в целом, при этом эти индивидуальные и общественные системы являются стохастическими фракталами, т.е. самоподобными структурами в силу своей генетической связи с элементами случайных новаций (своего рода когнитивных мутаций), связанных с индивидуальным опытом субъекта.

Иными словами, в текст изначально заложена некоторая объективная денотатная структура, являющаяся, как мы уже упоминали об этом, системой аттракторов, автоматически детерминирующая способы познавательной деятельности, в том числе и понимания. У получателя соответственно уровню его интеллектуального развития и степени богатства и глубины его личностного знания присутствует его индивидуальная субъективная денотатная структура, его индивидуальная система взаимосвязанных графов. «Совокупность обеих структур должна образовать полный текст, который обеспечивает правильность понимания» [Чистякова, 1979, 105].

Иными словами, две денотатные структуры – объективная и субъективная – должны дополнять друг друга по принципу комплементарности как пары в двух цепочках ДНК. Если этого нет, то в этот момент автоматически возникает непонимание.

Здесь необходимо обратить внимание на еще одну важную деталь. Наш мозг устроен так, что ищет некую упорядоченность в окружающей реальности, которая как правило воспринимается как неустойчивая, неопределенная, сложная и двусмысленная. Иными словами, реальность для субъекта явно несет следы энтропии, которую он стремится упорядочить.

Понимание для субъекта – способ преодоления хаоса, способ внесения упорядочения и гармонии, так как разложив по полочкам, уяснив смысл сообщения с точки зрения своего индивидуального опыта и индивидуальной системы знания, человек тем самым упорядочивает реальность. Именно в силу этого с психологической точки зрения непонимание деструктивно для субъекта, оно неизбежно ведет к стрессу и истощает когнитивные ресурсы.

Понимание как сторона мыслительного процесса является непосредственным производным от запаса актуальных знаний индивида, его долго- и кратковременной памяти, его национальных, культурных, социальных особенностей и уровня развития его интеллектуальных способностей.

Но кроме того, понимание, его скорость и разная глубина, основано на степени развитости интуиции индивида, его эвристических способностей, т.е. на динамическом соотношении априорной содержательной семантической и формально-логической информации, представляющем собой нестандартные сочетания признаков ситуации, у получателя сообщения. При этом понимание и его глубина существенно зависят от содержательных компонентов мышления.

Весь сложный комплекс этих исходных факторов и приводит к часто встречающемуся в коммуникации эффекту непонимания.

Но помимо этих базовых факторов непонимания существуют и несколько дополнительных.

Во-первых, это степень актуальности информации. Ни для кого не является секретом, что информация устаревает достаточно быстро. Поэтому она должна постоянно обновляться. Но

она еще должна быть необходима получателю для решения его задач. Если потребность в этой информации прошла, то она уже с определенной долей вероятности может быть не понята, поскольку она не корреспондируется с теми задачами и тем интеллектуальным тезаурусом, который актуален для индивида в настоящий момент.

Отсутствие информации – благодатная почва для возникновения разного рода слухов, опасений, формирования стойкого недоверия. На этом базируется эффект будущего непонимания и неприятия правдивой информации, которая оценивается как раз сквозь призму этих слухов, получая статус недостоверной и противоречащей устоявшимся превратным взглядам.

Во-вторых, это элемент доверия к источнику информации. «Доверие базируется на позитивном опыте и всегда связано с какими-то конкретными людьми» [Шик, 2012, 138]. Недоверие к источнику информации – залог ее неприятия и непонимания. Это связано с тем, что в этой информации начинается обязательный поиск дополнительных смысловых нагрузок, которых там вполне возможно и нет в принципе. Кроме того, в этой информации начинают искать второе дно или анализировать мотивацию такой формулировки информации или в принципе ее передачи.

В-третьих, это эмоциональная нагрузка, которая обязательно присутствует в процессе коммуникации. Здесь огромную роль играют межличностные отношения, симпатия или антипатия, которые испытывают друг к другу участники коммуникативного процесса. Неприязнь к источнику информации или дурное настроение получателя – залог будущего непонимания.

Еще один фактор заключается в следующем: «Принцип контекстуальной обусловленности эмотивного заряда, или наличия у любого нейтрального слова коннотационного эмотивного потенциала, реализуемого контекстом, позволил выявить вариативность контекстуальных эмотивов, узуальных и окказиональных имплицитивов..... В результате проведенного исследования установлены наиболее употребительные способы приращения эмосем к нейтральным лексическим единицам, а именно: ситуация, макроконтэкст, микроконтэкст и экспрессивный синтаксис. Важнейшим из видов деятельности человека является эмоциональная интерпретация мира и ее отражение в его языковой картине с помощью эмотивной семантики, в том числе и эмотивного значения, которое не всегда заключено в лексических структурах, однако ее предназначением является выражение эмоций говорящего и/или эмоциональное воздействие на слушающего» [Лешкевич, 2021, 101].

Иными словами, любое сообщение может быть сформулировано с помощью лексики, которая несет эмотивный заряд, который может быть не расшифрован получателем или наоборот заставит воспринять его содержащуюся в сообщении информацию с излишней эмоциональной нагрузкой. Отсюда и проистекает возможное непонимание или неточное понимание полученной информации.

В-четвертых, степень четкости формулировки информации и полнота ее передачи. Неверная лингвистическая форма, объективная структурно-информационная характеристика сообщения, использующая возрастные или сословные сленги и жаргоны, заведомо обречена на непонимание.

«... как хорошо известно, каждая культура имеет свои собственные специфические языковые проявления, которые отражают национальные особенности носителей данного языка. Каждое языковое сообщество создает свою модель коммуникативного поведения, обусловленную его культурой. А культура человека, группы или большего сообщества

определяется конвенциями, правилами, нормами, лежащими в основе стереотипов и ритуалов общения, обеспечивающих коммуникацию внутри группы. Именно нормы и конвенции, которым подчиняется общение, создают определенные ожидания относительно наличия или отсутствия некоторых языковых форм в разных языках и культурах. Способность говорящих приспособливать свое индивидуальное речевое поведение к обязательным общим паттернам является показателем приобретенной социопрагматической компетентности. Эффективность речевого общения определяется не столько овладением лексикой и грамматикой языка, сколько знанием общепринятых моделей речевого поведения в конкретных диалогических ситуациях» [Лесничкова, 2021, 67].

К тому же зачастую информация по каким-то причинам не передается отправителем полностью, в ней существуют так называемые разрывы, скважины. Это тоже ведет к ее непониманию получателем. Чем меньше информации, тем более неопределенной является ситуация и само сообщение, тем медленнее возникает понимание.

Любой текст сообщения обладает сложной смысловой структурой и состоит из элементарных единиц – предикативных межпонятийных связей.

С одной стороны, текст сообщает об отношениях между объектами, т.е. дает некоторый набор денотативной информации.

С другой, текст образует сложное пересечение смыслов и их оттенков. Логико-фактологические цепочки слов составляют суждения, умозаключения и цепочки умозаключений.

«Наличие в языке разных единиц с общей семантической функцией позволяет достичь одной и той же коммуникативной цели разными способами – за счет комбинации различных лексических элементов и грамматических структур, которые дополняют, заменяют или усиливают друг друга. Сопровождающая интонация может подчеркнуть или затемнить смысл, а также помочь выразить широкий спектр эмоционально окрашенных отношений говорящего со слушателем. Комбинаторные и вариативные возможности языковых и неязыковых средств выражения данного значения велики и разнообразны, но между функционально идентичными параллельными конструкциями существуют различия как в стиле, так и в способе передачи речевой интенции говорящего, в степени эксплицитности выраженного значения, в качестве достигнутого коммуникативного результата. Представленные в конкуренции друг с другом за передачу схожих значений языковые средства для реализации определенного коммуникативного намерения в конкретной речевой ситуации дают ответ на вопрос, можно ли установить несовместимости и/или предпочтения, которые направляют говорящего при выборе той или иной формальной поддержки. Выбор является проявлением личного отношения к собеседнику и определяется индивидуальным коммуникативным кодом говорящего и его предпочтениями, а также особенностями языковой системы и ее речевой реализации» [Лесничкова, 2021, 67-68].

Уменьшение определенности сообщения, неполнота информации в нем усиливает значимость роли семантических операций, которые должен осуществить получатель для понимания сообщения. Слабость и бедность содержания его индивидуальных знаний и низкая степень приобщенности к культуре автоматически влечет за собой феномен непонимания. Индивид с богатой системой знания обладает также и развитой интуицией, которая помогает совершить ему скачки через информационные пробелы. А бедное содержание внутреннего знания естественно всегда этому препятствует.

«Любой текст бывает рассчитан на некоторый опыт, без которого его понимание

невозможно. Этот опыт создает подтекст, позволяющий преодолеть смысловую неполноту текста – заполнить его «скважины». «Скважиной» называется подразумеваемый денотат или несколько денотатов текста, необходимые для его понимания, но не названные в нем. Текст является для данного читателя полным, если отсутствующие в тексте денотаты имеются в опыте читателя и позволяют ему домыслить содержание текста» [Чистякова, 1979, 108]. Без такого опыта понимание невозможно.

В-пятых, серьезную роль играет тип канала передачи информации. Сообщение информации массовыми источниками почти наверняка вызовет недоверие. Личная передача информации наоборот значительно повышает степень доверия к ней и возможность ее адекватного понимания.

В-шестых, это несовпадение стилей мышления отправителя и получателя. У любого индивида есть свой персональный интеллектуальный опыт, в том числе опыт понимания информации и решения задач. Стиль мышления – это более технологическое понятие, образ и методика осуществления интеллектуальных операций, это своего рода открытая система с относительно постоянным ядром, структурой и избирательностью набора определенных мыслительных стратегий.

Выводы

Стиль мышления формируется на базе как рациональных, так и иррациональных способов постижения мира и напрямую зависит от степени способности понимать получаемую информацию, давать или не давать ее критическую оценку и перерабатывать ее для выработки своей точки зрения, получения нового знания и будущей стратегии действий или бездействия.

В современном обществе одновременно присутствуют индивиды с предметно-практическим, прагматическим, рациональным, линейно-системным, мозаичным, иллюзорным, операциональным, алгоритмическим, объектным и ризоматическим стилями мышления. Коммуникация между такими людьми естественно существует, но понимание достигается далеко не всегда. Ситуация непонимания является гораздо более часто встречаемой.

Каждый субъект обладает специфическим актуализируемым содержанием мышления, системой типичных для него умственных действий, функциональных характеристик мышления, сформированными мыслительными кодами (языками), сложившимися семантическими структурами, которые лежат в основе не только логического способа решения задач и выдвижения гипотез, но и в основе интуиции данного субъекта. В основе специфики индивидуального стиля мышления для конкретного индивида лежит взаимодействие характерных дискурсивных и интуитивных процессов. И их взаимодействие является таким же строго индивидуализированным как отпечатки пальцев. Они в принципе не совпадают у отправителя и получателя сообщения, что автоматически может привести к непониманию между ними.

Библиография

1. Величковский Б.М. Когнитивная наука: Основы психологии познания: в 2 т. Т.2. М.: Смысл: Издательский центр «Академия», 2006. 432 с.
2. Гадамер Х.-Г. Текст и интерпретация (Перевод Ананьева Е.М.). // Герменевтика и деконструкция. / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. Санкт-Петербург: 1999. С.202.
3. Гачев Г. Ментальности народов мира. М.: Изд-во ЭКСМО, 2003. 544 с.
4. Гурова Л.Л. Интуиция и логика в психологической структуре решения задач//Семантика, логика и интуиция в

- мыслительной деятельности человека: (Психологические исследования)/Под ред. А.А. Соколова, Л.Л. Гуровой, Н.И. Жинкина. М.: Педагогика, 1979. 184 с. – С.8-45.
5. Кудрявцева Е.И. Когнитивный менеджмент: концептуализация управленческой эффективности. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 224 с.
 6. Лесничкова Лиляна Димитрова. К вопросу о роли социокультурного аспекта в преподавании иностранных языков (на материале венгерского и болгарского языков)// Integration of Education, Science and Business in Modern Environment: Winter Debates: abstracts of the 2nd International Scientific and Practical Internet Conference, February 4-5, 2021. Dnipro, Ukraine, 2021. P.2. 479 p. С.67-69.
 7. Лешкевич И.В. Вариативность контекстуальных эмотивов в англоязычных аналитических медиажанрах/Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины, № 1 (124), 2021. С.98-102.
 8. Новиков А.И. исследование процесса смыслового преобразования текста// Семантика, логика и интуиция в мыслительной деятельности человека (Психологические исследования): Под ред. А.Н. Соколова, Л.Л. Гуровой, Н.И. Жинкина. М.: Педагогика, 1979. 184 с. – С.127-147.
 9. Оселедчик М.Б. Механизмы понимания с точки зрения фрактальной интерпретации знания// Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. Том 9, №2А, 2020. С.89-99.
 10. Попович М.В., Крымский С.Б., Ишмуратов А.Т. и др. Доказательство и понимание. К.: Наукова думка, 1986. 312 с.
 11. Хомский Н. Логические основания лингвистической теории. НЗЛ, 1965, вып.4. С.60-120.
 12. Чистякова Г.Д. Смысловая структура текста как определяющий фактор его понимания//Семантика, логика и интуиция в мыслительной деятельности человека (Психологические исследования): Под ред. А.Н. Соколова, Л.Л. Гуровой, Н.И. Жинкина. М.: Педагогика, 1979. 184 с. – С.101-126.
 13. Шик З. Коммуникация и пиар в организации. Х.: Гуманитарный центр, 2012. 264 с.
 14. Ирина Дружинина Символ в средневековом христианском искусстве [Электронный ресурс]. <https://zen.yandex.ru/media/imaginereview/simvol-v-srednevekovom-hristianskom-iskusstve-5fa7d1168eb5b23a30d711d2>. – (Дата обращения – 08.05.2021).
 15. Prieto L.J. Messages et signaux. P.: Presses universitaires de France, 1972. 169 p., fig.

Presumption of misunderstanding in the communication process

Mikhail B. Oseledchik

Doctor of Philosophy, Professor of Philosophy,
Moscow Bauman State Technical University,
105005, 5, Vtoraya Baumanskaya str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: balu13@yandex.ru

Abstract

The article deals with the problems of understanding and misunderstanding in the process of communication. The author argues that any communication act should be based on the presumption of misunderstanding for both the sender and the recipient of the message. The most important way to overcome the problem of misunderstanding is dialogic communication. Dialogue as a general model of the process of understanding is subject to several postulates: logical, epistemological, ontological, and psychological. Understanding is the result of simultaneously adhering to all these tenets of dialogue. Violation of at least one of them automatically leads to misunderstanding between the participants of the dialogue. At the same time, due to the individual characteristics of the cognitive complex of each subject, each participant in the dialogue, he forms an internal system of attractors – stable structures that initially form his reaction to information coming from outside and, accordingly, provides understanding or misunderstanding of this information on the principle of complementarity as in DNA strands. In addition to these basic ones, there are also additional ones:

the degree of relevance of information, the element of trust in the source of information, emotional loads in communication, the degree of clarity of information formulation and completeness of its transmission, the type of information transmission channel, the discrepancy in the thinking styles of the participants in the dialogue. All these factors together give the presumption of misunderstanding in the communication process.

For citation

Oseledchik M.B. (2021) Prezumpciya neponimaniya v kommunikativnom protsesse [Presumption of misunderstanding in the communication process]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 156-167. DOI: 10.34670/AR.2021.85.92.018

Keywords

Understanding, misunderstanding, presumption of misunderstanding, knowledge, culture, meaning generation, sense perception, communication, dialogue, attractors, cognitive system of the individual, denotational structure, meaning.

References

1. Velichkovsky B. M. Cognitive science: Fundamentals of the psychology of cognition: in 2 vols. 2. M.: Sense: Publishing center "Academy", 2006. 432 p.
2. Gadamer H.-G. Text and interpretation (Translated by Ananyev E. M.). // Hermeneutics and deconstruction. / Ed. Stegmaier V., Frank H., Markova B. V. St. Petersburg: 1999. p. 202.
3. Gachev G. Mentalities of the peoples of the world. Moscow: EKSMO Publishing House, 2003. 544 p.
4. Gurova L. L. Intuition and logic in the psychological structure of problem solving//Semantics, logic and intuition in human mental activity: (Psychological research)/Edited by A. A. Sokolov, L. L. Gurova, N. I. Zhinkin, M.: Pedagogika, 1979. 184 p. - p. 8-45.
5. Kudryavtseva E. I. Cognitive management: conceptualization of managerial efficiency. Petrozavodsk: Publishing house of PetrSU, 2013. 224 p.
6. Lesnichkova Lilyana Dimitrova. On the question of the role of the socio-cultural aspect in teaching foreign languages (based on the Hungarian and Bulgarian languages)/ / Integration of Education, Science and Business in Modern Environment: Winter Debates: abstracts of the 2nd International Scientific and Practical Internet Conference, February 4-5, 2021. Dnipro, Ukraine, 2021. P. 2. 479 p. pp. 67-69.
7. Leshkevich I. V. Variability of contextual emotives in English-language analytical media genres/Izvestiya Gomelskogo gosudarstvennogo universiteta n. a. f. Skariny, No. 1 (124), 2021. pp. 98-102.
8. Novikov A. I. investigation of the process of semantic text transformation// Semantics, logic and intuition in human mental activity (Psychological research): Edited by A. N. Sokolov, L. L. Gurova, N. I. Zhinkin, M.: Pedagogika, 1979. 184 p – - p. 127-147.
9. Oseledchik M. B. Mechanisms of understanding from the point of view of fractal interpretation of knowledge// Context and reflection: philosophy about the world and man. Volume 9, No. 2A, 2020. pp. 89-99.
10. Popovich M. V., Krymsky S. B., Ishmuratov A. T., etc. Proof and understanding. K.: Naukova dumka, 1986. 312 p.
11. Chomsky N. Logical foundations of linguistic theory. NZZL, 1965, issue 4. pp. 60-120.
12. Chistyakova G. D. Semantic structure of the text as a determining factor of its understanding//Semantics, logic and intuition in human mental activity (Psychological research): Edited by A. N. Sokolov, L. L. Gurova, N. I. Zhinkin. M.: Pedagogika, 1979. 184 p. - p. 101-126.
13. Shik Z. Communication and PR in the organization. Kh.: Humanitarian Center, 2012. 264 p.
14. Irina Druzhinina is a symbol in medieval Christian Art [Electronic resource]. <https://zen.yandex.ru/media/imaginereview/simvol-v-srednevekovom-hristianskom-iskusstve-5fa7d1168eb5b23a30d711d2>. - (Accessed on 08.05.2021).
15. Prieto L.J. Messages et signaux. P.: Presses universitaires de France, 1972. 169 p., fig.

УДК 101.1

DOI: 10.34670/AR.2021.19.35.026

Эволюции национальной идеи в процессе формирования правового государства: социально-философский аспект

Ромадыкина Виталия Сергеевна

Кандидат философских наук, доцент
профессор кафедры философии,
Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского,
283050, Донецк, ул. Щорса, 31;
e-mail: vitalija.romadykina@gmail.com

Аннотация

В статье рассматриваются основные этапы эволюции национальной идеи в процессе формирования правового государства. Указано, что актуализация данной проблемы обусловлена рядом факторов как субъективного, так и объективного характера. Определено, что к пониманию сущности национальной идеи сформировалось три базовых подхода: 1, метафизический; 2, рационалистический; 3, универсальный. Обосновано, что национальная идея предстаёт в данном контексте в единстве двух составляющих: как основополагающий принцип, исходя из которого должно происходить построение правового государства и вектор этого развития, с учётом которого происходит реализация норм права. При этом право выступает приоритетным способом взаимодействия индивида, общества, государства при условии синхронизации всех правовых актов основному закону страны. В результате проведенного исследования выявлено, что правовому государству присущ ряд признаков совокупность которых является подтверждением принадлежности государства к разряду правовых, а именно: верховенство закона; гарантия прав личности (невмешательство государства в дела гражданского общества, но при этом создание условий для реализации прав личности (на образование, социальное обеспечение, судебную защиту, собственность); равная и взаимная ответственность государства и личности (подчиняясь праву, государство и личность не могут нарушать его предписания под угрозой ответственности); разделение власти (независимое функционирование законодательной, исполнительной, судебной власти).

Для цитирования в научных исследованиях

Ромадыкина В.С. Эволюции национальной идеи в процессе формирования правового государства: социально-философский аспект // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 168-176. DOI: 10.34670/AR.2021.19.35.026

Ключевые слова

Нация, идея, государство, эволюция, национальная идея, правовое государство.

Введение

Актуальность вопроса эволюции национальной идеи в процессе формирования правового государства, в свете реалий современности, приняла новую остроту. Процессы глобализации, поставившие под угрозу существование национальных суверенных государств, потребовали нового осмысления данного феномена.

Данная проблема имеет давние истоки. Размышления о специфике национальной идеи всегда были актуальны, приобретая в критические моменты истории особую остроту. Это обусловлено объективными и субъективными факторами. К объективным относятся революции, кризисы, войны, смена общественно-политических формаций. К субъективным факторам - существующие установки в коллективном бессознательном на ожидание кардинальных изменений, которые должны произойти в эпохальные периоды истории, и которые обязательно должны вести к неким качественным улучшениям и преобразованиям, как в идеальном плане (в контексте данного исследования образ национальной идеи), так и деятельностном (в данном случае — правовом).

Для того, чтобы выявить наличие взаимосвязи между национальной идеей и правовым государством в процессе их формирования и развития необходимо рассмотреть генезис категорий «национальная идея» и «правовое государство», определив существующие в научном пространстве подходы к их пониманию и интерпретации, выработать их операциональные понятия.

Основная часть

Категории «национальная идея» и «правовое государство», начиная с новой мировой истории, практически всегда находились в центре внимания научного сообщества и общественно-политических деятелей. Воззрения на государство как организацию, деятельность которой осуществляется исходя из закона, формировались изначально, ещё в начале развития человеческой цивилизации. При этом сама концепция правового государства развивалась в русле поиска наиболее справедливых форм жизни общества. Так уже мыслители античности, в частности Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон, старались найти связи между государственной властью и правом, которые могли бы обеспечить гармоничное функционирование общества, полагая, что наиболее справедливое устройство то, при котором закон равнодейственен как для граждан, так и для власти. По их мнению, справедливо то государство, где власть признаёт право, а деятельность власти ограничена им. Проблемы эволюции государства как политико-правового института, в определённой мере, можно отнести в разряд классических. В научном пространстве существует много различных способов описания типов государственной организации, что объясняется большой степенью вариативности заданной логикой образования и развития политических институтов.

Столь же дискуссионной всегда была, и категория «национальная идея» к пониманию сущности которой сформировалось три базовых подхода.

В рамках первого из них национальная идея определяется в качестве метафизической реальности (некого божественного замысла), который не совпадает с исторической реальностью, однако в этой реальности всегда существуют определённые предпосылки и условия его (божественного замысла) реализации. Как писал В.Соловьёв: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». Эта формулировка затем была использована Бердяевым, который уже на первых страницах своей

работы «Русская идея» писал: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея» [Соловьев, 1991, 65]. Мысль о религиозности, пронизанной принципами соборности, всеединства и христианской любви, как основе русской идеи чётко прослеживается и в трудах таких выдающихся мыслителей как С. Булгаков, С. Франк, П. Флоренский. Концепция божественного происхождения национальной идеи пользуется популярностью и в условиях современности: «идея народа вбирает в себя всё лучшее, что о себе помыслил и что из Божьего завета совершил в истории этот народ» [Аксючиц, 1993, 16]. При этом С. Фомин предлагает понимать национальную идею как «цель, поставленную Богом перед народом, как тот вклад, который в соответствии с божественным планом данный народ должен внести в мировое развитие» [Фомин, 2000, 215-216]. То есть, в контексте данного понимания категория «национальная идея» предстаёт как некая предустановленная, данная свыше программа, существующая в виде потенциальной реализации которой зависит от двух факторов: 1, «промысел Божий» и 2, «свободная воля народа». Не меньшее значение религии и её роли в обретении властью легитимности, а народом духовной силы и единства Ф. Ницше: «Сила, которая лежит в единстве народного сознания, в одинаковых и общих целях, охраняется и скрепляется религией... интерес опекающего правительства и интерес религии идут рука об руку, так что, когда начинает отмирать последняя, потрясается и основа государства. Вера в божественный: порядок политических дел, в таинство, которым овеяно существование государства, имеет религиозное происхождение; если религия исчезает, то государство неизбежно потеряет свое покрывало Изида и не будет возбуждать благоговения» [Ницше, 1990, 443-445].

В рамках второго подхода - рационалистического, наиболее свойственного представителям политической сферы (внешняя политика и международные отношения, мировая экономика), - категорию «национальная идея» рассматривают в двух ипостасях: 1, сквозь призму категории «национальные интересы»; 2, отождествление этих двух категорий. Однако в этом случае происходит перенос смысла с идей на интересы, что качественно изменяет содержательное наполнение концепта «национальная идея». Первыми и на эту особенность, и на эволюцию концепта «национальные интересы» в диаде «интересы династий — государственные соображения» в зависимости от типа общества при главенстве внешнеполитической ситуации, обратили Ч. Бирд, Дж. Смит [Beard, Smith, 1934]. Именно внешнеполитический аспект доминирует при рассмотрении национального интереса как краеугольного камня государственной внешней политики является доминирующим у представителей направления политического реализма. С их позиции доминирование национального интереса качественно превосходит внешнюю политику, выстраиваемую на приоритете универсальных моральных принципов. Естественно, что концепция «национального интереса» в данном ключе формулируется в понятиях силы. В принципе внешняя политика многих государств осуществлялась именно исходя из принципа национального интереса. Данный подход нашёл и практическую реализацию в период фашизма в Германии когда Бисмарк «железом и кровью» создавал Германское государство. Именно поэтому немецкий профессор Г. Плеснер определили бисмарковский рейх как державу без национальной идеи («Bismarcks Reich eine GroBmacht ohne Staatsidee» [Plessner, 1959]). Рост популярности данной темы — национальный интерес, - начался в период после второй мировой войны. Наиболее полно, в виде концепции, она была оформлена в 1948 году в труде Г. Моргентау «В защиту национального интереса». Однако собственно в Германии данная концепция популярности не имела, поскольку после Аушвица вообще под большим вопросом было право немцев быть единой нацией,

объединённой единым государством. Но во Франции, Англии и Америке концепция национального интереса получила большое распространение, в отличие от Советской России в которой приоритетными были интернациональные императивы. Однако политические и социокультурные процессы конца 80-х — начала 90-х годов XX столетия актуализировали в Германии и России тему будущего стран, в том числе на международной арене и, как следствие, вновь вопрос национальных интересов. В отличие от прагматически ориентированного концепта «национальные интересы» концепт «национальная идея» обладает духовно-метафизическим объединяющим началом, задающим ориентир развития государства. По мнению автора, данные концепты представляют собой неразрывное цельное образование, находясь в соотношении как цель, объединяющее начало - национальная идея, - и средство - национальные интересы, — задачи, через решение которых достигается реализация цели.

Третий подход к пониманию категории «национальная идея» предлагает рассматривать её, прежде всего, в качестве универсальной национальной системы ценностей и приоритетов. В рамках данного подхода акцент ставится на духовном развитии государства следствием которого являются достижения в экономической и политической сферах (а не наоборот): государство, цивилизация всегда имеют в своём основании некий первичный символ, сакральные ценности, «большую идею» из которых впоследствии и формируется система ценностей [Панарин, 1997]. Отталкиваясь от основополагающего начала в процессе самоидентификации создаётся образ народного характера и оформляется национальная ценностная система. Так происходит с любым народом и, в том числе российским к традиционным ценностям которого относятся державность (государственность), патриотизм, справедливость, солидарность. Ценностная система формирует образ идеального национального бытия, который, в свою очередь, становится одним из элементов национальной идеи которая «может иметь, как рационализированный, так и образно-типизационный способ своего выражения. Суть национальной идеи составляет проблема бытия данного народа-этноса» [Современный ..., www].

Что касается смыслового наполнения категории «национальная идея» в отечественной традиции, то её истоки, имея своё основание ещё в имперском периоде, включают в себя ряд идеологем следующего содержания. Соловьев В.С. считал, что национальная идея России должна представлять собой квинтэссенцию не того «что народ о себе думает, а то, как его воспринимает Господь» и «для осуществления её национального признания нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них» [Соловьев, 1989, 346]. Солидарен с ним в понимании сути российской национальной идеи был и Н. Бердяев, делавший акцент на содружестве и единении народов в поиске пути всеобщего спасения когда «все ответственны за все» [Бердяев, 2008, 136]. Совершенно иначе трактовал национальную идею И. Ильин [Ильин, 2004; Ильин, 2011]. Он был уверен, что сущность национальной идеи предполагает, прежде всего, осмысление русскими своей социокультурной самобытности и божественно предначертанного Пути. Однако, как видно, общим для данных мыслителей является скорее эстетико-аксиологическое понимание сути категории «национальная идея», чем понимание её практико-ориентированного значения. Именно эта практическая центрированность и отличает интерпретацию данной категории графом Уваровым, выразившим её идеологему в чёткой формуле: «самодержавие, православие, народность». Традицию идеолого-деятельностного понимания сути категории «национальная идея» была впоследствии продолжена графом Шуваловым - «сбережение населения». Позднее А. Солженицын переформулировал её на современный лад - «сохранение населения», создав этим, фактически, связь между имперским и советским периодами в осмыслении сущностного наполнения данной категории. В советский

период национальная идея понималась в традиции заложенной В.Соловьёвым, как миссия по объединению народов всего мира, которую должен выполнить русский народ и была выражена следующим образом: «Союз Советских Социалистических Республик есть социалистическое общенародное государство, выражающее волю и интересы рабочих, крестьян и интеллигенции, трудящихся всех наций и народностей страны». В период «деидеологизации» (конец 80-х – начало 90-х гг.), когда на постсоветской территории происходило активное внедрение ценностей «общества потребления», категория «национальная идея» была предана забвению и в научном, и в общественно-политическом пространствах. Однако к середине 90 годов XX века в РФ сформировалось много проблем, имеющих истоки именно в массовом сознании и президентом Ельцин Б.Н. был издан Указ о создании комиссии по исследованию и созданию национальной идеи. В современном отечественном научном и научно-публицистическом дискурсе ведутся активные исследования по определению сути, месте, значении и базовых идеологием национальной идеи в современном мире: концепция «русской идеи» [Васильев, 1993]; «национальная идея как общероссийская» [Межуев, 1997]; «национальная идея как общеинтеграционная» [Чубайс, 1998]; системный подход к формированию национальной идеи [Владимиров, 2000]; национальная идея как объединение национального и человеческого [Нерсесянц, 2001]; формирование государственной идеологии в современной России с учётом особенностей «Русской идеи» [Черномазова, Струсь, 2014]. Однако все эти подходы сконцентрированы вокруг идеологического наполнения не включают в себя деятельностный аспект. Именно этим отличается позиция Г.И.Колесниковой, которая, соединив категории «национальная идея» и «государственная идея», полагает, что поскольку «основной ресурс государства – человеческий ресурс, а народ состоит из конкретных отдельных людей в центре национальной идеи должно быть благо человека. Соответственно, национально-государственная идея должна быть сформулированной следующим образом: сохранение и совершенствование населения. Включая в себя и идеологический (высшая цель и предназначение власти) и практический (направление реализации властных полномочий) аспекты в данной формулировке национально-государственная идея становится способной выполнять роль критерия при принятии решений на всех уровнях государственной власти и, соответственно, должна быть закреплена в Конституции РФ и Концепции национальной безопасности» [Колесникова, www].

Таким образом, проблема концептуализации понятия «национальная идея» центрирована вокруг решения ряда вопросов. Прежде всего, это вопрос об исторической «точке отсчёта» народа, его генетических началах. Также это и вопросы, связанные с его будущим, которое предопределено, в определённом смысле, и его национальным характером, и его миссией.

Исследователи данной проблемы придерживаются различных позиций в отношении содержательного наполнения концепта «национальная идея»: 1, национальная идея — это система ценностных установок, отражающих самосознание народа; 2, национальная идея — это универсальная идея, выражающаяся в ценностной системе и объединяющая людей в процессе национального развития, формирование которой происходит в процессе самоидентификации национального субъекта; 3, национальная идея — это отражение народного самосознания в котором находит выражение его целостности, а также отношения к себе и окружающему миру, а также социально-экономические и политические перспективы развития как ближайшего, так и отдалённого будущего. Автор полагает, что ни один из данных подходов не исчерпывает полностью содержание данного концепта и его понимание должно включать все перечисленные выше составляющие.

Таким образом, в качестве операционального понятия исследования под национальной

идеей предлагается понимать её следующее определение. Национальная идея — это универсальная идея, выражающаяся в системе ценностных установок, отражающих самосознание народа, сформированная в процессе самоидентификации национального субъекта, сквозь призму которой происходит интерпретация прошлого, а также конструирование будущего, включающее, в том числе, и социально-экономические и политические перспективы развития.

Содержательное наполнение концепта «правовое государство», в отличие от концепта «национальная идея» отличается конкретностью эволюционировавшей, однако, под влиянием социально-экономических изменений не все учёные солидарны в том, что проблема содержательного наполнения концепта «правовое государство», важна и является основополагающей для развития, как государственности, так и общественных отношений. В научном пространстве существует много различных способов описания типов государственной организации, что объясняется большой степенью вариативности заданной логикой образования и развития политических институтов. Тем не менее, существует некая первооснова, определяющая системное единство всех концепций и определяющее влияющая на содержание концепта «правовое государство». К элементам данной первоосновы, на наш взгляд, можно отнести относительно самостоятельные элементы государственности, составляющие её структуру власти и властных отношений в государстве, то есть изначально заданных правом в системе общественных отношений. При этом одно из центральных мест при определении содержательного наполнения категории «правовое государство» занимает проблема соотношения политических и правовых институтов.

К элементам данной первоосновы, на наш взгляд, можно отнести относительно самостоятельные элементы государственности, составляющие её структуру власти и властных отношений в государстве, то есть изначально заданных правом в системе общественных отношений. При этом одно из центральных мест при определении содержательного наполнения категории «правовое государство» занимает проблема соотношения политических и правовых институтов.

Заключение

Таким образом, у правового государства есть ряд признаков совокупность которых является подтверждением принадлежности государства к разряду правовых. К ним относятся: 1, верховенство закона; 2, гарантия прав личности (невмешательство государства в дела гражданского общества, но при этом создание условий для реализации прав личности (на образование, социальное обеспечение, судебную защиту, собственность); 3, равная и взаимная ответственность государства и личности (подчиняясь праву, государство и личность не могут нарушать его предписания под угрозой ответственности); 4, разделение власти (независимое функционирование законодательной, исполнительной, судебной власти).

Исходя из выше изложенного возможно прийти к следующей формулировке концепта «правовое государство»: правовое государство — это исторически сформировавшаяся форма организации государственной власти и её деятельности при которой все участники взаимодействия (собственно государство, социальные общности, индивиды) находятся в равном положении по отношению к праву. Кроме того, право выступает приоритетным способом взаимодействия индивида, общества, государства при условии синхронизации всех правовых актов основному закону страны (в современных условиях это Конституция).

Взаимосвязь концептов «национальная идея» и «правовое государство» предстаёт

очевидной, и, именно в философско-практическом смысле, поскольку национальная идея предстаёт в данном контексте в единстве двух составляющих: как основополагающий принцип, исходя из которого должно происходить построение правового государства и вектор этого развития, с учётом которого происходит реализация норм права.

Библиография

1. Аксютин В. Бог и отечество: формула русской идеи. Москва, 1993.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 320 с.
3. Васильев А. Русская идея и российская демократия // Молодая гвардия. 1993. № 2.
4. Владимиров А.И. О национальной государственной идее // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2000. № 3.
5. Ильин И.М. Национальная Россия: наши задачи М.: Русский импульс, 2011. 352 с.
6. Ильин М.В. Призвание России. Национальная Идея: история, идеология, миф. М.: Современ. экономика и право, 2004.
7. Колесникова Г.И. Национальная и государственная идеи // Видеонаука: научный журнал. Специальный выпуск «Гуманитарные и экономические науки». URL: <https://videonauka.ru/stati/37-spetsialnyj-vypusk/122-natsionalnaya-i-gosudarstvennaya-idei> (дата обращения: 29.11.2020).
8. Конституция 1977 года (Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик. М., 1977, глава 1 «Политическая система», статья 1.
9. Межуев В.М. О национальной идее // Вопросы философии. 1997. № 12.
10. Нерсесянц, В.С. Национальная идея России во всемирно-историческом прогрессе равенства, свободы и справедливости. Манифест о цивилизме. М.: Норма, 2001.
11. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. М.: Наука, 1990. т.1.
12. Панарин А.С. Политология. М.: Проспект, 1997.
13. Современный философский словарь. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/modern/articles/237/nacionalnaya-ideya.htm> (дата обращения: 11.11.2020).
14. Соловьёв В. Русская идея. М., 1991.
15. Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. М., 1989.
16. Чубайс И.Б. Россия в поисках себя. Как мы преодолеем идейный кризис. М.: НОК «Музей бумаги», 1998.
17. Фомин С.О. русской национальной идее. Москва. 2000. № 1. С. 215-216.
18. Черномазова Э.В., Струсь К.А. К вопросу о необходимости формирования государственной идеологии в современной России с учётом особенностей «Русской идеи» // Universum: экономика и юриспруденция. 2014. №11 (11).
19. Beard C.A., Smith G.H.E. (1934) The idea of the national interest: an analytical study in american foreign policy. N.Y.
20. Plessner H. (1959) Die verspätete Nation. Ober die politische Verführbarkeit biirgerlichen Geistes. Verlag W. Kohlhammer GmbH Stuttgart.

The evolution of the national idea in the process of forming the rule of law: a socio-philosophical aspect

Vitaliya S. Romadikina

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Professor of the Department of Philosophy,
Donetsk national University of economy
and trade named after Mikhail Tugan-Baranovsky,
283050, 31 Shchorsa st., Donetsk;
e-mail: vitaliya.romadykina@gmail.com

Abstract

The article considers the main stages of the evolution of the national idea in the process of forming a rule of law state. It is indicated that the actualization of this problem is due to a number of factors of both subjective and objective nature. It is determined that three basic approaches have been formed to understanding the essence of the national idea: 1, metaphysical; 2, rationalistic; 3, universal. It is proved that the national idea appears in this context in the unity of two components: as a fundamental principle, based on which the construction of the rule of law should take place and the vector of this development, taking into account which the implementation of the norms of law takes place. At the same time, the law acts as a priority way of interaction of an individual, society, and the state, provided that all legal acts are synchronized with the basic law of the country. As a result of the conducted research, it was revealed that the rule of law state has a number of features, the totality of which is a confirmation of the state's belonging to the category of legal, namely: the rule of law; the guarantee of individual rights (non-interference of the state in the affairs of civil society, but at the same time creating conditions for the realization of individual rights (education, social security, judicial protection, property); equal and mutual responsibility of the state and the individual (obeying the law, the state and the individual cannot violate its prescriptions under the threat of responsibility); separation of powers (independent functioning of the legislative, executive, and judicial authorities).

For citation

Romadykina V.S. (2021) Evolyutsii natsional'noi idei v protsesse formirovaniya pravovogo gosudarstva: sotsial'no-filosofskii aspekt [The evolution of the national idea in the process of forming the rule of law: a socio-philosophical aspect]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 168-176. DOI: 10.34670/AR.2021.19.35.026

Keywords

Nation, idea, state, evolution, national idea, rule of law state.

References

1. Aksyuchic V. (1993) *Bog i otechestvo: formula russkoj idei* [God and the Fatherland: the formula of the Russian idea]. Moscow.
2. Berdyaev N.A. (2008) *Russkaya ideya* [Russian idea]. Saint Petersburg: Azbuka-klastika Publ.
3. Vasiliev A. (1993) *Russkaya ideya i rossijskaya demokratiya* [The Russian Idea and Russian Democracy]. *Molodaya gvardiya* [The Young Guard], 2.
4. Vladimirov A.I. (2000) O nacional'noj gosudarstvennoj idee [About the national state idea]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Bulletin of the Moscow University. Episode 7: Philosophy], 3.
5. Il'in I.M. (2011) *Nacional'naya Rossiya: nashi zadachi* [National Russia: our tasks]. Moscow: Russian Impulse Publ.
6. Il'in I.M. (2004) *Prizvanie Rossii. Nacional'naya Ideya: istoriya, ideologiya, mif* [The vocation of Russia. National Idea: history, ideology, myth]. Moscow: Modern economics and law Publ.
7. Kolesnikova G.I. Nacional'naya i gosudarstvennaya idei [National and State ideas]. *Videonauka: nauchnyj zhurnal. Special'nyj vypusk «Gumanitarnye i ekonomicheskie nauki»* [Videoscience: a scientific journal. Special issue "Humanities and Economic Sciences"]. Available at: <https://videonauka.ru/stati/37-spetsialnyj-vypusk/122-natsionalnaya-i-gosudarstvennaya-idei> [Accessed 29/11/2020].
8. The 1977 Constitution (Constitution (Basic Law) of the Union of Soviet Socialist Republics. Moscow, 1977, chapter 1 "Political system", article 1.
9. Mezhuiev V.M. (1997) O nacional'noj idee [About the national idea]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 12.
10. Nersesyanc, V.S. (2001) *Nacional'naya ideya Rossii vo vse-mirno-istoricheskom progresse ravenstva, svobody i spravedlivosti. Manifest o civilizme* [The national idea of Russia in the world-historical progress of equality, freedom

- and justice. Manifesto about Islam]. Moscow: Norm Publ.
11. Nicshe F. (1990) *Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe* [Human, too human]. Moscow: Science Publ.
 12. Panarin A.S. (1997) *Politologiya* [Political Science]. Moscow: Prospectus Publ.
 13. Modern Philosophical Dictionary. Available at: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/modern/articles/237/nacionalnaya-ideya.htm> [Accessed 11/11/2020].
 14. Solov'ev V.S. (1991) *Russkaya ideya* [Russian idea]. Moscow.
 15. Solov'ev V.S. (1989) *Sochineniya: v 2 tomah. T. 2* [Essays: in 2 volumes. T. 2]. Moscow.
 16. Chubajs I.B. (1998) *Rossiya v poiskah sebya. Kak my preodoleem idejnyj krizis* [Russia in search of itself. How will we overcome the ideological crisis]. Moscow: NOC "Paper Museum" Publ.
 17. Fomin S. (2000) O russkoj nacional'noj idee [About the Russian national idea]. *Moskva* [Moscow], 1, pp. 215-216.
 18. Chernomazova E.V., Strus' K.A. (2014) K voprosu o neobhodimosti formirovaniya gosudarstvennoj ideologii v sovremennoj Rossii s uchyotom osobennostej «Russkoj idei» [On the question of the need for the formation of state ideology in modern Russia, taking into account the peculiarities of the "Russian Idea"]. *Universum: ekonomika i yurisprudenciya* [Universum: Economics and Law], 11 (11).
 19. Beard C.A., Smith G.H.E. (1934) *The idea of the national interest: an analytical study in american foreign policy*. N.Y.
 20. Plessner H. (1959) *Die verspätete Nation. Ober die politische Verfuhrbarkeit biirgerlichen Geistes*. Verlag W. Kohlhammer GmbH Stuttgart.

УДК 13

DOI: 10.34670/AR.2021.62.39.027

Духовно-нравственные аспекты формирования региональной идентичности народов Донбасса как неразрывной части Русского мира

Петрова Елена Игоревна

Старший преподаватель кафедры философии,
Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского
283050, Донецк, ул. Щорса, 31;
e-mail: Elena_i_v@inbox.ru

Аннотация

Статья посвящена характеристике проблемы этнической и национальной идентичности; проведён анализ и высказаны предположения об основаниях данного феномена. Проведено аналитическое исследование феномена религиозности, а именно русского православия, которое является духовной основой формирования региональной идентичности народа Донбасса и осознания своей исторической преемственности. Обосновано, что на данном этапе современности проблема становления национальной идентичности народов Донбасса является одной из центральных, поскольку представляет собой синтез объективных и субъективных признаков нации. Выявлено, что становление национально-культурного самосознания жителей Донбасса является сложным социальным процессом, в основе которого лежит историческая память народа. При этом идентичность жителей определяется теми социокультурными связями, которые органично вошли в жизнедеятельность региона на основе особенностей его становления и развития. В статье дана характеристика православия как основы духовного аспекта формирования региональной идентичности народа, в качестве элемента традиционной культуры. Определено, что в современном этнокультурном пространстве религия как традиция является одним из важнейших механизмов воспроизводства и передачи моральных норм, духовных ценностей, без которых невозможно существование ни одного общества.

Для цитирования в научных исследованиях

Петрова Е.И. Духовно-нравственные аспекты формирования региональной идентичности народов Донбасса как неразрывной части Русского мира // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 177-187. DOI: 10.34670/AR.2021.62.39.027

Ключевые слова

Этническая и религиозная идентичность, православие, религиозность, духовные ценности, верования, культурные традиции.

Введение

Современные глобализационные процессы способствуют возникновению проблемы этнической и национальной идентичности. Данный феномен основывается на понимании общности происхождения, традиций, верований, духовных ценностей, осознании своей исторической преемственности. Очевидно, что наибольшее влияние на формирование этнической общности имеет единство компонентов духовной культуры, то есть нормы поведения, ценностные качества и связанные с ними социально-психологические характеристики сознания людей. Сформировавшийся этнос функционирует как целостный социальный организм, стремящийся к созданию своей социально-территориальной организации племенного или государственного типа.

История знает немало примеров, когда отдельные части этноса могут быть разделены политико-государственными границами, и, несмотря на это, они сохраняют свою идентичность. Примером могут служить Россия, Украина, Белоруссия, существующие после распада СССР как отдельные государства, но исторически принадлежащие к одному единому русскому этносу.

Основная часть

Русский этнос формировался на базе специфического славянского этноса, который сложился на основе языческих верований, где были развиты политеистические верования и присутствовало поклонение множеству богов, олицетворяющих природные силы и тела. Эти верования воплощались в традиционных праздниках, проходивших красочно в различные времена года и суток.

С середины IX в. начинается свое формирование русская нация – высшая форма русского этноса. Оригинальную теорию данного формирования, согласно которой русская нация возникла как отдельная социально-культурная система с установлением Киевского государства представил П.А. Сорокин. Автор выделяет основные черты русской нации: ее сравнительно долгая жизнь, удивительная стойкость, исключительная готовность со стороны ее членов идти на жертвы ради ее выживания, рост территории, населения; политический, социальный и культурный рост. Так же, к основным чертам можно добавить и дополнительные особенности: расовое и этническое разнообразие, предоставление нерусским высоких постов в политической и социальной сферах, сравнительно мирная экспансия, ведение преимущественно оборонительных войн, высокая преданность данной нации со стороны ее членов [Сорокин, 1994, 19]. Исследователь отмечает, что сами по себе государственные, языковые, культурные и территориальные общности еще не являются нацией. Только принадлежность к единому государству, связанная единым языком и территорией дает возможность группе индивидов образовать нацию [Сорокин, 1994, 19].

Огромное влияние на формирование русской нации оказало создание православной державы (после принятия православия в 988г.), раскинувшейся от Карпат до Китая, до просторов морей на противоположном конце Азии. Известный русский писатель Д. Балашов, после размышления над таким мироустройством пишет: «Нет ли тут той строгой закономерности, что даже за многонациональным объединением племен, каким оказалась Великая Россия, должна стоять в истоке и замысле одна национальная культура и одно (национальное!) духовное устремление? Россию создали русские, хотя Великая Россия никогда не была страной-колонией, и народы, ее населяющие, были равны между собой... И все же великие государства, как и малые, растут из одного корня. А связанные с этим корневым

народом иные племена и народности возрастают и гибнут уже вместе с ним, ибо единство исторических судеб, раз сложившись, не может быть разорвано по чьему-то велению и желанию. Разрыв тотчас же начинает сочиться кровью, и рушащийся колосс погребает под остатками своими и тех, кто жаждал и добивался его гибели» [Балашов, 1994, 464]. А далее его совет, обращенный тем, кто живет в XXI в., хочется донести каждому: «... Дабы свеча не погасла, не угасла готовность к суровому подвигу в защиту Родины, Правды и Добра, нужна муравьиная, ежечасная работа тех, кто творит и сохраняет память народа, кто не дает угаснуть традициям веков» [Балашов, 1994, 465].

Автор данной статьи хотел бы сместить акцент в сторону анализа более узкого понятия национальной идентичности, а именно – к региональной идентичности. Феномен региональной идентичности находится в сфере внимания многих ученых. Данной проблеме посвящены работы Гофман А.Б., Дрожжина С.В., Достоевский Ф.М., Дюркгейм Э., Лосский Н.О., Марчуков А. Мчедлов М.П., Можаровский В.В., Кузнецова А.М., Пестрецов А.Ф. Савва М.В., Солженицын А.И., Хантингтон С., Царевский, А.Ф.

На данном этапе современности проблема становления национальной идентичности народов Донбасса является одной из центральных, поскольку представляет собой синтез объективных и субъективных признаков нации. Суть данной проблемы лежит в наличии и сохранении национально-культурного единства.

Целью данного исследования является характеристика православия, как основы духовного аспекта формирования региональной идентичности народа, в качестве элемента традиционной культуры.

Цель исследования определяет его содержание, которое базируется на решении ряда следующих задач:

- осуществить обзор основ православия, как элемента православной культуры, определяющего ориентиры для становления религиозной идентичности в контексте гражданского общества, экономической и общественной активности с опорой на традиции;
- исследовать элементы православной культуры, выступающей как система объединяющих общество ценностей, сложившихся в христианской религиозной традиции, передаваемых из поколения в поколение.
- охарактеризовать русскую культуру, основанную на православных традициях и морали, как основу формирования идентичности народа Донбасса.

Для Донбасса проблема национальной идентичности детерминируется полиэтничностью населения. Наше общество является поликультурным со сложной структурой идентичностей, которые не всегда имеют общие этнические и национальные основы.

Феномен этничной и национальной идентичности основан на нациообразующем процессе, хотя темпы и сроки его формирования, как в целом и консолидации нации, неодинаковые и зависят от зрелости этнонационального сознания и самосознания.

Специфичной является этнонациональная идентичность, а также нациообразующий процесс в Донбассе. Если рассматривать Донбасс как территориальное сообщество, то стоит отметить, что в заселении нашего края с самого начала участвовали как украинцы, так и россияне. Специфика формирования Донбасса заключается в том, что данный регион представлял собой украинскую землю в пределах Российской империи и его характерной чертой явился русско-украинский культурно-исторический дуализм. Большая часть населения Донбасса – украинцы и россияне, меньшая – представители других национальных групп.

Длительная продолжительность их совместного проживания в нашем регионе, с одной стороны, способствовала формированию этнической толерантности, а с другой – повлекла проблему региональной культурно-исторической неоднородности. В результате, к началу XX века в Донбассе сформировалось особое многонациональное сообщество, основу которого составило русско-украинское население, а средством коммуникации стал русский язык. Это положило начало новому этапу развития Донбасса как части Русского мира.

Становление национально-культурного самосознания жителей Донбасса является сложнейшим социальным процессом, в основе которого лежит историческая память нашего народа. Этническая структура Донбасса до середины XX века складывалась при доминировании «украинцев» (южноруссов) и «русских» (великороссов), при наличии довольно крупных не славянских этнических групп (греков, евреев, представителей кавказских народов). Вторая половина XX века характеризуется интенсивными процессами этногенеза, обусловленного очередной волной урбанизации и развитием массовых коммуникаций, в результате чего в этом регионе сформировался новый этнос, определяемый термином «новороссы». Никаких реальных социокультурных различий между потомками украинцев и русских в Донбассе, говорящих на одном языке, усвоивших одинаковые ментальные и поведенческие модели жизни как минимум во втором поколении не существует практически, они принадлежат к одному новому этносу.

Данную новую этническую общность нельзя считать локальным явлением, это скорее часть большой общности, сложившейся на огромных территориях, разделенных сегодня государственными границами. Исследователь Е. Морозов пишет о «новороссийском цикле» развития Русского мира, при котором «именно новороссы от Дуная до Алтая, берут на себя функцию системообразования и энергично формируют новую Россию. XXI век будет веком становления Новороссии в политическом плане» [Петрова, 2018, 421].

Идентичность жителей Донбасса определяется теми социокультурными связями, которые органично вошли в жизнедеятельность региона на основе особенностей его становления и развития. Естественно-исторические условия формирования народонаселения обусловили его многонациональный состав, преобладание городского населения, традиционные занятия и народные промыслы. Все это сформировало самобытную культуру, гармонично впитавшую в себя специфические черты различных этносов. В результате переплетение национальных традиций в общем полиэтническом пространстве Донбасса породило единые ментальные модели жизнедеятельности.

Стоит отметить, что прочность культурных связей нашего региона обусловлена их формированием не на основе насильственного единообразия, а на основе этнического многоголосия. Подлинная ментальная гармония любого социального организма возможна лишь при условии полноценного функционирования всех его составляющих. По мнению П. Рикера, идея института как структуры совместной жизни исторического сообщества (народа, этноса, нации и т.д.), не сводимой к межличностным отношениям, и, тем не менее, соотносящей с ними, характеризуется именно общими нравами, а не принуждающими правилами: «На самом деле, по большей части идентичность личности или сообщества устанавливается по идентификациям - по ценностям, нормам, идеалам, моделям, героям, в которых узнают себя личность и сообщество... Идентификация по героическим фигурам ясно показывает принимаемую на себя инаковость; но эта инаковость уже скрыто присутствует в идентификации по ценностям...» [Даренский, 2019, 151].

Такая идентификация по ценностям, основанная на полиэтничности Донбасса, обеспечивает целостность той ментальности, которая вбирает в себя множество национальных голосов. Именно это всегда было характерно для жизнедеятельности нашего региона. Донбасс

полностью многоязычный регион. Реальное количество носителей украинского языка не превышает количества представителей кавказских диаспор. Статистика влияния российского и украинского культурного и информационного пространства на Донбассе свидетельствует о явном превосходстве (доминировании) первого. Элементы украинской культуры существуют в регионе только в качестве «мозаичных» вкраплений, и при этом чаще всего искусственных [Рикер, 2008, 118].

В Донбассе всю историю его существования представители более ста культур не только прожили рядом, но и совместно боролись с врагами, вместе строили государство. При этом в поликультурном социуме Донбасса культуры взаимодействуют, смешиваются, но не исчезают в результате взаимодействия, не растворяются в друг друга, а взаимообогащаются. Поэтому такое общество лучше представлять не как «мозаику», а как «палитру» [Морозов, 2005].

В «палитре» смешиваются «цветные пятна» - культуры, иногда давая совершенно новый «цвет», а иногда, лишь чуть касаясь друг друга, давая небольшие новые «вкрапления» [Морозов, 2005].

Духовные основы любой культуры определяются преобладающими в обществе мировоззренческими представлениями. Религиозные учения составляют ядро, основу культуры региона, так как без их изучения невозможно познание культурных традиций и истории. «Периоды величия страны выражаются в устремлении людей, ее населяющих, к духовному идеалу и Истине, к некой великой идее. В эти моменты духовного подъема страны проявляется душа ее народа. Период упадка выражается в измене этому идеалу и его утрате в обмен на обреченное и упадническое прельщение страстью мира к земным богатствам, земле и власти, помрачению высших устремлений народа и его духовной жизни» [Дрожжина, 2009].

В современном этнокультурном пространстве религия как традиция является важным механизмом воспроизводства и передачи моральных норм, духовных ценностей, без которых невозможно существование ни одного общества. Поэтому очень важным является процесс налаживания взаимопонимания между различными народами и конфессиями, налаживание механизмов формирования толерантных отношений между этносами и религиями. «Религия в сегодняшнем мире – одна из центральных, пожалуй, самая главная сила, которая мотивирует и мобилизует людей» [Воловикова, 2007, 89].

Религиозная идентичность (одна из первых видов идентичности, после языковой) определяется как «категория религиозного сознания, содержанием которой выступает осознание причастности идеям и ценностям, которые в данной культуре принято называть религиозными, а также осознание принадлежности к конкретной форме религии и религиозной группе» [Хантингтон, 2011].

Формирование национального самосознания связано с активизацией интереса к культуuroобразующей религии. Она как «глубинный фактор, более долговременный, чем политические и идеологические пристрастия, определяет наиболее устойчивые формы и основания социального устройства, его цивилизационную специфику» [Религиоведение, 2006].

Основой духовности русского народа, а, наряду с ним, и народа Донбасса, выступает православие. Православная традиция характеризуется тем, что главным для нее был вопрос не столько прав человека (что свойственно Западу), сколько вопросам поиска смысла жизни. Религиозный менталитет, который формировался на протяжении тысячелетий характеризуется устойчивостью и стабильностью, то есть его ценности стали тесно (внутренне) связаны с ценностями государства [Мчедлова, www]. В.В. Можаровский подчеркивает универсальность установок религиозного менталитета. Так, категория «православный» подразумевает соблюдение неизменных этических норм к представителям всех конфессии и всех

национальностей.

Православный характер религиозной идеологии оказывает немалое влияние на формирование самосознания личности. Религиозное сознание является составляющей национального самосознания, то есть определяет выбор индивидуальной религиозности с характерной для нее системой ценностей, идей, принципов. «Православие – это религия добра, любви, справедливости» [Марчуков, www].

Православие является духовно-нравственным стержнем общества, формирует мировоззрение, характер народа, культурные традиции и образ жизни, этические нормы, эстетические идеалы. Православная культура оказывает немалое воздействие на формирование идентичности народа, его культурных традиций, нравственных норм общественного и семейного уклада. Известный религиовед М.П. Мчедлов отмечает, что «сколь бы ни был сложен процесс приобщения этноса к определенной религии, последняя, став для него «своей», его в полном смысле духовной пищей, входит во все поры национальной культуры, начинает во многом определять национальное самосознание, стиль и образ жизни народа» [Есть-ли ..., www].

Интерес к православию и его обрядовой стороне не ослабевает и сегодня. Он восполняет потребность в обретении традиционных корней, развитии национальной культуры. М.В. Савва подчеркивает, что наличие развитой традиционной культуры является необходимым условием для восприятия человеком своей этнической группы как группы с высоким статусом [Мчедлов, 1996, 11]. Культура, основанная на традициях народа, является устойчивым элементом этногрупповой идентификации. Материалом для построения этнической идентичности можно считать материальную и духовную составляющую культуры, следование обычаям, обрядам, традициям.

Национальное культурное наследие народов Донбасса, выраженное в материальной культуре (исторические здания, памятники истории и культуры, предметы народного творчества, искусства, повседневного быта и производства) принадлежат православной культуре или несут ее отпечаток. «К числу первичных, основных свойств русского народа принадлежит выдающаяся доброта его, — пишет философ Н.О. Лосский, — она поддерживается и углубляется исканием абсолютного добра и связанной с нею религиозностью народа». Ученый определяя понятие «православная культура», тесно связывает его с представлениями о духовности.

Являясь элементом традиционной русской культуры, православие озвучивает призыв к защите коллективных этнокультурных прав «сохранение культурного наследия и внутренних норм, регулирующих жизнь различных общин... защиты прав наций и этнических групп на их религию, язык и культуру» [Савва, 1997, 85]. Православие дает ориентиры для становления религиозной (православной) идентичности в контексте гражданского общества, экономической и общественной активности, конечно же, с опорой на традиции. «Православие легло краеугольным камнем великого здания России, и на нем зиждется наше национальное единство, цельность и самобытность» [Основы ..., www]. Согласно Э. Дюркгейму, «даже современные рациональные социальные отношения не могут существовать без священной ценностной основы, базирующейся в значительной мере на традиции» [Царевский, 1986, 66].

В православной культуре существует тесная связь между понятиями «свобода», и «ответственность», «благочестие» и «служение Богу, Отечеству, людям», «добродетель». Это способствует становлению нравственной красоты человеческой личности и приобщению ее к ценностям православной культуры. Многие художественные произведения, которые берут за основу данные ценности, относятся к шедеврам мирового значения. Изучение этих

произведений способствует приобщению к обычаям и традициям предшествующих поколений, к духовному осмыслению места в современном мире, воспитанию нравственного образа. Среди черт русского народа, определяемых православием, А.И. Солженицын отмечает «доверчивое смирение с судьбой, сострадательность, готовность помогать другим, делаясь своим насущным, готовность к самоосуждению, раскаянию, даже преувеличение своих слабостей и ошибок, вера как главная опора характера» [Достоевский, 1975, 161–162].

Православная церковь объединяет народ в будни и праздники, в годы испытаний и лишений, в периоды скорби, великих созиданий и духовного возрождения. Духовно-нравственные идеалы народа неразрывно связаны с идеями государственного устройства, с гражданскими и национальными идеалами. Православная церковь оказывает влияние на развитие и регулирование отношений в семье, в быту, на производстве, в общественных местах, определяет отношение граждан к государству, людям, природе. Христианской тематикой пропитаны образы, идеалы, идеи творческой сферы. Религиозные понятия и символы используют искусство, литература, философия, которые периодически возвращаясь к православным ценностям, изучают и переосмысливают их.

Защита православия, защита Отечества всегда являлись священным долгом христианина для русского народа, так как в этом случае речь идет о защите святынь. Данные высокие идеалы нести достойно и воплощать в жизнь в мире, где происходит реализация множества иных (личных, национальных, политических, социальных и культурных) идей, задача непростая. По этому поводу Ф. М. Достоевский писал: «...народ русский в огромном большинстве своём православен и живёт идеей Православия в полноте, хотя и не понимает эту идею отчётливо и научно» [Достоевский, 1975, 162].

Сегодняшний Донбасс является регионом интенсивной рехристианизации населения, и при этом позитивными по мнению Даренского В.Ю., являются следующие обстоятельства:

- возвращение к вере здесь происходит не на основе семейного воспитания, а на основе личного выбора и реального религиозного опыта – то есть, мы сталкиваемся с религиозностью не инерционного, реликтового типа, а креативно-личностного типа, отличающегося большей устойчивостью и пассионарностью;
- возвращение здесь происходит в рамках аутентичного Православия и жесткого противостояния расколам на этнической почве [Даренский, 2019, 59].

На Донбассе сформированы местные традиции монашества и старчества, что подтверждается появлением новой православной Лавры – этого статуса заслуженно удостоин старейший на Руси Святогорский монастырь, ведущий свою историю со времен противостояния иконоборчеству (VIII в.).

Являясь частью мировой культуры, великая русская культура, основанная на православных традициях и морали, находит признание, получает высокую оценку, привлекает другие народы не только высокими духовно-эстетическими и научными достижениями, но и прекрасными традициями человеческого общежития, миролюбия, братского отношения ко всем нациям и народностям. Основой формирования идентичности народа Донбасса выступает русская культура, которая является «объединяющим началом, духовным и культурным центром притяжения».

Выступая на заседании круглого стола на тему: «Проблемы идентичности Донбасса и современность» министр культуры ДНР М. Желтяков отметил: «Важнейшей задачей сегодня стало сохранение общенационального единства с Россией, с которой мы имеем общие корни. Особая роль отводится культуре как основе формирования идентичности общества. Этому

способствует укреплению культурного и духовного единства многонационального народа Донбасса и Российской Федерации. У нас с Россией общие герои: герои космонавты – Георгий Береговой, Александр Волков, Леонид Кизим; герои труда – Прасковья Ангелина, Никита Изотов, Макар Мазай, Алексей Стаханов; государственные деятели – товарищ Артем, Владимир Дегтярев, Александр Засядько; деятели культуры – Павел Беспощадный, Всеволод Гаршин, Иосиф Кобзон, Александр Ханжонков, Сергей Прокофьев, Леонид Быков, Архип Куинджи и другие» [Желтяков, www].

Заключение

Таким образом, проанализировав ряд имеющихся мнений в отношении формирования духовно-нравственной идентичности народов Донбасса, автор приходит к следующим выводам.

Православие, являясь элементом традиционной русской культуры, озвучивает призыв к защите коллективных этнокультурных прав, определяет ориентиры для становления религиозной (православной) идентичности в контексте гражданского общества, экономической и общественной активности, конечно же, с опорой на традиции. Русская культура, основанная на православных традициях и морали, привлекает другие народы не только высокими духовно-эстетическими и научными достижениями, но и гостеприимными традициями человеческого общежития, миролюбия и братского отношения ко всем людям. Основой формирования идентичности народа Донбасса выступает русская культура, которая является «объединяющим началом, дух духовным и культурным центром притяжения». В русле аксиологического подхода, православная культура выступает как система объединяющих общество ценностей, сложившихся в христианской религиозной традиции, передаваемых из поколения в поколение.

На данном этапе современности, когда на смену взаимопониманию и мирным дискуссиям приходят насилие и геноцид, искусственно создается противоречие между частью и целым, региональным и государственным. Демонтаж коллективных рамок обретения индивидуальности порождает сознание собственной исключительности, а отказ от сотрудничества перерастает в стремление к подавлению тех, кто отстаивает свое право на собственную идентичность.

В этом случае реализация узкогрупповых, в том числе националистических интересов вместо интеграции приводит к десоциализации и распаду необходимых общественных связей.

Донбасс остается специфическим продуктом Русского мира и важнейшим фактором его дальнейшей исторической судьбы. В поддержку данного тезиса имеет смысл привести цитату из доклада министра образования и науки ДНР М.Н. Кушакова, прочитанного на Круглый стол «Проблемы идентичности Донбасса и современность»: «Основой самосознания населения Донбасса является русский язык. Доминирующей в общественной жизни Донбасса остается русская и советская культура и ее традиции» [20, с. 35].

Перспективы дальнейших исследований автор усматривает в анализе, определении и систематизации иных аспектов формирования региональной идентичности Донбасса, а именно аспектов, лежащих в экономико-правовом и общественно-политическом поле.

Библиография

1. Сорокин П.А. О русской нации; Россия и Америка; Теория национального вопроса. Москва, 1994. 111 с.
2. Балашов Д.М. Отречение. Москва: Lexica, 1994. 672 с.
3. Петрова Е.И. Этнический и национальный аспекты в становлении русской нации // Русский мир: проблемы духовно-нравственного, гражданско-патриотического воспитания и пути их решения: Материалы

- Международной научно-практической конференции. Донецк: Изд-во ДонНУ, 2018. с. 421-423.
4. Даренский В.Ю. Донбасс в контексте Русского мира // Русский мир Украины: Сборник статей. С. 43–59.
 5. Рикер П. Я – сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы. 2008. 416 с.
 6. Морозов Н.Д. Глобальный цикл прецессии и будущее человечества: история глазами математика. М.: Амрита-Русь: Белые альвы, 2005. 573 с.
 7. Дрожжина С.В. Мультикультуралізм як концептуальна модель та праксеологія розуміння сучасного українського соціуму: монографія. Донецьк: [ДонНУЕТ], 2009. 288 с.
 8. Воловикова М.И. Нравственный идеал и антиидеал в контексте особенностей российского менталитета // Национальная идентичность России и демографический кризис / Материалы Всероссийской научной конференции (20-21 октября 2006 г.). М., 2007. С. 730
 9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: Астрель, 2011. 571 с.
 10. Религиоведение: энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. 1256 с.
 11. Мчедлова М.М. Место религии в социально-политическом процессе: цивилизационные основания и современные тенденции: автореферат дис. ... докт. полит. наук. URL: <http://dissers.ru/avtoreferati-doktorskih-dissertatsii/politika/13/> (дата обращения: 25.04.2013).
 12. Марчуков А. Новороссийская идентичность: необходимость или опасные игры разума? URL: <https://regnum.ru/news/polit/1869067.html> (дата обращения: 15.03.2020).
 13. Есть ли монополия на "бурятскую душу"? URL: http://ebaikal.ru/news?record_id=13629 (дата обращения: 25.04.2013).
 14. Мчедлов М.П. Взаимосвязь религиозного и национального. М.: Российский независимый институт социальных и национальных проблем. Исследовательский центр «Религия в современном обществе», 1996. С.11-12.
 15. Савва М.В. Этнический статус: конфликтологический анализ социального феномена. Краснодар: КубГУ, 1997. 172 с.
 16. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. URL: <http://www.mospat.ru/documents/dignity-freedom-rights/> (дата обращения: 15.03.2020)
 17. Царевский А.А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Монреаль, 1986. 153 с.
 18. Достоевский Ф.М. Записная книжка. Мысли. Высказывания. Афоризмы. Париж: Издательство «Пять континентов», 1975.
 19. Желтяков М.В. Круглый стол «Проблемы идентичности Донбасса и современность» в рамках обсуждения стратегии «сила Донбасса». URL: <https://pravdnr.ru/v-dnr-obsudili-voprosy-samosoznaniya-i-samoindentifikacii-zhitelej-donbassa/> (дата обращения: 12.04.2020)
 20. Кушаков М.Н. Круглый стол «Проблемы идентичности Донбасса и современность» в рамках обсуждения стратегии «сила Донбасса». URL: <https://pravdnr.ru/v-dnr-obsudili-voprosy-samosoznaniya-i-samoindentifikacii-zhitelej-donbassa/> (дата обращения: 12.04.2020).

Spiritual and moral aspects of the formation of the regional identity of the peoples of Donbass as an inseparable part of the Russian world

Elena I. Petrova

Senior lecturer of the Department of Philosophy,
Donetsk national University of economy
and trade named after Mikhail Tugan-Baranovsky,
283050, 31 Shchorsa st., Donetsk;
e-mail: Elena_i_v@inbox.ru

Abstract

The article is devoted to the characteristics of the problem of ethnic and national identity; the analysis is carried out and assumptions are made about the foundations of this phenomenon. An analytical study of the phenomenon of religiosity, namely Russian Orthodoxy, which is the spiritual basis for the formation of the regional identity of the people of Donbass and the awareness of their historical continuity, is carried out. It is proved that at this stage of modernity, the problem of the

formation of the national identity of the peoples of Donbass is one of the central ones, since it is a synthesis of objective and subjective signs of the nation. It is revealed that the formation of the national and cultural identity of the residents of Donbass is a complex social process, which is based on the historical memory of the people. At the same time, the identity of residents is determined by those socio-cultural ties that have organically entered the life of the region on the basis of the peculiarities of its formation and development. The article describes Orthodoxy as the basis of the spiritual aspect of the formation of the regional identity of the people, as an element of traditional culture. It is determined that in the modern ethno-cultural space, religion as a tradition is one of the most important mechanisms for the reproduction and transmission of moral norms, spiritual values, without which no society can exist.

For citation

Petrova E.I. (2021) Dukhovno-nravstvennye aspekty formirovaniya regional'noi identichnosti narodov Donbassa kak nerazryvnoi chasti Russkogo mira [Spiritual and moral aspects of the formation of the regional identity of the peoples of Donbass as an inseparable part of the Russian world]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 177-187. DOI: 10.34670/AR.2021.62.39.027

Keywords

Ethnic and religious identity, orthodoxy, religiosity, spiritual values, beliefs, cultural traditions.

References

1. Sorokin P.A. (1994) *O russkoj nacii; Rossiya i Amerika; Teoriya nacional'nogo voprosa* [About the Russian Nation; Russia and America; Theory of the national question]. Moscow.
2. Balashov D.M. (1994) *Otrechenie* [Renunciation]. Moscow: Lexica Publ.
3. Petrova E.I. (2018) Etnicheskij i nacional'nyj aspekty v stanovlenii russkoj nacii [Ethnic and national aspects in the formation of the Russian nation]. *Russkij mir: problemy duhovno-nravstvennogo, grazhdansko-patrioticheskogo vospitaniya i puti ih resheniya: Materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii* [The Russian world: problems of spiritual and moral, civil and patriotic education and ways to solve them: Materials of the International scientific and Practical Conference], pp. 421-423.
4. Darenskiy V.Yu. (2006) Donbass v kontekste Russkogo mira [Donbass in the context of the Russian World]. *Russkij mir Ukrainy: Sbornik statej* [The Russian world of Ukraine: A collection of articles], pp. 43-59.
5. Riker P. (2008) *Ya – sam kak drugoj* [I am myself as another]. Moscow: Publishing House of Humanitarian literature Publ.
6. Morozov N.D. (2005) *Global'nyj cikel precessii i budushchee chelovechestva: istoriya glazami matematika* [The global precession cycle and the future of humanity: history through the eyes of a mathematician]. Moscow: Amrita-Rus: White Alva Publ.
7. Drozhzhina S.V. (2009) *Mul'tikul'turalizm yak konceptual'na model' ta prakseologiya rozuminnya suchasnogo ukrains'kogo sociumu: monografiya* [Multiculturalism as a conceptual model and praxeology of understanding modern Ukrainian society: monograph]. Donetsk: DonNUET. Publ.
8. Volovikova M.I. (2007) Nravstvennyj ideal i antiideal v kontekste osobennostej rossijskogo mentaliteta [Moral ideal and anti-ideal in the context of the peculiarities of the Russian mentality]. *Nacional'naya identichnost' Rossii i demograficheskij krizis / Materialy Vserossijskoj nauchnoj konferencii* [The national identity of Russia and the demographic crisis / Materials of the All-Russian Scientific Conference], pp. 730.
9. Huntington S. (2011) *Stolknovenie civilizacij* [Clash of Civilizations]. Moscow: Astrel Publ.
10. *Religiovedenie: enciklopedicheskij slovar'* [Religious studies: an encyclopedic dictionary]. Moscow: Academic project Publ.
11. Mchedlova M.M. Mesto religii v social'no-politicheskom processe: civilizacionnye osnovaniya i sovremennye tendencii [The place of religion in the socio-political process: civilizational foundations and modern trends]. Available at: <http://dissers.ru/avtoreferati-doktorskih-dissertatsii/politika/13/> [Accessed 25/04/2013].
12. Marchukov A. Novorossijskaya identichnost': neobhodimost' ili opasnye igry razuma? [Novorossiysk Identity: necessity or dangerous mind games?]. Available at: <https://regnum.ru/news/polit/1869067.html> [Accessed 15/03/2020].

13. Est' li monopoliya na "buryatskuyu dushu"? [Is there a monopoly on the "Buryat soul"?]. Available at: http://ebaikal.ru/news?record_id=13629 [Accessed 25/04/2013].
14. Mchedlov M.P. (1996) *Vzaimosvyaz' religioznogo i nacional'nogo* [The relationship between religious and national]. Moscow: Russian Independent Institute of Social and National Problems. Research Center "Religion in Modern Society" Publ.
15. Savva M.V. (1997) *Etnicheskij status: konfliktologicheskij analiz social'nogo fenomena* [Ethnic status: a conflictological analysis of a social phenomenon]. Krasnodar: KubGU Publ.
16. The fundamentals of the teaching of the Russian Orthodox Church on dignity, freedom and human rights. Available at: <http://www.mospat.ru/documents/dignity-freedom-rights/> [Accessed 15/03/2020].
17. Carevskij A.A. (1986) *Znachenie Pravoslaviya v zhizni i istoricheskoy sud'be Rossii* [The significance of Orthodoxy in the life and historical fate of Russia]. Montreal.
18. Dostoevskij F.M. (1975) *Zapisnaya knizhka. Mysli. Vyskazyvaniya. Aforizmy* [A notebook. Thoughts. Statements. Aphorisms]. Paris: Five Continents Publishing House.
19. Zheltyakov M.V. Kruglyj stol «Problemy identichnosti Donbassa i sovremennost'» v ramkah obsuzhdeniya strategii «sila Donbassa» [Round table "Problems of the identity of Donbass and modernity" in the framework of the discussion of the strategy "the power of Donbass"]. Available at: <https://pravdnr.ru/v-dnr-obsudili-voprosy-samosoznaniya-i-samoindentifikacii-zhitelej-donbassa/> [Accessed 12/04/2020].
20. Kushakov M.N. Kruglyj stol «Problemy identichnosti Donbassa i sovremennost'» v ramkah obsuzhdeniya strategii «sila Donbassa» [Round table "Problems of the identity of Donbass and modernity" in the framework of the discussion of the strategy "the power of Donbass"]. Available at: <https://pravdnr.ru/v-dnr-obsudili-voprosy-samosoznaniya-i-samoindentifikacii-zhitelej-donbassa/> [Accessed 12/04/2020].

УДК 101.9

DOI: 10.34670/AR.2021.64.61.028

Типологический конструктив как гносеологическая доминанта мыслетворчества личности

Лустин Юрий Михайлович

Кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры философии,
Донецкий национальный университет экономики и торговли
имени Михаила Туган-Барановского
283050, Донецк, ул. Щорса, 31;
e-mail: lustin56@mail.ru

Аннотация

В статье рассмотрены гносеологические компоненты типологического конструктива как основы мыслетворчества личности в парадигме диалектической взаимосвязи ее креативного мышления и инновационной деятельности. В результате исследования определено, что в процессе мыслетворчества личности гносеологическая доминантность типологического конструктива состоит в методологическом единстве следующих мыслительных компонентов: сознательный образ реальности,мыслеобраз мышления, образ конкретной деятельности личности. Обосновано, что креативные свойства и инновационные качества человека приобретают концептуальную оформленность, мобильность, константность, взаимную равнозначность и самодостаточность, а типологический конструктив проявляет себя как закономерной способ обеспечения их взаимосвязи, направленный на поиск нового, оригинального, эвристического и нестандартного. Выявлено, что мыслетворчество определяет многовидовой интеллектуальный характер ее жизнедеятельности. Диалектическое соотношение креативного мышления и инновационной деятельности в интеллектуально-емкой структуре творческой личности конкретизировано логико-гносеологическими особенностями их конвергентной направленности. Обосновано, что во всеобщем интеллектуальном дискурсе своего гносеологического установления различные типологически заданные мыслительные операции, комбинаторные алгоритмы и устойчивые схемы мышления личности самосовершенствуются в процессе всей ее жизнедеятельности, детерминированной триединством созидательного формата схождения историко-антропологической, логико-гносеологической и культурно-когнитивной составляющих социума.

Для цитирования в научных исследованиях

Лустин Ю.М. Типологический конструктив как гносеологическая доминанта мыслетворчества личности // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 188-195. DOI: 10.34670/AR.2021.64.61.028

Ключевые слова

Мыслетворчество, личность, типологический конструктив, мыслеобраз, креативное мышление, социум, инновационная деятельность.

Введение

Личность современного информационного общества адекватно реагирует на происходящие в социуме изменения, активизируя свой интеллектуальный потенциал для достижения новых успехов в культуре социального бытия. Одним из определяющих факторов, влияние которого на повышение цивилизационного статуса человека становится все более очевидным, является всестороннее творческое совершенствование конструктивной активности его сознания (мышления) и общественно полезной деятельности.

Типологическое познание личностью объективной и субъективной реальности диалектично, в виду того что его обнаружение детерминировано наличием такой идеализированной модели как тип. Гносеологическая проблематика саморазвития типологии мыслительной практики человека причинно мотивирована взаимопроникновением двух сторон процесса мыслетворчества: креативной и инновационной, которые в значительной мере конкретизируют ее доминантность.

Творческую составляющую процесса типологического познания можно представить в специфическом формате такого феномена как типологический конструктив. Типологический конструктив – это созидательная основа мыслительной практики личности, которая определена диалектикой гносеологической взаимосвязи ее мышления и деятельности и направлена на решение жизнетворческих проблем человека и социума. Актуальность научного осмысления доминантности типологического конструктива в мыслетворчестве личности обусловлена следующими обстоятельствами.

Во-первых, в настоящее время высокий уровень познавательной активности индивида требует его интеллектуального умения истинно верно соотносить объективные и субъективные моменты личностного бытия в контексте дигитализационных трансформаций общества. Во-вторых, творческие аспекты типологического конструктива предполагают наличие более четких гносеологических обозначений, основательная взаимосвязь которых фундаментализирует сущность и содержание общественно признанной практики субъекта социальности. В-третьих, широкомасштабный поворот к сетевому обществу, запредельная виртуализация внутреннего мира человека информационной среды нивелируют его логические и интуитивные способности, тем самым отчуждая субъекта типологического познания от природных реалий полноценного бытия.

Цель исследования – выявление гносеологических компонентов типологического конструктива как основы мыслетворчества личности в парадигме диалектической взаимосвязи ее креативного мышления и инновационной деятельности.

Основная часть

Проблема творчества и ее основополагающее соотношение с интуицией, чувствами, мышлением, деятельностью человека – одна из достаточно известных тем социально-философского знания. Уже у Платона интуиция выступает как средство рассудка, интеллектуально связанное с предвидящим даром сверхразумного смысла. По Аристотелю «размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения» [Аристотель, 1976, 438]. Творческий подход стойков к поиску наиболее значительной субстанциональной первоосновы мирообразования позволяет им обожествленно считать в качестве такового «огненный логос».

Тезис Р. Декарта «*Cogitoergosum*» («Я мыслю, следовательно, существую») конструктивно основополагает доказательство человеческого существования через абсолютизацию разума

повелевать чувствами в рационализации субстанциональных устоев. У Б. Спинозы интеллектуальная интуиция играет ключевую роль в конструктивном постижении тождества безличной логической сущности с бесконечной субстанцией, которая формирует мир реальных вещей (модусов). На зачатки творческого мышления человека указывает Г.В. Лейбниц, констатируя что существует «...некая высшая ступень которую мы называем мышлением; мышление (*cogitatio*) – это восприятие, соединенное с разумением (*ratio*)...» [Лейбниц, 1982, 386]. Гегелевская идеализированная система априорных категорий и конструктивных схем разума, господствующих в феноменологическом, трансцендентальном знании вызывают познавательное восхищение и сегодня.

В социальном конструктивизме М. Вебера идеальный тип, в качестве теоретической конструкции, определен смысловой адекватностью, с помощью которой можно дискурсивно реконструировать события и предвидеть различные виды индивидуальных действий (целерациональные, ценностно-рациональные, аффективные и традиционные). Интеллектуальный императив его «понимающей социологии» может быть представлен в следующем виде: «ценностные убеждения личности [кто?] – имманентное средство понимания и действия [что?] – объясняющее (интерпретирующее) понимание [почему?] – социальное действие [зачем?].

В феноменологии Э. Гуссерля именно благодаря смыслу, как конструктивному процессу, всецело представляется и понимается сущее. У Мишеля Фуко понятие «эпистема» фундаментализирована в качестве типового способа порядка бытия. В семантике конструктивного смыслополагания Ф. Шлейермахера актуализирован вопрос «понимания» в качестве смыслочитываемой лингвистической процедуры раскрытия значения текстового материала [Лустин, 2019, 69]. В гартмановской философии типопределенная власть смыслополагания и смыслоосуществления имеет творческую силу реализации смысла.

Конструктивная концептуальность научных исследований отдельных ученых в вопросах творчества личности отражена в работах, направленных на «психологию смысла» (Д.А. Леонтьев, А.Я. Пономарев), «мыслетворчество» (В.В. Баркова, Н.Г. Зенец, В.И. Липский, В.Д. Шадриков), «смысловые доминанты» (А.И. Новиков), «смыслодействие» (С.С. Джалалов, И.А. Рудакова), «креативное мышление» (В.М. Голубова, Е.Н. Князева, В.П. Ратников), «творческое мышление» (К.В. Першина, Н.И. Чернецкая), «инновационную деятельность» (П.М. Горин, В.В. Жабина, Н.Н. Ханчук). Особое внимание в развитии творческих способностей личности заслуживает теория интеллектуального порога (Е. Торренс), факторная теория интеллекта (Д. Гилфорд), психологическая теория личностных конструктов Дж. Келли, в которой под конструктом понимается способ интерпретации реальности.

Направленность исследования указывает на то, что имеет смысл рассматривать специфическую сущность типологического конструктива в качестве эпистемологического единства некоторых общепринятых значений. В интеллектуальном дискурсе познавательной практики мыслетворчество человека, по мнению автора, является фронтиром таких взаимообусловленных понятий как «сознательный образ реальности», «мыслеобраз мышления», «образ конкретной деятельности личности», которые в контексте их диалектического синтеза могут целенаправленно обеспечивать истинность и эффективность мыслительного процесса. Именно в гносеологическом дискурсе такой последовательности креативные свойства и инновационные качества человека приобретают концептуальную оформленность, мобильность, константность, взаимную равнозначность и самодостаточность, а типологический конструктив проявляет себя как закономерной способ обеспечения их

взаимосвязи, направленный на поиск нового, оригинального, эвристического и нестандартного.

Следует особо подчеркнуть, что данные слагаемые мыслительного процесса актора социальной практики определяют конструктивную значимость его гносеологически развитых интеллектуальных свойств, конкретизируемых в типологических чертах их сходства, различия и проявляемых в формате: «природа – человек – общество – история – индивид – социальность – личность – деятельность». Более того, их совокупность есть своеобразное «инновационно-мотивирующее основание» для целевой реализации различных моделей успешной практической деятельности личности. По мнению В.Н. Шевченко «готовность личности к инновационному типу деятельности напрямую связана с уровнем личностной мотивации на достижение поставленных целей и получение конечного результата. Чем выше мотивация на успех, на достижение желаемого результата, тем сильнее и детмобилизация всех интеллектуальных возможностей, интеллектуального потенциала человека» [Шевченко, 2010, 43].

В процессе мыслетворчества личности гносеологическая доминантность типологического конструктива состоит в методологическом единстве таких мыслительных компонентов как:

а) сознательный образ реальности. Мыслительный образ реальности всегда имеет определенную форму и как процессуальный результат познавательного отношения обнаруживает свою истинность в креативных процедурах ассоциативно сообразных действий об объекте отражаемого. В смысловом контексте подобных акциденций еще Аристотель авторитетно отмечал: «...мыслящее мыслит формы в образах (*phantasmata*), и в какой мере ему в образах проясняется (креативное видение нового, оригинального, инновационного – автор) к чему следует стремиться и чего следует избегать, в такой же мере оно приходит в движение и в отсутствие ощущения при наличии этих образов» [Аристотель, 1976, 438-439].

В процессе типологического отражения объективной реальности личность образно познает ее свойства и на основе типологического сравнения креативно их систематизирует применительно к конкретным условиям социализированной среды. Говоря другими словами, в своем генезисе осознанный креативный образ элиминирован индивидом из объективной реальности и в границах субъективной данности фиксирует все ее познавательные интенции, в том числе и креативного характера. К примеру, инклюзивная идея, воспринятая извне, дает толчок креативному мышлению и может стать основополагающим фактором системной инновации.

Как итог, в процессе типологического познания у творческой личности формируется креативный образ реальности во всеобъемлющем пространстве ее субъективных мыслительных представлений, образных сопоставлений, интуитивных догадок, эвристических озарений, инсайтных намерений;

б) мыслеобраз мышления. Благодаря рефлексии креативный синтезобразов типологического познания и социальных практик человека определяет способ их интеллектуально-смысловой связи, конструктивная (алгоритмическая, модельная) особенность которых устанавливает степень их архетипического подобия будущему нововведению. Данный синтез способствует проявлению и координации различных мыслеформ, абстрактных «фигур логики» (В.И. Ленин), «энтропийного неявного знания» (Р.Б. Болбаков), «дисциплинарных матриц» (П. Кун), «образ-схем» (А.С. Самигуллина), диалектически отражающих процесс и результат интеллектуального постижения какой-либо очевидности во всех модусах человеческого бытия. Вот почему креативное мышление личности имеет персонализированный, идентифицирующий характер, который всецело детерминированее идентичностью, самостью,

интерсубъективностью.

Типовая идентичность человека в сопряжении с типологией его неповторимого «Я» синхронно саморазвиваются, опираясь на социокультурный опыт различных типовых конструкций общественного устройства, чем индивидуализируют границы информационного бытия личности. Данное утверждение созвучно с мнением Д.Н. Боровинской о том, что креативное мышление по созданию продуктов активной конструктивной деятельности «предполагает процесс отражения многообразных свойств предмета, характерной особенностью которого является то, что в ходе его развития изменяется степень существенности отражаемых свойств. При этом в центре внимания оказываются не отдельно взятые предметы и их свойства, а связи между ними, установление которых невозможно без грамотного использования рациональных форм мышления» [Боровинская, 2017, 29].

Как итог, креативность творческой личности рефлексивно формируется на основе «гносеологического перехода» сознательного образа в мыслеобраз мышления, конвергентность которых направлена на создание инновационных продуктов умственной и практической деятельности человека. Данный вывод не противоречит ключевому положению В.Д. Шадрикова и А.Б. Мушина о том, что «единство образа и его признаков выражается в мыслях. Восприятие вещи – это одновременно и порождение мыслей, позволяющее выделить вещь среди других вещей и наделить ее определенным функциональным содержанием» [Шадриков, Мушин, 2015, 146].

в) образ конкретной деятельности личности. Информационно-познавательное расширение смыслового горизонта рефлексивных способностей человека обеспечивает гносеологическую превращенность креативных образов мышления в инновационно определенные образы его деятельности, направленные на конкретные виды практики субъекта социального познания.

Рефлексивная составляющая типологического конструктива ориентирована на социокультурную реконструкцию всего предшествующего знания человека, что позволяет достигимо представлять его обновленное содержание в процессе инновационного развития личностного интеллекта. Данное установление предполагает, прежде всего, диалектику перехода логико-гносеологических связей, образований, зависимостей различной модальности в устойчивые элементы креативно обновленной человекомерной содержательности, которые идентифицируют эвристические, оригинально-новаторские и смыслопостигаемые пути творческого самоопределения индивида.

В итоге мыслетворчество, как внутреннее содержание потенциально сущего бытия и практическая деятельность, как внешняя форма актуального существования личности, в своем концептуальном сочетании определяют многовидовой интеллектуальный характер ее жизнедеятельности. У творческой личности гносеологическую основу этому составляет образ конкретной деятельности субъекта социальности.

Экспликация рассмотренных мыслительных компонентов есть ни что иное как авторская попытка философского приближения к предельным основаниям типологии конструктивного творчества человека. Представляется, что фундаментальному решению этой проблемы будет способствовать более глубокий научно-теоретический анализ гносеологических процедур мыслетворчества личности, который предполагает разрешение противоречия между креативным мышлением и ее инновационной деятельностью. Рациональность такого подхода видится в доказательстве положения о том, что диалектическое соотношение креативного мышления и инновационной деятельности в интеллектуально-емкой структуре творческой личности конкретизировано логико-гносеологическими особенностями их конвергентной

направленности и в мыслительной практике индивида имеет интеграционный характер в парадигме историко-культурных особенностей того или иного информационного общества.

Типологический конструктив, в гносеологической дескрипции социокультурной рациональности, определяет преобладающую направленность персонализированных характеристик креативного мышления и инновационных действий творческой личности в тенденции их интеллектуального синтеза. Исходя из этого, во всеобщем интеллектуальном дискурсе своего гносеологического установления различные типологически заданные мыслительные операции, комбинаторные алгоритмы и устойчивые схемы мышления личности самосовершенствуются в процессе ее жизнедеятельности, детерминированной триединством созидательного формата схождения историко-антропологической, логико-гносеологической и культурно-когнитивной составляющих социума. Как следствие, в определенной информационной среде «интеллектуальная производная» данного формата предполагает самоидентификацию закономерного единства креативно-инновационного потенциала личности в его конкретной конструктивной данности.

Заключение

Таким образом, гносеологический аспект доминантной роли типологического конструктива в мыслетворчестве личности редуцирован всеобщим проявлением диалектики объективно-субъективного взаимодействия.

Типологический конструктив – это созидательная основа обеспечения истинности и эффективности мыслительного процесса, определенного диалектикой гносеологической взаимосвязи мышления и деятельности личности в поиске нового знания и внедрения оригинальных результатов практики.

В гносеологическом дискурсе интеллектуальной практики мыслетворчество человека представляет собой диалектическое единство таких компонентов его внутреннего мира, как «сознательный образ реальности» – «мыслеобраз мышления» – «образ конкретной деятельности личности», взаимообусловленность которых целенаправленно определена уровнем развития креативного мышления и широким диапазоном инновационных действий созидающего индивида.

Диалектика социального самосовершенствования интеллектуальных свойств творческой личности предполагает ее дальнейшее исследование, перспективным направлением которого является соотносительный анализ понятий «конструктивизм», «конструкт», «конструктивное», «конструктив» в философской парадигме типологической проблематики.

Библиография

1. Аристотель. Метафизика. М.: Мысль, 1976. 445 с.
2. Боровинская Д.Н. Креативное мышление: основные направления исследования // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология, 2017. № 40. С. 22-31.
3. Лейбниц Г.В. Сочинения: в четырех томах. М.: Мысль, 1982. 636 с.
4. Лустин Ю.М. Понимание как типологическое средство мышления субъекта социальности // Вестник ДонНУ. Сер. В Гуманитарные науки, 2019. № 3. С. 67-74.
5. Шадриков В.Д., Мушин А.Б. Индивидуальные различия в мыслетворчестве // Психология. Журнал ВШЭ, 2015. Т.12. № 1. С.145-157.
6. Шевченко В.Н. Инновационная личность как социальный тип // Научные ведомости. Сер. Философия. Социология. Право, 2010. №2 (73). С. 37-51.
7. Лисина Е.А. Феномен ритуала в жизни общества (социально-философский анализ) автореферат дис. ... кандидата

философских наук / Моск. гос. техн. ун-т им. Н.Э. Баумана. Оренбург, 2008

8. Нехамкин В.А., Грибер Ю.А., Лисина Е.А., Сердечная В.В., Шемякина М.К. Миф, рассказывание, катарсис: культурные основания социальной действительности// Коллективная монография / Ногинск, 2013.
9. Лисина Е.А. Архетипическое и символическое в ритуале. Две важнейшие социальные функции ритуала// Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2014. № 5. С. 10-31.
10. Лисина Е.А. Ритуальное в системе социальных коммуникаций// В сборнике: Социальная онтология в структурах теоретического знания. Материалы VIII Международной научно-практической конференции. Под общей редакцией О.Н. Бушмакиной, Э.Р. Рогозиной. 2016. С. 118-121.

Typological construct as an epistemological dominant of a person's thought-creation

Yuriy M. Lustin

PhD in Philosophy
senior lecturer of the Department of Philosophy,
Donetsk national University of economy and trade
named after Mikhail Tugan-Baranovsky,
283050, 31 Shchorsa st., Donetsk;
e-mail: lustin56@mail.ru

Abstract

The article considers the epistemological components of the typological construct as the basis of the personality's thought-creation in the paradigm of the dialectical relationship of its creative thinking and innovative activity. As a result of the research, it is determined that in the process of thought creation of the individual, the epistemological dominance of the typological construct consists in the methodological unity of the following mental components: a conscious image of reality, a thought image of thinking, an image of a specific activity of the individual. Proved that the creative properties and innovative qualities of a person acquire conceptual formality, mobility, constancy, mutual equivalence and self-sufficiency, and the typological constructive manifests itself as a natural way to ensure their interrelation, aimed at finding new, original, heuristic and non-standard. It is revealed that thoughtmaking determines the multi-species intellectual nature of its life activity. The dialectical correlation of creative thinking and innovative activity in the intellectual-capacious structure of a creative personality is concretized by the logical-epistemological features of their convergent orientation. Proved that in the general intellectual discourse of its epistemological establishment, various typologically defined mental operations, combinatorial algorithms and stable schemes of thinking of the individual are self-improving in the process of all its life activity, determined by the trinity of the creative format of the convergence of the historical-anthropological, logical-epistemological and cultural-cognitive components of society.

For citation

Lustin Yu.M. (2021) Tipologicheskii konstruktiv kak gnoseologicheskaya dominanta mysletvorchestva lichnosti [Typological construct as an epistemological dominant of a person's thought-creation]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 188-195. DOI: 10.34670/AR.2021.64.61.028

Keywords

Thought creation, personality, typological constructive, thought image, creative thinking, society, innovative activity.

References

1. Aristotle (1976) *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow: Thought Publ.
2. Borovinskaya D.N. (2017) Kreativnoe myshlenie: osnovnye napravleniya issledovaniya [Creative thinking: the main directions of research]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* [Bulletin of the Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political Science], 40, pp. 22-31.
3. Leibniz G.V. (1982) *Sochineniya: v chetyrekh tomah* [Essays: in four volumes]. Moscow: Thought Publ.
4. Lustin Yu.M. (2019) Ponimanie kak tipologicheskoe sredstvo myshleniya sub"ekta social'nosti [Understanding as a typological means of thinking of the subject of sociality]. *Vestnik DonNU. Seriya V Gumanitarnye nauki* [The messenger of DonNU. Series V Humanities.], 3, pp. 67-74.
5. Shadrikov V.D., Mushin A.B. (2015) Individual'nye razlichiya v mysletvorchestve [Individual differences in thought creation]. *Psihologiya. Zhurnal VSHE* [Psychology. HSE Journal], 12, 1, pp. 145-157.
6. Shevchenko V.N. (2010) Innovacionnaya lichnost' kak social'nyj tip [Innovative personality as a social type]. *Nauchnye vedomosti. Ser. Filosofiya. Sociologiya. Pravo* [Scientific bulletin. Ser. Philosophy. Sociology. Right], 2 (73), pp. 37-51.
7. Lisina E. A. The phenomenon of ritual in the life of society (socio-philosophical analysis) abstract of the dissertation of the candidate of philosophical sciences / Moscow State Technical University Bauman State University. Orenburg, 2008
8. Nekhamkin V. A., Griber Yu. A., Lisina E. A., Serdechnaya V. V., Shemyakina M. K. Myth, storytelling, catharsis: cultural foundations of social reality// Collective monograph / Noginsk, 2013.
9. Lisina E. A. Archetypal and symbolic in ritual. The two most important social functions of the ritual// Context and reflection: philosophy about the world and man. 2014. No. 5. pp. 10-31.
10. Lisina E. A. Ritual in the system of social communications// In the collection: Social ontology in the structures of theoretical knowledge. Materials of the VIII International Scientific and Practical Conference. Under the general editorship of O. N. Bushmakina, E. R. Rogozin. 2016. pp. 118-121.

УДК 130.2

DOI: 10.34670/AR.2021.22.58.031

Соборность и патриотизм как ценности русского мира

Теплых Никита Валерьевич

Ассистент,
Центра гуманитарного образования,
Гуманитарный институт,
115114, Российская Федерация, Москва, Дербеневская ул., 1 стр. 5;
e-mail: ni.teplykh@yandex.ru

Аннотация

Предпринятая в данной статье разработка осмысления и своего рода оценка вопросов русского мира через призму анализа ценностей соборности и патриотизма позволяет представить полярность позиций исследователей, что объясняется многогранностью культурно-идеологических процессов отражения традиций духовности российского социума. Намечены некоторые вехи в изучении такой сложной проблематики как ценности русского мира на примере отечественной философии. В работе определено, что обобщение основных черт русского мирозерцания в трудах отечественных философов позволяет отметить следующее: русский человек к ценностям относится пассивно, созерцательно, что объясняется рядом обстоятельств. Так, свобода для него сосредоточена во внутреннем мире человека, а творческое начало, соответственно, сосредоточено в духовной сфере. Иерархия духовных ценностей русского человека самобытна благодаря преобладанию религиозных и общечеловеческих ценностей; при этом он не обладает в полной мере социальными свободами, но ему присуща великая воля к свободе внутренней, внутренняя свобода в сочетании с внешней приводят к анархии, бунту и вольнице в русском социуме. При этом русская природа не националистична, русский характер предполагает «всемирную отзывчивость» и открытость иным национально-культурным и идейным влияниям, при этом полностью сохраняется «ядро» национального русского типа.

Для цитирования в научных исследованиях

Теплых Н.В. Соборность и патриотизм как ценности русского мира // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 196-202. DOI: 10.34670/AR.2021.22.58.031

Ключевые слова

Социокультурные отношения; феномен России; ценности; соборность; патриотизм.

Введение

Согласно самому общему определению **соборность** есть идеал русской социально-духовной организации, высшая коллективная ценность в России. Возникновение его основано на глубоко социальной природе русского народа: русским характерно, по мнению С.Л. Франка, «предубеждение против индивидуализма», но при этом русский коллективизм «отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности, а, наоборот, мыслится как его крепкая основа» [Франк, 1991, 179]. Из такого понимания коллективности непременно должен был появиться образ идеального коллектива, сохраняющего целостность личности и одновременно соединяющего людей в единый духовный организм. Характеристика русского менталитета включает доброту, терпимость, общинность, душевность в качестве его базовых свойств [Думнова, 2014, 55]. Очевидно, что сущность исконно русского менталитета отражают именно коллективные ценности.

Для русского человека идеалом выступает единение православных – соборность, в основе которого лежит любовь к Богу и его Сыну. Однако некоторые ученые отмечают противоречивость русской соборности с христианским вероучением. Речь идет о несовместимости персональной ответственности отдельного человека за греховность мира с общинной моралью [Галактионов, 1989, 30]. Но здесь нет особого противоречия, так как необходимо именно соборное, а не внешнего – коллективистского объединения. Внешние формы социальной организации подчинены внутренним, а не наоборот. Поэтому идея соборности русскими философами была извлечена из массового, в основе своей религиозного сознания.

Основная часть

Соборность, по мнению В.И. Иванова, есть такое соединение личностей, посредством которого они достигают совершенного раскрытия и определения своей самобытной сущности и творческой свободы [Бирюков, Сергеев, 1995, 197–198]. Образцом для подобного «духовного общения» выступает традиционная русская деревенская община – мир. И.В. Киреевский часто упоминает деревенский «мир» в своих работах, который состоит из бесчисленного множества маленьких миров, составляющих Россию [Киреевский, 1984, 22]. И если русское общество постоянно «раскалывалось» на сообщества, при этом современная Россия с присущей ей деградацией фундаментальных ценностей Русского мира исключением не является [Демин, 2019, 46], то для деревенского «мира» это явление было чуждым в силу единства интересов, традиций и веры в божественность Церкви. В частности, на это обратил внимание современный исследователь А.А. Горелов, анализируя творческое наследие основателя славянофильского движения А.С. Хомякова, считавшего именно сельскую общину эмпирическим прообразом идеального соборного жизнеустройства. Самоуправление в сельской общине сочеталось с социальной справедливостью, ибо соборность, братство и отзывчивость являются свойствами, присущими земледельческим народам [Горелов, 2017, 90–94]. Для других же «сообществ» идеал соборности призван был стать ориентиром в деле единения и сплочения, к которому тяготело всегда русское общество, будучи, однако, бессильным из-за отсутствия единого мистического центра, послужившего центром единения.

Таким образом, соборность в понимании автора данного термина А.С. Хомякова означает скорее не коллективность, а духовную гармонию, основанной на любви. Любовь лежит в основе солидарности и соборности людей, которые в социальной философии противопоставляются

коллективности и общности, как личные общинные отношения – вещным, общественным. О первичности духовного единения над социальным говорит С.Л. Франк, чья философия названа «этикой соборности».

С.Н. Булгаков под соборностью понимает и символ веры, и социальный идеал, что для него равнозначно Божественной Троице [Бойко, 2019, 85]. Следовательно, лишь на основе соборного, совместного постижения возможно достичь торжества Высшей Истины. С.Н. Трубецкой многоаспектно трактует идею соборности. Его выводы могут послужить резюме в рассмотрении данной ценности: во-первых, это субстанциональное единство сознаний как некое единомыслие, переход от сознания «Я» к пониманию «Мы»; во-вторых, идеал, положенный к осуществлению, как морально-нравственный ориентир, закон совместного существования; в-третьих, реальное сходство нашей духовной и умственной жизни как образец гармонии рационального, эмоционального и духовного в человеке. Иными словами, идеал соборности у него означает совпадение социального, религиозного и нравственного [Бабич, 2009, 64].

Таким образом, восприятие данной ценности весьма неоднозначно. Однако, вне всяких сомнений, соборность есть самая высочайшая идея, рожденная русской мыслью и наиболее точно отражающая, и характеризующая русскую духовность в контексте всех основных ее ценностей. Как реализация принципа коллективности на основе любви и свободы соборность представляет собой созерцательное творчество, возможное через религиозное общение с Богом, и тем самым осуществляет «собираение Вселенной», начав с собственной страны, с собственного народа, с себя самого.

В этой связи нельзя упустить из виду значение патриотизма в русской духовной формации, отношения русского человека к своей стране, земле, к своему народу. Данная ценность всегда занимала особое место в структуре национального сознания, и, по сути, является его основой. И.А. Ильин посвящает отдельную главу в своей работе «Путь духовного обновления» рассмотрению сущности патриотизма, где пишет, что патриотизм – чувство любви к родине, которое своими корнями уходит «в глубину человеческого бессознательного», «в жилище инстинкта и страстей» [Ильин, 1996, 188]. В чувстве патриотизма, пожалуй, наиболее ярко выражена антиномичность русского характера. Можно выделить ряд особенностей восприятия данной ценности русским народом.

Русские – космополиты и патриоты одновременно. Они «всемирно отзывчивы», и, в то же время, влюблены только в свою Родину. Однако, национализм чужд русскому сознанию.

Н.А. Бердяев категорично заявляет, что русским чужд национализм, что Россия – «самая не шовинистическая страна в мире». Напротив, всечеловечность идей и стремлений он склонен считать национальной русской чертой. Однако, он признает и осуждает «церковный национализм», имеющий место в русской культуре. Призывом преодоления этого «национализма» посвящает свое творчество последнего периода жизни В.С. Соловьев, ратующий за единую Вселенскую Церковь, которая поможет объединить народы, страны и все человечество, и будет первым шагом к заветной мечте философа – Всеединству, Богочеловечеству. В работе «Русская идея» (1888 г.) В.С. Соловьев говорит, что каждый народ принимает органичное участие в жизни всего человечества, в чем и состоит истинная национальная идея, «предвечно установленная в плане Бога» [Соловьев, 2010, 128]. В.И. Иванов в статье «О русской идее» (1909 г.) говорит об этом: «Всенародность – вот непосредственно данная внешняя форма идеи, которая кажется нам основой всех стремлений наших согласить правду оторвавшихся от земли с правдой земли» [Иванов, 1979, 327]. Русские именно так

понимают и стремятся именно к такому способу сосуществования наций в едином земном пространстве. Чтобы доказать это, достаточно вспомнить отзывы иностранцев о древних славянах, историю России. При различной своей интенсивности в разные периоды социального и исторического развития страны русский патриотизм никогда не имел националистической окраски. Очень точно это выразил Ф.М. Достоевский в своей знаменитой «Пушкинской речи» [Достоевский, 1984, 148], где выражено очень многое. Здесь и вера в наступление божественного всеединства, нескорого, ибо еще «должны понять» и исправить что-то грядущие поколения; здесь – призыв к «братскому» отношению наций друг к другу; и, наконец, это надежда на роль брата-примирителя, посредника, которую должен исполнить именно «всемирно отзывчивый» русский народ.

И.А.Ильин считает, что данная функция обусловлена и географически, поэтому России не может быть отведена роль торговой или культурной баррикады, ибо у нее мировое призвание – творчески-посредническая миссия между культурами и народами [Ильин, 1996, 163]. Однако философ говорит и о присутствии национализма в русском сознании, национализме как любви к духовной сущности своего народа [Ильин, 1993, 263–274]. Философ считает, что любовь к своему народу не предполагает ненависти к другому народу, а отстаивание чего-либо своего вовсе не предполагает совершение насильственных действий. Поэтому национализм и патриотизм не являются порывом самомнения или варварства, а представляются явлениями высшего духа. Национализм понимается мыслителем как высшая форма выражения патриотических настроений, но не радикально-негативная, как принято понимать его в современном мире, а как признание за собственной Родиной и своим народом наибольшей ценности для себя лично.

Русский патриотизм пафосен по своей природе, он – вечная тема в литературе, музыке и живописи. Он пронзает все исторические этапы развития русской мысли. Еще в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона мы находим строки, полные гордости за родную страну: «...не в худой и неведомой земле владычествовали, но в Русской, что ведома и слышима всеми четырьмя концами земли» [Митрополит Иларион, 2011, 81]. Патриотические мотивы в искусстве чрезвычайно распространены. От Илариона они восходят к Ф. Тютчеву («Умом Россию не понять...») и др.), М. Лермонтову («Люблю Отчизну я, но странною любовью...»), к Вяч. Иванову («Русь! На тебе дух мести мечной...»), к М. Исаковскому («Советская Россия! Родная наша мать...») и т.д. На почве патриотизма возникают два крупнейших самобытных течения русской философии – западничество и славянофильство.

Западничество и славянофильство – суть соединение двух предыдущих особенностей в их идейном выражении. М.А. Маслин в предисловии к сборнику «Русская идея» приводит слова П. Анненкова об этих философских школах: «Спор двух различных видов одного и того же русского патриотизма» [Русская идея: сборник, 1992, 3]. Выражение В.В. Розанова в его работе «Уединенное» наиболее точно отражает противоречивость русской любви к своей земле. Философ признается в аномальности своих чувств: он ругает и презирает русских, одновременно ненавидя тех, кто их тоже ругает [Розанов, 1990, 230]. Многие философы (П.Я. Чаадаев, И.А. Ильин и др.) называют такую «аномалию» «зрячим патриотизмом». В.В. Розанов такой патриотизм понимает как способность любить родину с ее недостатками и перегибами, а не только за ее величие [Розанов, 1990, 299]. При этом он восклицает: «До какого предела мы должны любить Россию? ... До истязания самой души своей» [Маслин, 2012, 111]. Таким образом, любовь к России и русскому у В.В. Розанова означает любовь всегда и во всем – не только в величии, но и в убогом состоянии. И в этом мы находим «окончателность» русского характера.

Патриотизм, как и вся русская субстанция, имеет языческо-христианскую основу. Как язычник, русский любит свою землю, природу; как христианин, он любит Царя (Государство) и Церковь (Духовность). Н.А. Бердяев очень точно описал любовь русского народа к своей земле. В образе родной земли совмещены одновременно образы матери, невесты, жены и ребенка, значение которых для русского человека трудно переоценить с нравственной точки зрения. Сочетание же в этом образе столь разных символов предполагает многогранное и интенсивное отношение к родине. Поэтому он должен любить родную землю с ее противоречиями, грехами, недостатками. Иначе он бессилён творить [Бердяев, 1990, с. 27]. Следовательно, объединение всего спектра чувств к этим образам объясняет патриотизм в качестве сильнейшего внутреннего переживания русского человека.

Н. Авксентьев, русский эмигрант, в статье «Патриотика» отмечает большую привязанность русских к «малой родине», нежели в целом к России. Чаще всего русские люди называют себя «вятскими», «пензенскими», нежели гражданами России. Однако это не мешало русскому народу сражаться, умирать за родину «по велению свыше» [Лавров, 1990, с. 365]. Русский человек шел на смерть «За Веру, Царя и Отечество!» – это есть собственно символический лозунг патриотического русского сознания.

Заключение

Обобщение основных черт русского мирозерцания в трудах отечественных философов позволяет отметить следующее: русский человек к ценностям относится пассивно, созерцательно, что объясняется рядом обстоятельств. Так, свобода для него сосредоточена во внутреннем мире человека, а творческое начало, соответственно, сосредоточено в духовной сфере. Иерархия духовных ценностей русского человека самобытна благодаря преобладанию религиозных и общечеловеческих ценностей; при этом он не обладает в полной мере социальными свободами, но ему присуща великая воля к свободе внутренней, внутренняя свобода в сочетании с внешней приводят к анархии, бунту и вольнице в русском социуме. При этом русская природа не националистична, русский характер предполагает «всемирную отзывчивость» и открытость иным национально-культурным и идейным влияниям, при этом полностью сохраняется «ядро» национального русского типа.

Библиография

1. Бабич В.В. Понятие соборности в русской религиозной философии // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 63–66.
2. Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. Репринтное воспроизведение издания 1918 года / Философское общество СССР. М., 1990. 240 с.
3. Бирюков Н., Сергеев В. Демократия и соборность: представительная власть в традиционной российской и советской политической культуре // Общественные науки и современность. 1995. № 6. С. 53–68.
4. Бойко П.Е., Тонковидова А.Е. Категория соборности в социальной философии С.Н. Булгакова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2019. – № 2 (424). Философские науки. Вып. 51. С. 85–91.
5. Горелов А.А. А.С. Хомяков: учение о соборности и русская община // Знание. Понимание. Умение. 2017. № 2. С. 78–97.
6. Демин И.В. Деградация ценностей Русского мира в современной России // Социокультурный потенциал и перспективы развития Русского мира в трансграничном пространстве Центральной Азии: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Барнаул, 27–29 марта 2019 г. / Отв. ред. В.Ю. Инговатов и И.В. Демин. Барнаул, 2019. С. 46–53.
7. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26: Дневник писателя 1977, сентябрь–декабрь – 1880, август. Л.: Наука, 1984. 518 с.
8. Думнова Э.М. Историческая обусловленность трансформации менталитета в России // Вестник Томского

- государственного университета. – 2014. – № 379. С. 55-60.
9. Иванов В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3: Статьи. Брюссель: Жизнь с Богом, 1979. 896 с.
 10. Ильин И.А. О грядущей России: Избранные статьи. М.: Воениздат, 1993. 368 с.
 11. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1996. 400 с.
 12. Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. 383 с.
 13. Коррадо-Казанская Ф. Соборность и гуманизм: культурфилософский анализ эссе Вяч. Иванова «Легион и соборность» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 187–200.
 14. Литература русского зарубежья: антология: в 6 т. Т. 1: 1920–1925, Кн. 1 / сост. В.В. Лавров. М.: Книга, 1990 420 с.
 15. Маслин М.А. В.В. Розанов и русская идея // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. Вып. 2. С. 104–116.
 16. Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати / Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 176 с.
 17. Образованность и философия Киевской Руси: языческие верования. Византийское православие и христианизация Руси // Галактионов А. Русская философия IX-XIX вв. М., 1989. С. 26-32.
 18. Розанов В.В. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. 712 с.
 19. Русская идея: сборник / сост. и авт. вступ. ст. М. А. Маслин. М.: Республика, 1992. 496 с.
 20. Соловьев В.С. Русская идея // Пространство и Время. 2010. № 2. С. 127–137.
 21. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Общественные науки и современность. 1991. № 1. С. 179–189.

Sobornost and patriotism as the value of the Russian world

Nikita V. Teplykh

Assistant,
Center for Humanitarian Education,
Humanitarian Institute,
115114, 1 p. 5, Derbenevskaya str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: ni.teplykh@yandex.ru

Abstract

The development of understanding and a kind of assessment of the issues of the Russian world undertaken in this article through the prism of the analysis of the values of conciliarity and patriotism allows us to present the polarity of the positions of researchers, which is explained by the versatility of cultural and ideological processes of reflecting the traditions of spirituality of Russian society. Some milestones in the study of such a complex problem as the values of the Russian world on the example of Russian philosophy are outlined. Russian philosophy is characterized by the generalization of the main features of the Russian worldview in the works of Russian philosophers, which allows us to note the following: the Russian person treats values passively, contemplatively, which is explained by a number of circumstances. Thus, for him, freedom is concentrated in the inner world of a person, and the creative principle, respectively, is concentrated in the spiritual sphere. The hierarchy of spiritual values of the Russian person is unique due to the predominance of religious and universal values; at the same time, he does not fully possess social freedoms, but he has a great will for internal freedom, internal freedom combined with external freedom lead to anarchy, rebellion and freedom in Russian society. Russian nature is not nationalistic, the Russian character implies "universal responsiveness" and openness to other national-cultural and ideological influences, while the "core" of the national Russian type is completely preserved.

For citation

Teplykh N.V. (2021) Sobornost' i patriotizm kak tsennosti russkogo mira [Sobornost and patriotism as the value of the Russian world]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 196-202. DOI: 10.34670/AR.2021.22.58.031

Key words

Sociocultural relations; the phenomenon of Russia; values; conciliarity; patriotism.

References

1. Babich V. V. The concept of sobornost in Russian religious philosophy // Bulletin of the Tomsk State University. 2009. No. 324. pp. 63-66.
2. Berdyaev N. The Fate of Russia. Experiments on the psychology of war and nationality. Reprint reproduction of the 1918 edition / Philosophical Society of the USSR. Moscow, 1990. 240 p.
3. Biryukov N., Sergeev V. Democracy and conciliarity: representative power in traditional Russian and Soviet political culture // Social Sciences and Modernity. 1995. No. 6. pp. 53-68.
4. Boyko P. E., Tonkovidova A. E. The category of conciliarity in S. N. Bulgakov's social philosophy // Bulletin of the Chelyabinsk State University. – 2019. – № 2 (424). Philosophical sciences. Issue 51. pp. 85-91.
5. Gorelov A. A. A. S. Khomyakov: the doctrine of sobornost and the Russian community // Knowledge. Understanding. Skill. 2017. No. 2. pp. 78-97.
6. Russian World values degradation in modern Russia // Socio-cultural potential and prospects for the development of the Russian world in the trans-border space of Central Asia: materials of the International Scientific and Practical Conference, Barnaul, March 27-29, 2019 / Ed. by V. Yu. Ingovatov and I. V. Demin. Barnaul, 2019. pp. 46-53.
7. Dostoevsky F. M. The complete collection of works: in 30 vols. t. 26: The writer's diary 1977, September-December-1880, August. L.: Nauka, 1984. 518 p.
8. Dumnova E. M. Historical conditionality of the transformation of mentality in Russia // Bulletin of the Tomsk State University. - 2014. - No. 379. pp. 55-60.
9. Ivanov V. Collected works: in 4 vols. Vol. 3: Articles. Brussels: Life with God, 1979. 896 p.
10. Ilyin I. A. About the coming Russia: Selected articles. Moscow: Voenizdat, 1993. 368 p.
11. Ilyin I. A. Collected works: in 10 vols. Vol. 1. Moscow: Russian book, 1996. 400 p.
12. Kireevsky I. V. Selected articles. Moscow: Sovremennik, 1984. 383 p.
13. Corrado-Kazanskaya F. Sobornost and Humanism: a cultural and philosophical analysis of an essay by Vyach. Ivanova "Legion and sobornost" // Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy. 2020. Vol. 24. No. 2. pp. 187-200.
14. Literature of the Russian abroad: anthology: in 6 vols. Vol. 1: 1920-1925, Book 1 / comp. V. V. Lavrov. M.: Book, 1990 420 p.
15. Maslin M. A. V. V. Rozanov and the Russian idea // Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy. 2012. Vol. 13. Issue. 2. pp. 104-116.
16. Metropolitan Hilarion. The Word about the Law and Grace / Comp., intro. art., per. V. Ya. Deryagina. M.: Institute of Russian Civilization, 2011. 176 p.
17. Education and philosophy of Kievan Rus: pagan beliefs. Byzantine Orthodoxy and the Christianization of Russia // Galaktionov A. Russian Philosophy of the IX-XIX centuries, Moscow, 1989. pp. 26-32.
18. Rozanov V. V. Essays: in 2 t. t. 2. M.: Pravda, 1990. 712 p.
19. Russian idea: collection / comp. and auth. introduction by M. A. Maslin. M.: Republic, 1992. 496 p.
20. Solovyov V. S. Russian idea // Space and Time. 2010. No. 2. pp. 127-137.
21. Frank S. L. Russian worldview // Social Sciences and modernity. 1991. No. 1. pp. 179-189.

УДК 130:17

DOI: 10.34670/AR.2021.31.32.019

Византийская экологическая этика в социокультурном пространстве этносов Евразии

Рузманов Юрий Вячеславович

аспирант кафедры философии
Национальный исследовательский Мордовский
государственный университет им. Н. П. Огарёва
430005, Российская Федерация, Саранск, Большевикская, 68;
e-mail: yura.ruzmanov@mail.ru

Нуянзин Владимир Александрович

аспирант кафедры философии
Национальный исследовательский Мордовский
государственный университет им. Н. П. Огарёва
430005, Российская Федерация, Саранск, Большевикская, 68;
e-mail: vovchik1994127@gmail.com

Аннотация

История Византии как государства была следствием распада Римской империи. Ранневизантийская эпоха представлена трудами Отцов церкви, которые рассматривают проблемы экологической этики как исполнение завета о сохранении мира, данного людям Творцом. По мнению византийских интеллектуалов, экологические катастрофы способствовали упадку империи. Экологические проблемы, осмысленные византийскими учеными, чьи труды выявили важные аспекты домостроительного мышления, остаются актуальными и в настоящее время. Цель статьи – раскрыть исторический опыт Византийского государства в отношении экологической цивилизации, основанной на достижении материального благополучия, экономическом развитии в тесной связи с сохранением культурного наследия и природных ресурсов. Материалы и методы. Методологическая доминанта исследования базируется на интегративном подходе, позволяющем синтезировать традиции и инновации в рассмотрении социально-этических аспектов экологических проблем при соблюдении основных принципов экологической этики: отказ от антропоцентризма, использование современных идей, смена приоритетов с материальных потребностей на духовные. Результаты исследования. В статье представлен анализ Византийской экологической концепции, основанной на социально-этических воззрениях мыслителей империи ромеев, выявлено духовное наследие Византии, переданное другим этническим группам Евразии, а также определен нравственный смысл Византийской христианской культуры. Обсуждение и заключение. В предлагаемом исследовании представлены размышления авторов по экологическим вопросам, связанным с выживанием человеческой цивилизации, пределами применения этики и пределами распространения моральных норм. Историческая миссия византизма как гуманистической мысли, отстаивавшей проблемы сохранения окружающей человека среды, заключалась главным образом в культурном влиянии на народы Юго-Восточной Европы.

Для цитирования в научных исследованиях

Рузманов Ю.В., Нуянзин В.А. Византийская экологическая этика в социокультурном пространстве этносов Евразии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 203-211. DOI: 10.34670/AR.2021.31.32.019

Ключевые слова

Византия, экология, святоотеческая мысль, этика, империя, кризис, нравственные ценности.

Введение

Византийская цивилизация была единым и целостным цивилизационным государственным организмом. Это было миролюбивое государство, стремившееся распространить идею цивилизации. Византия принесла гармонию и стратегическую стабильность государствам Евразии. Миротворческое и культурное значение Византии определялось ее духовными особенностями, отраженными в патристической литературе

Просуществовавшее более 10 веков, это государство стало преемником Рима, павшего от мечей варваров. В Византии христианство было объявлено официальной религией, и оттуда оно перешло в государства Евразии. Очевиден тот факт, что Византийской империи формировалась прогрессивная для того времени наука и культура.

Анализ источников по истории Византии позволяет сделать вывод, что византийская средневековая этика развивается на основе православных моральных концепций, создателями которой принято считать Василия Великого, Иоанна Златоуста и других Отцов Восточной Церкви.

Важно добавить, что идеи экологической этики как важнейшей ценности этносов Византийской империи связаны с темами осмысления категорий любви к добру и «вселенских» исканий Творца. Представление о гуманности, о дружелюбии, о разностороннем отношении к явлениям мира являлось доминантой отражения в греко-византийском мире культуры. Одако в истории Византии трудно провести четкую грань между Античностью и Средневековьем, как это характерно для Западной Европы, поскольку все традиции Римской империи, греко-римского мира были сохранены.

Обзор литературы

Исследования известных византинистов посвящены важному для развития цивилизации этапу мировой истории.

Выдающийся русский ученый Ф. И. Успенский, изучая историю империи, писал: «Я лелею идею дать своим соотечественникам полноценную систему в такой области, которую считаю наиболее важной после отечественной истории для национального самосознания русского обывателя» [Успенский, 1996, с. 7]. Его труд «История Византийской империи» охватывает первый (до 527) и второй (518-610) периоды истории Византии, от переноса столицы в Константинополь до восстания экзарха Ираклия.

Историк Аммиан Марцеллин еще в поздней Античности подчеркивал здоровые нравственные тенденции социума Восточной Римской империи и отмечал перспективы государственности «Нового Рима» – Константинополя. Он считал, что бесхозяйственная

политика западных римских деятелей по отношению к природным ресурсам Западной Европы привела к упадку и обнищанию Запада в поздней Античности [Удальцова, 1984, с. 126]. Но не случайно византийцы с чувством великой гордости, называли свое государство «ромейским» то есть Римским, Константинополь называли новым Римом, а себя – ромеями. По словам К. Н. Леонтьева, сегодня очень многим в мире «... Византия кажется чем-то очень скучным, поповским и даже подлым» [Леонтьев, 2007, с. 26].

Общеизвестно, что термин «византизм» используется в научном сообществе для обозначения совокупности политических, государственно-правовых, церковных, этнографических и демографических особенностей Восточной греко-римской империи, а также «идеологии православного религиозного мировоззрения», основанной на этих факторах. Вслед за исследователями мы полагаем, что именно Византия оказала значительное влияние на теоретические основы отечественных традиций и государственного политического устройства.

Из истории Византии мы определяем, что основные элементы византийской социальной структуры сформировались при правлении императора Константина Великого (IV век); далее они систематически развивались в царствование императора Юстиниана Великого (527 – 565). Расцвет был достигнут в эпоху власти Македонской династии (IX – XI вв. Н. В. Бибахин отмечает, что «на протяжении всей истории Восточной Римской Империи доминировало законодательное единство римского мира и реставрация-обновление ойкумены: идея восстановления восстановленного величия древности из руин «века сего» – воплощение этого образа мышления»» [Бибахин, 2016, с. 225].

Рассматривая особенности византийской культуры в контексте историко-культурного развития цивилизованного мира того времени с точки зрения ученых, можно выделить ее основные особенности по сравнению с средневековой культурой Запада:

- 1) долгосрочное и стабильное сохранение традиций древности;
- 2) воздействие цивилизаций народов Востока – Сирии, Палестины, Индии, Египта и т. д.;
- 3) влияние христианства в его особый восточной (православной) форме;
- 4) высокоразвитое государство, основанное на абсолютном авторитаризме:

Современные этические исследования проблемы многозначного понимания византизма в нравственном смысле содержатся в труде О. Г. Дробницкого «Проблемы нравственности», где ученый отмечает, что «дискуссии между монофизитами и арианами об отношении Христа к Богу Отцу... являются онтологически нравственной проблемой» [Дробницкий, 1977, с. 116]. Христианская нравственность по-новому трактует проблемы онтологического образа мира через его божественную защиту и спасение. К тому же человечество осознает себя носителем новой экологической этики, новаторского понимания антропосферы и ее места в мире, обновленных ориентиров онтологической картины мира.

Не стоит подвергать сомнению, что сложившаяся в раннем Средневековье модель мировоззрения требовала от деятельного православного человека поддержки своих близких по духу собратьев. При исследовании разных сторон истории Византии приходим к выводу, что благотворительность и восстановление порядка домостроения оказались не менее важными, чем достижения в военно-стратегической или политической сфере социума. К. Н. Леонтьев утверждает, что Церковь старалась поощрять сохранение идеалов, учила примерам добродетели и давала верующим примеры созидательной деятельности в духовной практике. В то же время, в области политики Византии характерен «симфонический принцип» или «цезарепапизм», предусматривавший сакрализацию власти: «... как государство Византия всю свою жизнь провела только в оборонительной позиции. Как цивилизация, как религиозная культура, она

долгое время господствовала повсюду и приобрела новые целые миры, Русь и славян» [Леонтьев, 2007, с. 203].

Анализируя социально-этическую концепцию Иоанна Златоуста, мы акцентируем внимание не только на справедливости, но и на вопросах охраны окружающей среды как социальной конструкции. Многие идеи, возникшие из наследия мыслителя, легли в основу византийской ментальности. По образцам творений св. Златоуста, можно наблюдать факт обращения к нравственному сознанию не только отдельного человека, но и всего византийского общества.

Изучая наследие византийских религиозных писателей и церковных учителей, ссылавшихся на библейскую традицию в своих нравственных назиданиях, мы замечаем, что они сосредоточили внимание слушателей своих «поучительных бесед» на недопустимость отступления православного христианина от моральных норм. При этом поддержание чистоты и непорочность веры, следование Заповедям Божиим считалось нравственным долгом благочестивого византийца. В этических учениях Отцов Византийской Церкви понятие греха (*amartia*, *het*) трактовалось ромеям как заблуждение человека. По справедливому замечанию современного богослова Платона (Игумнова), грех по своему конкретному содержанию приравнивается к нечестности, неблагодарности, неисполненному долгу [Платон (Игумнов), 1994, с. 127]. Мы приходим к мысли о том, что истинная православно-христианская задача – поддерживать порядок «во внутреннем человеке», предсказанный в библейском наследии.

Основываясь на этических принципах и категориях, византийцы пытались решить многие проблемы соотношения добра и зла, поскольку, по их мнению, совесть – «есть зов Божий», и если люди не прислушиваются к нему, то они должны быть осуждены духовным судом. Вместе с тем следует отметить, что характерной чертой нравственного сознания византийского общества было не столько стремление жить, по справедливости, сколько поиск святости как истины в процессе нравственного познания жизни. Людям следует воздавать справедливость «по-божески», по заповедям Христовым.

Материалы и методы

Объектом предпринятого нами исследования является осмысление нравственного содержания Византийской истории. Предмет исследования – этическое содержание византийских духовно-нравственных концепций. В соответствии с этим в исследовании использован метод изучения первоисточников – в данном случае, литературы, посвященной истории Византии в разных ее аспектах. Данный метод коррелирует с принципом историзма, позволившим более глубоко рассмотреть формирование этических идей, определявших развитие византийского мировоззрения. Основой исследования явился сравнительно-исторический метод, способствовавший выявлению как общего, так и особенного в трактовке нравственного содержания человеческой истории в различные эпохи у представителей различных религий и культур.

Социально-этические аспекты экологических проблем при соблюдении основных принципов экологической этики рассматриваются в исследовании на основе интегративного подхода.

Результаты исследования

Представляется важным, что в центре экологической проблематики домостроительства в трудах византийских мыслителей является порядок – таксис и сохранение устойчивости

социальной экологии при этом акцент общественно-политического мышления в Средние века был сделан на поиске ответов на три большие группы вопросов, связанных с происхождением государственной власти. Прежде всего, необходимо объяснить превосходство одних людей над другими, а также показать, какую власть можно считать легитимной... Второй вопрос касался характера социальной активности в условиях неравенства и иерархии внутри общества... третий вопрос взаимосвязан с возникновением частной собственности». [Флоря, 2009, с. 265].

Особое место в социальных ценностях Византии занимала идея соборно-симфонического единства, сочетавшая церковность и сакрализацию государственности. Отношения между правительством и Церковью в Византии были иными, чем на Западе. В Византии церковь с самого начала подчинялась власти императора; в Западной Европе она и светские власти долго боролись за господство, и только после образования централизованных государств светские власти одержали победу под корпоративной доминантой морали. В византийском обществе сохранялся личностный характер нравственного сознания общества. В этой связи А. Гийу отмечает, что «хороший император – это прежде всего справедливый, сострадательный судья, отстаивающий истину» [Гийу, 2005, с. 102].

Мы убеждены, что основное отличие христианской идеи происхождения и развития от других религиозно-философских концепций, существовавших до Нового времени, заключается в том, что в ней определены фундаментальные координаты существования Вселенной, ее социальные и антропологические измерения, определен принцип взаимосвязи сотворенного мира и Творца, а необходимым проявлением такого отношения выступает время культуры. По верному наблюдению современного русского философа В. В. Ильина, жизнь исключает призраков и требует гарантированных человеком правил ее устройства. [Ильин, 2009, с. 107].

Значимым интегративным критерием для духовного наследия Византии, посвященного другим этническим группам Евразии, предстает уникальная интерпретация библейской и евангельской традиции в ее домостроительном и экологическом контексте. Как отмечает И. Н. Экономцев, общественный строй византийцев формировался традиционным образом. [Экономцев, 1992, С. 4].

Несомненно, великая Византийская империя оказала огромное влияние на развитие русского государства и особенно на его культуру. Однако, по мнению Н. В. Бибихина, многое из наследия византийской общественной мысли до сих пор остается для нас малоизученным: «Византия, однако, дальше от нас, чем Древний Рим от Запада. Мы неоднократно пытались сблизиться с Западом, но пока не сблизились» [Бибихин, 2016, с. 425].

Литературные источники по истории империи свидетельствуют, что византийскими мастерами были построены на Руси первые каменные храмы, украшенные в интерьерах мозаикой и фресками; из Константинополя в Киев, Новгород и другие русские города были доставлены первые образцы изобразительного искусства – иконопись и тератология рукописей, письменных произведений. Следует подчеркнуть, что иконы на Руси появились в результате миссионерской деятельности византийской Церкви в то время, когда значение церковного искусства приобрело особое значение, и в этот период нигде в Европе церковное искусство не было так развито в решении экологических проблем, как в Византии и России [Елдин, 2007, с. 46]. Обращает на себя внимание также своеобразное этическое отношение к природе родного края древнерусских писателей, нашедшее отражение во многих произведениях писателей Древней Руси: «о светлая и красиво украшенная русская земля ... а красавица удивила вас самым чудесным озером ... леса и дубравы широки...» [Древняя русская литература: Хрестоматия, 1988, с. 35].

Следует отметить, что принятие христианства сыграло важнейшую роль в развитии русской культуры, находившейся под влиянием византийской, а через нее и античной культуры. По мнению современного исследователя-византолога А. Н. Слядзя, «спектр взаимодействия внутри византийской экуменической общины был настолько обширен и разнообразен, что каждый из ее представителей устанавливал отношения с метрополией в соответствии с конкретными историческими условиями, а Константинополь проводил достаточно гибкую политику в отношении потенциальных или фактических военно-политических союзников, экономических партнеров или духовных дочерей» [Слядзь, 2014, с. 425].

В этой связи акцент на нравственном этосе народов Евразии, где религиозной доминантой византизма является его регулирующая роль, весьма значим при рассмотрении влияния наследия религиозной мысли Византии. В данном контексте византийская святоотеческая традиция имеет единый вектор воздействия: «преображение души человеческой». Указанная специфика византийской культуры наиболее ярко проявляется в трудах патристической письменности Византии.

Исследователи отмечают, что в византийской культуре акцент делается на морально-этической стороне византийского христианства – гуманизме. Позже произошло расхождение в западной христианской традиции, сформированной в IX в. Поскольку Православная Церковь не признавала истинного развития догматов, принятых западной Римско-католической церковью, то противоположность христианским традициям способствовала противостоянию католико-латинского Запада и православно-византийского Востока. Со времени принятия христианства Русь тоже вступает в эпоху развития античного наследия, но не с помощью римских ценностей, которые были уничтожены около тысячи лет назад, а с помощью культуры Греции, которая в основном сохранялась Византией. Как писал И. Н. Экономцев, древнее наследие как неотъемлемая часть византийской христианской культуры стало достоянием славян, в том числе и Руси. [Экономцев, 1992, С. 25].

На наш взгляд, морально - психологический аспект «западного христианина» – католического, протестантского сочетает в себе религиозный фундаментализм и практичность, а также индивидуализм. В нем были выражены особенности западноевропейской культуры, преувеличение смысла иерархии как «организации для распространения Божественной благодати»; дух светского натурализма; законодательные установки. Таким образом, византийская богословско-аскетическая литература во многом определила склад духовной культуры древней Руси.

Если рассуждать о нравственном значении Византийской христианской культуры, то ее отличает стремление к духовности, понимаемое как Бог, добро, любовь и нравственное совершенство – как спасение души, смирение и человечность. Она признает приоритет духовных ценностей над материальными, соборность как «открытую любовь» – те нравственные понятия, которые выдвигались отцами Церкви для организации общественной жизни.

В трудах ученых отмечается, что, считая себя наследницей Византии, Русь не приняла ее правовой традиции, отказалась от идей Сократа, Платона, Аристотеля и других греческих мыслителей. Россия не приняла того, на чем выросла и развивалась европейская цивилизация. По словам Г. В. Флоровского, многие представления об этике домостроения и защиты окружающего мира были заимствованы русскими у византийцев: «Русь была крещена Византией», – писал Флоровский. И она сразу определила его историческую судьбу, культурно-исторический путь. Это сразу включило ее в определенный и уже устоявшийся круг связей и

влияний... Через христианство Древняя Русь вступает в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим культурным миром" [Флоровский, 1991, с.4] со всем окружающим культурным миром» [Флоровский, 1991, с. 4].

Заключение

Духовно-практическое понимание значения Византийской нравственной культуры актуально и во многом неоспоримо. В Новое время различные контексты византийского духовного наследия играют все более важную роль в процессах нравственного возрождения русского общества.

Историческая миссия византизма как гуманистической мысли, отстаивавшей проблемы сохранения окружающей человека ойкумены, выражалась главным образом в культурных влияниях на народы Юго-Восточной Европы: болгар, сербов, румын, русских, армян и грузин. Все эти народы не только получили от нее христианское просвещение, плоды умственного труда, но и взяли у нее образцы своего внутреннего устройства. Кроме того, византийские влияния на Западе, а также выраженные в развитии христианской догматики, структуре форм и содержания богослужения, философских построениях и этической мысли у этнических групп Евразии, до сих пор не оценены в полной мере.

Экологическая этическая концепция, воплощенная в византийской истории предназначена для сохранения культурного и природного наследия как источника развития будущего.

Применяя идеи византийской цивилизации, Россия творчески переработала их уникальное ценностное содержание. В своем историческом опыте Россия созидательно воплотила в жизнь экологическую концепцию Византии, сохранила и модернизировала основные принципы византийской ойкумены, выполнив свою историческую миссию по их распространению на другие, более обширные географические пространства и культурные миры.

Библиография

1. Биbihин Н.В. Мир, язык, философия / Н.В. Биbihин. – СПб.: Аст, 2016. – 448 с.
2. Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности / О.Г. Дробницкий. – М.: Наука, 1977. – 333с.
3. Древняя русская литература: Хрестоматия. – М.: Просвещение, 1988. – 429с.
4. Гийу А. Византийская цивилизация: пер с франц. Д. Лоевски Д. Предисл. Р. Блока / А. Гийу. – Екатеринбург У-Факториал, 2005. – 552 с.
5. Елдин М.А. Судьбы русского религиозного традиционализма в пространстве российского общества /М.А. Елдин. – Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 2007. – 164 с.
6. Ильин В.В. Россия в сообществе мировых цивилизаций /В.В. Ильин. – М.: Изд-во КДУ, 2009. –198 с.
7. Культура Византии IV-первая половина VII вв. / ред. З.В. Удальцова.– М.: Наука, 1984. – 445 с.
8. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. – М. : Издательский дом: АСТ, 2007 – 571 с.
9. Общественная мысль балканских народов в эпоху раннего Средневековья/ отв. ред. Б.Н. Флоря. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 320 с.
10. Платон (Игумнов), архимандрит. Нравственное богословие / Платон Игумнов. –Свято- Троицка Сергиева Лавра, 1994. – 240с.
11. Слядзь А.Н. Византия и Русь: опыт военно-политического взаимодействия в Крыму и Приазовье (XI – начало XII века) / А.Н. Слядзь. – Спб. – М.: Евразия, ИД Клио, 2014. – 288 с.
12. Успенский Ф.И. История Византийской империи, VI - IX вв / Ф. И Успенский. – М.: Мысль, 1996., -827 с.
13. Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. – Вильнюс.: «Вильтис», 1991. – 602 с.
14. Экономцев И.Н. Православие. Византия. Россия / И.Н. Экономцев. – М.: Христиан. литература, 1992. – 233с.
15. Lenhoff G. The Christian and Pagan Strat in the East Slavic Cult of St. Nicolas: Polemical Notes on Boris Uspenskij// SEEJ. –1991,№ 28. – P. 147- 163.

Byzantine environmental ethics in the socio-cultural space of the Eurasian ethnic groups

Yurii V. Ruzmanov

postgraduate student of the Department of Philosophy
National Research Mordovian State University named after N. P. Ogarev
430005, 68, Bolshevistskaya, Saransk, Russian Federation;
e-mail: yura.ruzmanov@mail.ru

Vladimir A. Nuyanzin

Postgraduate student of the Department of Philosophy
National Research Mordovian State University named after N. P. Ogarev
430005, 68, Bolshevistskaya, Saransk, Russian Federation;
e-mail: vovchik1994127@gmail.com

Abstract

The history of Byzantium as a state was a consequence of the collapse of the Roman Empire. The early Byzantine era is represented by The works of the Church fathers, which consider the problems of environmental ethics as the fulfillment of the Covenant to preserve the world, given to people by the Creator. According to Byzantine intellectuals, environmental disasters contributed to the decline of the Empire. Environmental problems, understood by Byzantine scientists, whose works revealed important aspects of house-building thinking, remain relevant at the present time. **Materials and Methods.** The methodological dominant of the research is based on an integrative approach that allows synthesizing traditions and innovations in the consideration of social and ethical aspects of environmental problems while observing the basic principles of environmental ethics: rejection of anthropocentrism, use of modern ideas, change of priorities from material needs to spiritual ones. **Results.** The paper presents an analysis of the Byzantine ecological concept based on the socio-ethical views of the Roman Empire thinkers, identifies the criteria of the spiritual heritage of Byzantium passed on to other ethnic groups in Eurasia, and identifies the moral meaning of the Byzantine Christian culture. **Discussion and Conclusions.** The proposed research presents the authors' thoughts on environmental issues related to the survival of human civilization, the limits of the application of ethics and the limits of the spread of moral norms. The historical mission of Byzantinism as a humanistic thought that defended the problems of preserving of the human environment, was mainly in the cultural influence on the peoples of South-Eastern Europe.

For citation

Ruzmanov Yu.V., Nuyanzin V.A. (2021) Vizantiiskaya ekologicheskaya etika v sotsiokul'turnom prostranstve etnosov Evrazii [Byzantine environmental ethics in the socio-cultural space of the Eurasian ethnic groups]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 203-211. DOI: 10.34670/AR.2021.31.32.019

Key words

Byzantium, ecology, patristic thought, ethics, Empire, crisis, moral values.

References

1. *Bibikhin N. V.* World, language, philosophy / N. V. Bibikhin. Saint-Petersburg: AST, 2016, – 448 p. (In Russ.).
2. *Drobnitsky O. G.* Problems of morality / O. G. Drobnitsky. - Moscow: Nauka, 1977. – 333 p. (In Russ.).
3. Ancient Russian literature: a textbook. - M.: Enlightenment, 1988. – 429 p. (In Russ.).
4. *Guillou A.* Byzantine civilization: trans. from French by D.Loevsky D. Preface by R. Blok / A. Guillou. - Yekaterinburg U-factorial, 2005. - 552 p. (In Russ.).
5. *Eldin M. A.* The Fate of Russian religious traditionalism in the space of Russian society / M. A. Eldin. - Saransk: Publishing house of Mordovian University , 2007. - 164 p. (In Russ.).
6. *Ilyin V. V.* Russia in the community of world civilizations / V. V. Ilyin. - Moscow: KDU Publishing house, 2009. -198 p. (In Russ.).
7. Culture of Byzantium in the IV-first half of the VII century / Ed. by Z. V. Udaltsova. - Moscow: Nauka, 1984. - 445 p. (In Russ.).
8. *Leontiev K. N.* Leontiev K. N. Byzantium and Slavism. – Moscow: Publishing house: AST, 2007 - 571 p. (In Russ.).
9. Public thought of the Balkan peoples in the early middle Ages / Ed. by B. N. Florya. - Moscow: Handwritten monuments of Ancient Russia, 2009. - 320 p.
10. *Plato (Igumnov),* Archimandrite. Moral theology / Platon Igumnov. - Holy Trinity Sergiev Lavra, 1994. – 240 p. (In Russ.).
11. *Slyaz A. N.* Byzantium and Rus: experience of military-political interaction in the Crimea and the Azov sea (XI-beginning of the XII century) / A. N. Slyaz. Saint- Petersburg, Moscow: Eurasia, Clío Publishing house, 2014, 288 p. (In Russ.).
12. Uspensky F. I. History of the Byzantine Empire, VI-IX centuries / F. I Uspensky. - M.: Mysl, 1996., -827 p.
13. *Florovsky G. V.* Ways of Russian theology / G. V. Florovsky. - Vilnius.: "Viltis", 1991. - 602 p. (In Russ.).
14. *Ekonomtsev I. N.* Orthodoxy. Byzantium. Russia / I. N. Ekonomtsev. – M.: Christians. Literature, 1992. – 233 p. (In Russ.).
15. *Lenhoff G.* The Christian and pagan Strat in the East Slavic cult of Saint Nicholas: polemic notes on Boris Uspensky // see -1991, no. 28. - Pp. 147-163.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.47.41.020

Понятие справедливости в философии: правовой аспект**Васяев Александр Александрович**

кандидат юридических наук,
докторант кафедры «Адвокатура»
Московского государственного юридического университета
имени О.Е. Кутафина,
125993, Российская Федерация, Москва, ул. Садовая-Кудринская, 9;
адвокат коллегии адвокатов
Московская городская коллегия адвокатов,
119121, Российская Федерация, Москва, ул. Плющиха, 58;
e-mail: advokat.mgka2@gmail.com

Аннотация

В статье рассматривается понятие справедливости как основная системообразующая идея в системе морали. В результате проведенного в статье анализа делаются следующие выводы: во-первых, о том, что большинство моральных категории во многом опираются и подстраиваются под идею справедливости, поэтому и правовые ценности, в которых нашла отражение идея справедливости, отражаясь в нормах права, формируют определенную нормативно-ценностную систему, которая и представляет собой основное средство обеспечения надлежащей реализации ценностного аспекта справедливости; во-вторых, справедливость служит нравственной категорией социально-правового сознания, позволяющая регламентировать общественно-правовые отношения с позиций общественной морали; в-третьих, объективная ценность справедливости в рамках правового исследования может быть раскрыта исходя из динамики правового положения личности в обществе; в-четвертых, справедливость находит свое выражение в базовых социальных ценностях, приобретенных человечеством в ходе его эволюции; в-пятых, в качестве одной из основных идей, позволивших сформулировать принцип справедливости в юриспруденции, выступила идея равенства; в-шестых, особенностью отечественной исследовательской практики является сопоставление понятия «справедливость» с исключительно русским понятием «правда».

Для цитирования в научных исследованиях

Васяев А.А. Понятие справедливости в философии: правовой аспект // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 212-221. DOI: 10.34670/AR.2021.47.41.020

Ключевые слова

Философия, справедливость, право, мораль, нравственность.

Введение

В философско-правовом пространстве доминирует тезис о том, что справедливость берет свои истоки из позитивной оценки человеческих поступков при условии их соответствия истине в правовом поле. Именно благодаря справедливости все элементы механизма правового регулирования приобретают нравственную окраску в рамках единого морально-правового регулирования. Данная идея нашла свое практическое применение в Уставе Организации Объединенных Наций (Преамбула, п. 3 ст. 3), согласно которому принцип справедливости предстает как ключевая идея, лежащая в основе процессов мирного урегулирования споров на международной арене. Таким образом, Уставом Организации Объединенных Наций данный принцип фактически обоснован как нравственная категория социально-правового сознания, позволяющая регламентировать общественно-правовые отношения с позиций общественной морали.

Основная часть

Сложность понятия справедливости как этико-правовой категории состоит во взаимообусловленности между моральной трактовкой как области потенциального равенства и правовой – как области актуального неравенства. Еще Сократом указывалось на то, что «законное» и «справедливое» – это одно и то же [Шершеневич, 2001, 59]. Объективная ценность справедливости в рамках правового исследования может быть раскрыта исходя из динамики правового положения личности в обществе. Вместе с тем, существующее понятие справедливости предполагает не только разумные элементы, имеющие объективную природу, но и учет субъективных оценок, что не позволяет в полном объеме говорить о соответствии такого понимания критерию истинности. Как отмечает С.Н. Черных, для каждой личности соотношение в его образе мышления истинного и справедливого обусловлено существующей реальностью, частью которой человек и является [Черных, 2011, 26]. По этой причине понимание справедливости как морально-этической ценности у каждого человека может быть весьма индивидуализированным, что естественным образом формирует разные оценки одного и того же события, и оно может трактоваться как справедливое, так и несправедливое. Последнее можно рассматривать как выражение несоответствия между моральным и физическим злом.

С позиции того, что жизнедеятельность человека как таковая несовершенна, при соотношении с высшей справедливостью каждый человеческий поступок должен получить свою оценку либо в форме поощрения, либо в форме наказания. Однако этот постулат действует не всегда, на практике возможно наказание невиновных или моральное поощрение лиц, совершивших очевидные проступки. В этой связи требуется актуализация категории справедливость, дабы она позволяла оценивать не только поведение человека, но и реально определяла моральные требования к общественному устройству и существующим общественным отношениям, а также выступала в качестве оценочной категории данных отношений и перспектив их развития в определенном морально-правовом русле.

В созданной Аристотелем концепции справедливости, которая до сих пор считается наиболее сбалансированной, в качестве основной нравственной нормы провозглашался следующий императив: «Поступай в отношении других так же, как поступают другие в отношении тебя» [Аристотель, 1893, 333]. Это предполагало понимание справедливости как

некого идеального образа действия в человеческом сознании, посредством которого человек мог осуществлять преобразование окружающего его мира. Необходимость совершенствования этого мира, который несовершенен и способен порождать зло, требует от человека практического воплощения его представлений о справедливости.

Для Аристотеля понятие справедливости тесно связано с нравственными добродетелями, причем они должны быть неотъемлемой частью как государства с его общественными установлениями, так и отдельного человека: «Если справедливое – это то, что велит делать закон, а закон призывает исполнять все добродетели, то поступающий справедливо в соответствии с требованиями закона достигает совершенного достоинства» [Аристотель, 1975 – 1983, 324]. В свою очередь, Г.В.Ф. Гегель говорит о величии справедливости и ее необходимости для гражданского общества, в котором «хорошие» законы всегда создают базу для «процветания государства...» [Гегель, 1990, 264]. Более того, философ утверждает, что обществу априори присущ неизменный и субстанциальный принцип справедливости, поскольку он есть зримый результат функционирования государственной системы в целом, действующего законодательства и общего настроения как формы проявления людьми здравого смысла [Гегель, 1990, 352].

Следует согласиться с тем, что справедливость находит свое выражение в базовых социальных ценностях, приобретенных человечеством в ходе его эволюции. В контексте данной проблематики, если рассматривать понятие справедливости как феномен материальной и духовной культуры, среди ключевых факторов его развития следует указать опосредованность социальной динамикой и той пользой, которой обладает справедливость для человеческого бытия. Значимость для него идеи справедливости определяется его убеждением в том, что любой поступок, который затрагивает интересы других лиц, должен соотноситься с их поведением, а также иными качественными показателями их жизнедеятельности. Вместе с тем поиск универсальной формулы, позволяющей раскрыть все содержание категории «справедливость», продолжаются в различных областях человеческого знания. Чаще всего предпринимаются попытки формализации ее критериев, позволяющих выявить событийную оценку различных проявлений материального и духовного мира.

В ряду исследований по данной проблематике значимое место здесь занимает концепция Х. Пелермана, в рамках которой были сформулированы основные виды справедливости – как некая совокупность принципов, где каждому дается: 1) одно и то же; 2) то, что положено по закону; 3) по заслугам; 4) по рангу; 5) по потребностям; 6) по труду [Гринберг, 1977, 49].

Как следует из этой классификации, понятие справедливости представляет собой достаточно универсальную категорию, объединяющую в себе несколько денотатов. Справедливость предстает и в качестве чувства, связанного с восприятием самого себя, и как способность человека оценивать других людей и общественные отношения, и как идеал общественных отношений, и как принцип жизнедеятельности людей. Во всех приведенных констатациях общим моментом выступает процесс соизмерения должного и сущего, что можно отнести к описанию устойчивой характеристики справедливости, которая остается неизменной в общем контексте понимания и раскрытия ее сущности. Определенное влияние на процесс этого соизмерения оказывает динамика общественной жизни, и, в частности, отраслевые направления ее развития. Эти изменения, в свою очередь, обуславливаются необходимостью постоянного оценивания человеком или сообществом по критерию справедливости различных проявлений качества общественных отношений. Причем данная оценка предполагает не только единичные проявления социального порядка, частные случаи, но и отсылку к историческим

фактам, где также имела место реализация идеи справедливости.

В качестве одной из основных идей, позволивших впоследствии сформулировать принцип справедливости, в юриспруденции выступила идея равенства. В основе данного понятия лежит методологический посыл, предложенный еще Аристотелем, согласно которому справедливое отношение к другому есть суть равенства [Аристотель, 1975-1983, 324]. Данная идея на протяжении долгого исторического периода неизменно находила свое подтверждение в стремлении людей обеспечить юридическое равенство своих прав и обязанностей. К настоящему времени эта идея получила свое оформление в современном законодательстве как принцип равноправия, содержательный аспект которого раскрыл еще Сенека, согласно которому равенство прав состоит не в возможности их использования, а в предоставлении их всем [Сенека, 2019, 215].

Трактовка понятия правового равенства в современных исследованиях может быть сведена к тому тезису, что свойство правового способа регулирования социальных отношений выражается в том, что «субъекты права в правоотношениях выступают как формально равные, поскольку подчиняются обязательному для всех правилу поведения (норме)» [Козюк, 1998, 20]. В этой связи одной из ключевых в морально-правовом плане целей при отправлении правосудия является создание такой универсальной модели обеспечения справедливости, применение которой гарантировало бы всем участникам судебного процесса равные права и возможности. По большому счету такой подход может стать одним из перспективных направлений совершенствования процессуального законодательства, позволяющего развивать существующую концепцию применения принципа справедливости, основы которой заложены современными процессуалистами.

И.А. Ильиным неоднократно было указано на невозможность достижения одинаковости людей на основе принципа справедливости, который требует: «во-первых, одинакового предметного беспристрастия в рассмотрении человеческих сходств и различий; во-вторых, устойчивого содержания для тех мерил и масштабов, по которым совершается это рассмотрение; и, в-третьих, действительного соответствия между данным различием и связуемыми с ним правовыми и жизненными последствиями» [Ильин, 1993, 145]. Его идеи о формировании справедливых норм права и сегодня имеют непреходящую актуальность. Согласно его позиции, справедливой нормой не могут быть возложены одинаковые обязанности на различных по возрасту, полу, достатку и т.п. людей; требования справедливости должны быть соразмерными силам, способностям и имущественному положению людей. В данной связи справедливость предполагает сохранность в правовых нормах требований о их соразмерности реальным свойствам и поступкам людей [Ильин, 2006, 510].

Выделение двух моральных уровней, которые сосуществуют друг с другом, позволяет обосновать единство динамичного и противоречивого сопряжения контекстов их функционирования в определённых формах общественной жизнедеятельности. Ф. Энгельсом по этому поводу указывалось на нелепость представления равенства-справедливости как высшего принципа и последней истины. Согласно его точке зрения, существование равенства возможно только в границах противоположности к неравенству, а справедливости – только в границах противоположности к несправедливости. При этом понятия справедливости и равенства не в состоянии выразить бесконечные справедливость и истину [Маркс, Энгельс, 1931, 571].

К настоящему времени общепризнанными концепциями справедливости считаются концепции коммунитаристов и неолибералов. В частности, коммунитаристы трактуют

справедливость в рамках социально-культурного развития общества. В их понимании справедливость – это лишь вторичное средство сглаживания негативных проявлений социальной жизни в отличие от позиции либералов, для которых справедливость является ключевым условием эффективности социальных институтов. К этому следует добавить, что, согласно либеральным воззрениям в целом, потребность в справедливости у человека возникает лишь в случае отсутствия у него природных добродетелей и понимания потребностей других людей.

Основные постулаты коммунитаристов в начале 1960-х годов были четко артикулированы М. Сэнделом – ярким представителем этого направления: «Если бы люди спонтанно реагировали на потребности других людей, руководствуясь при этом любовью и общностью целей, то у них не возникла бы необходимость борьбы за собственные права» [Сэндел Майкл Дж, 1998, 191]. Из этого тезиса можно заключить, что такой обостренный интерес к справедливости отнюдь не показатель морального прогресса – наоборот, он свидетельствует о некоторой моральной деградации. В качестве противовеса тотальной и всеобъемлющей справедливости он предлагает обозначить ее границы [Алексеева, 2001, 94]. Известно мнение М. Сэндела и относительно либеральных воззрений на идею справедливости, в частности он дал свою оценку общей позиции либералов: «проблема состоит не просто в том, что справедливость всегда будет тем, что еще предстоит достичь, а в том, что сам ориентир ошибочен» [Алексеева, 2001, 94]. Коммунитарная критика в данном случае сводится к утрате в позиции либералов роли сообществ и ассоциаций при стремлении обеспечить защиту и поддержку идеи достоинства и автономии человека.

В основе либеральных воззрений лежит тезис относительно возможности существования государства только при условии обеспечения защиты справедливости как таковой. Государство призвано обеспечивать справедливость внутри самой своей структуры, однако при этом не навязывать своим гражданам императивы в их ценностной системе. Иными словами, государство должно принять на себя роль справедливого арбитра в случае возникновения конфликтов, оставаясь при этом беспристрастным. Поэтому основная характеристика либерального подхода к понятию справедливости есть требование нейтральности государства: «Речь идет скорее о том, что они вообще не оцениваются с публичной точки зрения» [Сэндел Майкл Дж, 1998, 68]. Исходя из этого Дж. Роулс называет два основания для реализации принципа справедливости: «а) Каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других; б) Социальное и экономическое неравенство должно быть устроено так, чтобы: от него можно было бы разумно ожидать преимуществ для всех, и доступ к положениям и должностям был бы открыт всем» [Роулз, 1995, 65]. При этом, давая трактовку понятия справедливость, Дж. Роулз указывает на то, что подлежат реформированию или ликвидации те законы и институты, которые являются несправедливыми [Роулз, 1995, 135]. Согласно его точке зрения, функциональная сущность блага и справедливости заключается в том, что «справедливость устанавливает пределы, а благо выражает сущность» [Роулз, 1995, 229].

Таким образом, тесная связь блага и справедливости определяет жизнеспособность права как социального феномена. Если благо, которое является для индивида лично значимым, ведет к возникновению у него стремления к его получению, то справедливость, в свою очередь, позволяет определить те границы, нарушение которых позволяет обществу применять предусмотренные правовыми нормами санкции. Фактически в рамках возникающих правоотношений субъективное восприятие человеком справедливости приобретает

объективность через совершенный им поступок. При этом категория справедливость обеспечивает праву выполнение его функции в процессе перераспределения благ.

В современной отечественной традиции справедливость понимается в качестве категории социально-политического и морально-правового сознания, понятия о должном, связанном с исторически изменяющимся представлением относительно неотъемлемых прав человека. Ее содержание отражает требования о соответствии реальной значимости различных индивидов их социальному статусу, «их правам и обязанностями, между деянием и воздаянием, трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием» [Советский энциклопедический словарь, 1989, 1273].

Различие, проведенное впервые между правовой и моральной справедливостью, связано с именем И. Канта. При этом содержательно первая служит в качестве основы действий, в то время как другая исходит из нравственного императива. Но И. Кантом критикуется именно правовое понимание справедливости: «...строжайшее право – это величайшая несправедливость» [Кант, 1994, 258]. Поэтому процесс правотворчества, так же, как и в целом правовое сознание с прописанными правовыми нормами и установленными правоотношениями, в совокупности составляют сферу реализации правовой справедливости, вбирающей в себя как саму эту идею и основывающиеся на ней общие правовые принципы, так и непосредственный порядок нормативно-правового регулирования реальных социально-нравственных отношений, возникающих в современном обществе.

Как отмечал С.А. Муромцев, «под справедливостью следует разуметь присущую в данное время данной общественной среде совокупность субъективных представлений о наиболее совершенном правовом порядке» [Муромцев, 2004, 146]. Соответственно, она выступает как превосходная степень воплощения справедливости в праве, позволяющая говорить об их органической взаимосвязи. Поэтому, по мнению В.В. Булгакова, наличие юридической справедливости в общественном пространстве демонстрирует законность того или иного сообщества, в то время как лицо, не соблюдающее нормы права, нарушитель законности, действует вопреки юридической справедливости [Булгаков, 2004, 73]. Приведенные описания позволяют определить правовую справедливость как своего рода нравственно-правовой идеал для права во всех его формах и проявлениях, среди которых важнейшими являются правосознание, законодательство и юридическая практика.

Особенностью отечественной исследовательской практики является сопоставление понятия «справедливость» с исключительно русским понятием «правда». Актуальность данного понятия обнаружила себя как на обыденном, так и на теоретическом уровнях. Как подчеркивал Н.А. Бердяев, «насильственное осуществление правды-справедливости во что бы то ни стало может быть очень неблагоприятно для свободы, как и утверждение формальной свободы может породить величайшие несправедливости» [Бердяев, 1995, 619]. Подобное понимание формируется на основе раскрытия сущности понятия «справедливость», через торжество добра над злом во всех аспектах жизнедеятельности человека, исходя из чего трактуется многозначность смысловой расшифровки понятия «правда», означающего и правду-истину, и правду-справедливость. Правда представляется как некая конкретная истина, спроецированная на конкретного человека, которая приобретает при этом субъективную окраску по причине ее перехода в личностное качество и нравственную константу человека – справедливость. Справедливость в данном случае есть ключевое звено, которое связывает правду как идеальное нравственное сознание и общественную жизнь. В. С. Соловьев говорит о предписании всем одной правды, но в двух степенях: первая – это закон справедливости, и вторая – заповедь

совершенства. При этом он особо подчеркивает, что вторая подразумевает первую, то есть «закон справедливости, безусловно, обязательный всегда и во всем» [Соловьев, 1999, 299]. В данном случае правда выступает как основная цель поисков. Поэтому следует согласиться с В.А. Линовским, для которого цель уголовного судопроизводства определялась как «удовлетворение правде», при этом к приговору должны быть предъявлены требования справедливости и правды, которые должны основываться как на существовании доказательств, так и на точном разуме закона [Линовский, 2001, 185–186].

Заключение

Таким образом, самой постановке философского вопроса о справедливости в правосудии свойственна особая социальная значимость. Справедливостью, писал Б.Н. Чичерин, измеряется степень юридической правды касательно соотношения человеческой свободы как ценности и требованием должного воздаяния индивидууму согласно установленному юридическому закону. С другой стороны, нравственный закон требует возмездия за содеянное в соответствии с его постулатами [Чичерин, 1998, 131]. С учетом необходимости совместить правовую справедливость и законы нравственности справедливость применительно к праву следует рассматривать как требование установления морально-правовой истины, генерирующей совокупность моральных установок и правовых норм в рамках социально-правовых отношений в их идеализированной форме.

Человеку в целом свойственно стремление к справедливости. В этой связи Б. Кистяковский указывал на возможность принуждения человека и к суждению о справедливости или несправедливости того или иного социального явления, и к признанию необходимости реализации идеи справедливости в мире. При этом для него именно принуждение является инструментом обоснования неразрывности духовного мира и стремления к справедливости – на основе всеобщности или общеобязательности его для всякого нормального сознания [Кистяковский, 1998, 142]. Именно благодаря тому, что суждения подспудно основаны на категории справедливости, они «обладают неотъемлемостью и общеобязательностью для нашего сознания...» [Кистяковский, 1998, 142].

Особенностью реализации принципа справедливости в правосудии является его применение исходя из взаимообусловленности и единства определенных конституционных принципов, что не в полной мере может быть реализовано в современных условиях. Закрепленный порядок справедливого судебного разбирательства на уровне Европейской конвенции о защите прав и свобод человека (ст. 6) предполагает, что на уровне национального законодательства он должен приниматься как состоявшаяся ценность, при том, что судебные органы основываются на практике формирования данного института [Фурсов, Харламова, 2009, с. 189]. В этой связи необходимо исходить из существующего в теории судебного процесса восприятия категории объективной истины в качестве базиса судопроизводства.

Таким образом, можно признать как безоговорочный тот факт, что в сознании людей понятия истины и справедливости, особенно в рамках правосудия, должны образовывать устойчивую целостность, где основным принципом справедливости, ее важнейшим качеством выступает способность выражаться логично и аргументированно – как специфическая мера для сохранения необходимого соотношения принципов выдвижения требований и воздаяния.

Библиография

1. Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция: очерки современных западных дискуссий. - М.: Моск. обществ. фонд, 2001. С. 94.
2. Аристотель. Политика Аристотеля : Пер. с греч. яз. / С примеч. Н. Скворцова. - 2-е изд. - Москва : Унив. тип., 1893. 333 с.
3. Аристотель. Сочинения : В 4 т. : Т. 4 / [ред. и авт. вступ. ст. А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди ; примеч. В. В. Бибихина и др.]. - Москва : Мысль, 1975 - 1983. С. 324.
4. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря ; [Сост. и послесл. П. В. Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой]. - М. : Республика, 1995. С. 619.
5. Булгаков В.В. Принцип справедливости в праве // Вопросы теории государства и права: историко-правовые исследования. Сборник научных трудов. - Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г.Р. Державина, 2004. С. 73.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия права ; [Авт. вступ. ст., с. 3-43, и примеч. В. С. Нерсесянц]; АН СССР, Ин-т философии. - Москва : Мысль, 1990. С. 264.
7. Гринберг Л.Г. Критика современных буржуазных концепций справедливости ; АН СССР, Ленингр. кафедра философии. - Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1977. С. 49.
8. Ильин И.А. О сущности правосознания ; [Сост. и авт. вступ. ст. И. Смирнов]. - М. : ТОО «Рарог», 1993. С. 145.
9. Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве. - Москва : АСТ : Хранитель, 2006. 510 с.
10. Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. : юбилейное издание 1794-1994 : [перевод с немецкого] ; под общ. ред. А. В. Гулыги. Т. 6: Религия в пределах только разума ; Метафизика нравов. - Москва : ЧОРО, 1994. С. 258.
11. Кистяковский Б. А. Философия и социология права ; Изд. подгот. Ю. Н. Давыдов и В. В. Сапов. - СПб. : Изд-во Рус. Христиан. гуманист. ин-та, 1998. С. 142.
12. Козюк М.Н. Правовое равенство в механизме правового регулирования : учеб. пособие ; М-во внутр. дел РФ. Волгогр. юрид. ин-т. - Волгоград : ВЮИ, 1998. С. 20.
13. Линовский В.А. Опыт исторических изысканий о следственном уголовном судопроизводстве в России / Соч. В. Линовского. - М. : ЛексЭст, 2001. С. 185-186.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения ; Ин-т Маркса и Ф. Энгельса. - Москва : Ленинград : Гос. изд-во, 1928-1947. - 42 т. ; Отдел третий. Переписка. Т. 22: Переписка. 1854-1860. - 1931. С. 571.
15. Муромцев С.А. Определение и основное разделение права. - [2-е изд., доп.]. - СПб. : Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2004 (ГИПП Искусство России). С. 146.
16. Ролз Д. Теория справедливости ; науч. ред. В. В. Целищев [пер. с англ. В. В. Целищева при участии В. Н. Карповича и А. А. Шевченко]. - Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. С. 65.
17. Сенека. Нравственные письма к Луциллию ; Трагедии ; О счастливой жизни : собрание сочинений ; [перевод П. Краснова и др.]. - Москва : Эксмо, 2019. С. 215.
18. Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. - 4-е изд., испр. и доп. - Москва : Советская энциклопедия, 1989. С. 1273.
19. Соловьев В.С. Спор о справедливости. - М. : ЭКСМО-пресс ; Харьков : Фолио, 1999. С. 299.
20. Сэндел Майкл Дж. Современный либерализм : Джон Ролз, Рональд Дворкин, Исаяя Бёрлин, Уил Кимлика, Майкл Дж. Сэндел, Джереми Уолдрон, Чарльз Тейлор. - М. : Прогресс-Традиция : Дом интеллектуал. кн., 1998. С. 191.
21. Фурсов Д.А., Харламова И.В. Теория правосудия в кратком трехтомном изложении по гражданским делам: История развития отечественной цивилистической процессуальной и административной процессуальной мысли в персоналиях. Т. 3 / Фурсов Д.А., Харламова И.В. - М.: Изд-во Статут, 2009. С. 189.
22. Черных С.Н. Право и справедливость: единство и противоречие в социальном процессе : автореферат дис. ... кандидата философских наук. - Воронеж, 2011. 26 с.
23. Чичерин Б.Н. Философия права ; [Вступ. ст. И. Д. Осипова, с. 3-18]. - СПб. : Наука : С.-Петерб. изд. фирма, 1998. С. 131.
24. Шершеневич Г.Ф. История философии права. - СПб. : Лань и др., 2001. С. 59.

The concept of justice in philosophy: the legal aspect

Aleksandr A. Vasyaev

PhD in Law,
doctoral student of the department «Advocacy»,
Moscow State Law University named after O. E. Kutafin,
125993, 9, Sadovaya-Kudrinskaya str., Moscow, Russian Federation;
Attorney at the Bar Association
Moscow City Bar Association
119121, 58, Plyushchikha, str., Moscow, Russian Federation;
e-mail: advokat.mgka2@gmail.com

Abstract

The article examines the concept of justice as the main system-forming idea in the moral system. As a result of the analysis carried out in the article, the following conclusions are drawn: firstly, that the majority of moral categories are largely based on and adapt to the idea of justice, therefore, the legal values, in which the idea of justice is reflected, reflected in the norms of law, form a certain normative -value system, which is the main means of ensuring the proper implementation of the value aspect of justice; secondly, justice serves as a moral category of social and legal consciousness, allowing to regulate social and legal relations from the standpoint of public morality; thirdly, the objective value of justice in the framework of legal research can be revealed based on the dynamics of the legal status of an individual in society; fourthly, justice finds its expression in the basic social values acquired by humanity in the course of its evolution; fifth, the idea of equality was one of the main ideas that made it possible to formulate the principle of justice in jurisprudence; sixth, a feature of Russian research practice is the comparison of the concept of «justice» with the exclusively Russian concept of «truth».

For citation

Vasyaev A.A. (2021) Ponyatie spravedlivosti v filosofii: pravovoi aspect [The concept of justice in philosophy: the legal aspect]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 212-221. DOI: 10.34670/AR.2021.47.41.020

Keywords

Philosophy, justice, law, morality, morality.

References

1. Alekseeva T.A. Justice as a Political Concept: Essays on Contemporary Western Discussions. - M.: Mosk. societies. fund, 2001. P. 94.
2. Aristotle. Aristotle's Politics: Per. from Greek lang. / With note. N. Skvortsova. - 2nd ed. - Moscow: Univ. type., 1893. 333 p.
3. Aristotle. Works: In 4 volumes: T. 4 / [ed. and ed. entry Art. A. I. Dovatur, F. H. Kessidy; note. VV Bibikhin and others]. - Moscow: Mysl, 1975 - 1983. P. 324.
4. Berdyaev N.A. The kingdom of the spirit and the kingdom of Caesar; [Comp. and after. P. V. Alekseeva; Prepare text

-
- and notes. RK Medvedeva]. - M.: Respublika, 1995. P. 619.
5. Bulgakov V.V. The principle of justice in law // Questions of the theory of state and law: historical and legal research. Collection of scientific papers. - Tambov: TSU im. G.R. Derzhavin, 2004. P. 73.
 6. Hegel G.V.F. Philosophy of Law; [Ed. entry Art., p. 3-43, and note. V. S. Nersesyants]; Academy of Sciences of the USSR, Institute of Philosophy. - Moscow: Mysl, 1990. P. 264.
 7. Greenberg L.G. Criticism of modern bourgeois concepts of justice; USSR Academy of Sciences, Leningrad. Department of Philosophy. - Leningrad: Science. Leningrad. department, 1977. P. 49.
 8. Ilyin I.A. On the essence of legal consciousness; [Comp. and ed. entry Art. I. Smirnov]. - M.: LLP «Rarog», 1993. P. 145.
 9. Ilyin I.A. General doctrine of law and state. - Moscow: AST: Guardian, 2006. 510 p.
 10. Kant I. Collected works: in 8 volumes: anniversary edition 1794-1994: [translated from German]; under total. ed. A. V. Gulygi. T. 6: Religion within only the mind; Metaphysics of morals. - Moscow: CHORO, 1994. P. 258.
 11. Kistyakovskiy BA Philosophy and Sociology of Law; Ed. prepare Yu. N. Davydov and V. V. Sapov. - SPb. : Publishing house Rus. Christian. humanizes. in-ta, 1998. P. 142.
 12. Kozyuk M.N. Legal equality in the mechanism of legal regulation: textbook. allowance; Int. cases of the Russian Federation. Volgogr. jurid. in-t. - Volgograd: VYUI, 1998. P. 20.
 13. Linovsky V.A. The Experience of Historical Research on Investigative Criminal Proceedings in Russia / Op. V. Linovsky. - M.: LeksEst, 2001. P. 185-186.
 14. Marx K., Engels F. Works; Institute of Marx and F. Engels. - Moscow; Leningrad: State. publishing house, 1928-1947. - 42 t.; Section three. Correspondence. T. 22: Correspondence. 1854-1860. - 1931. P. 571.
 15. Muromtsev S.A. Definition and basic division of law. - [2nd ed., Add.]. - SPb. : Ed. house of St. Petersburg. state University, 2004 (GIPP Art of Russia). P. 146.
 16. Rawls D. Theory of justice; scientific. ed. V. V. Tselishchev [trans. from English VV Tselishchev with the participation of VN Karpovich and AA Shevchenko]. - Novosibirsk: Publishing house of Novosibirsk University, 1995. P. 65.
 17. Seneca. Moral letters to Lucillus; Tragedies; About a happy life: collected works; [translation by P. Krasnov and others]. - Moscow: Eksmo, 2019. P. 215.
 18. Soviet Encyclopedic Dictionary / Ch. ed. A.M. Prokhorov. - 4th ed., Rev. and add. - Moscow: Soviet Encyclopedia, 1989. P. 1273.
 19. Soloviev V.S. Dispute about justice. - M.: EKSMO-press; Kharkov: Folio, 1999. P. 299.
 20. Sandel Michael J. Modern liberalism: John Rawls, Ronald Dworkin, Isaiah Berlin, Will Kimlicka, Michael J. Sandel, Jeremy Waldron, Charles Taylor. - M.: Progress-Tradition: Intellectual House. book., 1998. P. 191.
 21. Fursov D.A., Kharlamova I.V. The theory of justice in a brief three-volume presentation in civil cases: The history of the development of domestic civil procedural and administrative procedural thought in personalities. T. 3 / Fursov D.A., Kharlamova I.V. - Moscow: Statut Publishing House, 2009. P. 189.
 22. Chernykh S.N. Law and justice: unity and contradiction in the social process: abstract dis. ... a candidate of philosophical sciences. - Voronezh, 2011. 26 p.
 23. Chicherin B.N. Philosophy of Law; [Intro. Art. I. D. Osipova, p. 3-18]. - SPb. : Science: St. Petersburg. ed. firm, 1998. P. 131.
 24. Shershenevich G.F. History of the philosophy of law. - SPb. : Lan et al., 2001. P. 59.
-

УДК 130.2; 171; 172

DOI: 10.34670/AR.2021.89.92.021

**Социально-философский смысл волонтерства:
мировоззренческий и практический аспекты****Шошина Юлия Васильевна**

старший преподаватель
Санкт-Петербургский государственный аграрный университет
196600 Санкт-Петербург, Пушкин, Петербургское шоссе, д.2, лит. А
e-mail: yd1983@yandex.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна

Доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры философии и культурологии,
Санкт-Петербургский государственный аграрный университет,
196601, Российская Федерация, Санкт-Петербург, ш. Петербургское, 2;
e-mail: ant-daga@mail.ru

Василенкова Анастасия Анатольевна

Кандидат философских наук
Доцент
Санкт-Петербургский государственный аграрный университет,
196601, Российская Федерация, Санкт-Петербург, ш. Петербургское, 2;
e-mail: a-vasilenkova@inbox.ru

Аннотация

Социальная философия одним из аспектов предметного поля имеет осмысление реальной социокультурной практики, опирающейся на многовариантные переоценки социальных и культурных традиций. Ценностная составляющая философии затрагивает основополагающие нравственно-этические принципы социума, способствующие социальной активности. В статье волонтерство рассматривается как продолжение значимой альтруистической традиции, имеющей свои историко-философские осмысления. Волонтерство или добровольчество трактуется в качестве социального движения, опирающегося на философию альтруизма. Солидарность, справедливость, альтруизм, инстинкт и нравственное чувство человека – вот основные понятия, отражающие эту взаимосвязь. В связи с этим особую актуальность получает осмысление современного волонтерского движения, которое оказалось практически востребованным в условиях пандемии коронавируса. Принципы солидарности и альтруизма, теоретически разработанные в философии и социологии, явились основой практической деятельности и аксиологии современных волонтеров XXI века, проявлением социальной активности человека.

Для цитирования в научных исследованиях

Шошина Ю.В., Давыденкова А.Г., Василенкова А.А. Социально-философский смысл волонтерства: мировоззренческий и практический аспекты // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 222-230. DOI: 10.34670/AR.2021.89.92.021

Ключевые слова

Социальная активность, аксиология, волонтерство, социально-этические характеристики волонтерства, альтруизм, солидарность.

Введение

Социальная философия, одной из предметных задач которой является анализ социальной структуры общества, сегодня обязана обратиться к исследованию специфики такого вида социальной деятельности как волонтерство (добровольчество). Перед философией сегодня стоит задача обеспечить здравый смысл формулировкам практических действий во всех сферах жизнедеятельности человека. Особенно актуально это в условиях пандемии, требующей повышенной социальной активности, альтруистического поведения человека. Волонтерство стало важнейшей мотивацией социальной активности, особенно среди молодёжи.

В литературе сложился целый разряд исследований, посвященных выявлению философских основ волонтерства, его мотивационных оснований с опорой на значимость духовно-нравственных ценностей этого вида социальной активности, анализу волонтерства как формы самоорганизации российской молодёжи: Болучевская В.В., А.В. Киселенко, А.В. Луговая, И.Е. Корнеева, М.В. Певная, А.О. Туфанов и М.А. Вишняков и др. Апробация подобных исследовательских практик идет достаточно активно, она осуществляется как на уровне теоретическом, так и эмпирическом. Так, например, в 2019 году на базе Центра исследований гражданского общества и некоммерческого сектора НИУ Высшей школы экономики была проведена двадцатая Апрельская международная конференция по проблемам развития экономики и общества, где центральное место занял доклад «Волонтерство и благотворительность в России и задачи национального развития». В 2021 году на базе Санкт-Петербургского государственного аграрного университета в рамках двенадцатой Национальной с международным участием научно-практической конференции «Культура и искусство в России и мире в прошлом и настоящем» был проведён круглый стол «Социальное волонтерство в культуре современной России», на котором был обобщён опыт участия студенческой молодёжи в условиях пандемии коронавируса, в том числе с участием студентов аграрного университета.

С философских позиций требует осмысления и опыт активации волонтерской деятельности и разнообразия его организационных форм. В качестве примера приведем анализ опыта формирования добровольческой помощи на базе информационных сетей. Имеется в виду акция «МыВместе», стартовавшая 21 марта 2020 года по инициативе Общероссийского народного фронта. Она вначале была направлена на поддержку пожилых, маломобильных граждан и медицинских сотрудников во время пандемии коронавируса. Сейчас она уже получила более широкое распространение. Во всех регионах России работают волонтеры, доставляя лекарства и продукты. Особенно активно молодежное участие в этих практических действиях добровольческого характера.

Современный интерес к научному рассмотрению проблемы активной социальной

деятельности несомненен, имеет тенденцию к дальнейшим расширению и углублению, что в свою очередь актуализировало само движение волонтеров в его практической плоскости.

Мы видим в достаточно широком обращении к теме альтруизма отчетливые проявления нравственного принципа бескорыстного отношения к людям. Для доказательности наших выводов сошлемся на сравнительно недавние работы А.Ю. Долгова [Долгов, 2015] и А.В. Быкова [Быков, 2018].

В нашей статье при анализе добровольчества как формы социальной активности мы используем методологию культурно-сравнительного анализа, системный и историко-философский подходы.

Содержание исследования

Термин «волонтерство», ставший столь популярным сегодня в период пандемии, имеет многолетнюю, даже многовековую историю. В далеком прошлом это слово ассоциировалось с военным делом. В европейских странах тогда понимали под волонтерами гражданских лиц, участвовавших в боевых действиях и не находящихся на официальном жаловании. В русской дореволюционной армии использовался другой термин – «вольноопределяющиеся», под которыми понимались гражданские добровольцы, идущие на военную службу, но обязательно имеющие среднее или высшее образование. Когда мы сталкиваемся с этим словом, то на память в первую очередь приходит один из главных литературных героев бессмертного романа Льва Николаевича Толстого «Война и мир» – Пьер Безухов, участник Бородинского сражения.

В историко-философском плане добровольчество как вид деятельности привлекало внимание многих мыслителей. В частности, Л. Фейербах, размышляя об общительной родовой сущности человека, формирует философско-антропологическое его понимание как общественного и общительного существа. Если ранний Фейербах более известен как один из исследователей мировых религий, об этом говорит его труд «Сущность христианства» [Фейербах, 1995], то позднее он обращается к проблемам нравственно-этического характера. Именно в поздний период своего творчества Фейербах предложил терминологическое определение феномену человеческой общительности в виде понятия «туизм», которое положило начало целому направлению европейской философии туизма. Под туизмом Фейербах понимал единство и взаимосвязь Я и Ты (от латинского *tui* – ты) [Демина, 2009, с. 61-66]. В этой связке. ведущей выступает способность человека к самопожертвованию (или альтруизму).

Считается, что термин «альтруизм» был введен в научный оборот О. Контом для выражения принципа «Живи для других». Идеи Конта в двадцатом столетии продолжил Питирим Сорокин, рассматривая альтруизм как средство преодоления бездуховности современного ему буржуазного общества [Сорокин, 2012]. Общеизвестна критическая позиция Сорокина по отношению к массовой культуре как одному из проявлений капитализма двадцатого столетия.

В современном представлении волонтерство являет собой широкий круг добровольческой и безвозмездной деятельности, основанный на принципе взаимной помощи и поддержки, самопомощи и других духовных ценностях. Со стороны государства это нашло одобрение. С точки зрения Федерального Закона № 135-ФЗ «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)»: доброволец (волонтер) имеет право осуществлять свою деятельность индивидуально и в составе добровольческой (волонтерской) организации; получать поддержку в форме предоставления ему питания, форменной и специальной одежды, оборудования, средств индивидуальной защиты, помещения во временное пользование и т.д., а

также возмещение вреда жизни и здоровью, понесенного при осуществлении им добровольческой (волонтерской) деятельности. Таким образом движение волонтерства как вид социальной деятельности опирается на добровольность участия, безвозмездность благотворительной работы, нравственно-этические ценности.

Однако имеется и другая сторона волонтерского движения. Она связана с социальной активностью его участников и выступает формой самоорганизации в условиях гражданского общества. Самоорганизация традиционно является ключевым понятием постнеклассической науки (синергетики) и, как пишет один из её основателей Герман Хакен, «стоит бросить взгляд на принципы организации природы, формы организации которой построены не по иерархическому принципу: эти формы организации, у которых мы не можем распознать ни упорядочивающей руки, ни рулевого, называются самоорганизацией» [Хакен, 2010, 41]. Для Хакена синергетика по преимуществу описывает природные процессы, но уже Илья Пригожин распространяет принципы синергетики на процессы социокультурные. Он пишет, что «для того чтобы понимать идущие в современной науке процессы, необходимо принять во внимание, что наука – культурный феномен, складывающийся в определённом культурном контексте» [Пригожин, 1991, 47]. По Пригожину именно современная наука позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав возможность более полно включить человека в природу.

В нашей работе мы придерживаемся определения волонтерства сегодняшнего дня, данного В.А. Сушко: «Волонтерство традиционно определяется как форма гражданского участия, которое обычно осуществляется добровольно на благо широкой общественности без расчёта на денежное вознаграждение... Особое распространение альтруистическая помощь получает посредством социальных сетей, на платформе которых и происходит стихийное объединение добровольцев с последующей организацией в группы и сообщества» [Сушко, 2017, 43]. Здесь акцент делается на альтруистическую составляющую волонтерского движения, имеющую опору на такую традиционную культурную ценность и ментальную характеристику как взаимная помощь и поддержка. Екатеринбургский социолог М.В. Певная выделяет пять ведущих мотивов, которые способствуют привлечению уральской студенческой молодёжи в волонтерское движение: «альтруизм» - 52%; «полезные знакомства» - 42%; «опыт работы» - 39%; «общение с интересными людьми» - 30%; «опыт общественно-политической работы» - 30% [Певная, 2015, 81-88]. В данном исследовании альтруизм как качество личности стоит на первом месте в иерархии мотивационных устремлений.

Альтруизм, как мы отметили, – важнейшее понятие этики, категория философии культуры как раздела философии, изучающего культуру как целостность. В различных этических доктринах определения альтруизма могут существенно отличаться, но общее содержание в принципе едино: это моральная обязанность человека приносить пользу другим. Поэтому можно остановиться на общем определении этого термина в энциклопедическом словаре по философии: «Альтруизм - нравственный принцип, предписывающий бескорыстные действия, направленные на благо (удовлетворение интересов) других людей». В истории философии проблеме альтруизма уделял особое внимание французский философ-гуманист Жан-Мари Гюйо (1854 - 1888). В труде «Нравственность без обязательства и без санкций» он писал: «Мы можем свести долг на сознание известной внутренней мощи. Внутренне почувствовать то наибольшее, на что мы способны, значит тем самым впервые сознать то, что мы должны сделать. Долг, если отбросить все метафизические понятия и оставаться в области фактов, есть изобилие жизни, которое стремится проявиться. До сих пор чувство долга обыкновенно

истолковывали как чувство необходимости или принуждения, но, в действительности, это, прежде всего, чувство мощи» [Гюйо, 1923, 64-65]. Для Гюйо долг как принцип альтруистического эволюционизма является осознанием человеком своей силы, духовной и физической, действием, которое идет от избытка сил и направлено на благо общества.

Поступок становится альтруистическим, по Гюйо, лишь тогда, когда человек не претендует на какое-либо воздаяние, то есть он бескорыстен. В альтруистическом поступке деятельность человека осуществляется в силу внутренней убежденности в необходимости его для общества. В основу своей этики он заложил понятие «жизнь» в наиболее широком понимании. Жизнь есть рост, развитие и усложнение. Таким образом этика становится практической философией. Она есть учение о средствах, которые способствуют жизни, а нравственность – важнейшее из этих средств, не нуждающееся ни в принуждении, ни в санкции свыше. Нравственное чувство человека развивается в силу естественной потребности в жизнедеятельности. Анархистская этика французского мыслителя явилась одним из теоретических источников анархоколлективистской этики Петра Алексеевича Кропоткина (1842-1921), а сегодня бескорыстие, добровольность и способность к самопожертвованию на благо других стали отличительными чертами волонтерского движения.

Это столь актуально сегодня в условиях пандемии, которая заставляет искать объединения, интеграции, взаимной помощи. Как мы уже отмечали, ответом на современный вызов социуму в мировом масштабе стало волонтерское движение и благотворительная деятельность. Особенно актуально это для современной России. Мы можем трактовать этот феномен как одно из средств преодоления кризиса духовности. Условно волонтерскую деятельность можно подразделить на церковно-религиозную благотворительность и светские, общественные движения.

В качестве примера первого можно привести широкую благотворительную деятельность РПЦ (смотри отчет Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению): на сегодняшний день создано 60 Центров гуманитарной помощи, 95 приютов для бездомных, 400 сестричеств милосердия, 10 мобильных служб помощи бездомным, 40 приютов для стариков и пр. В Москве в православной службе добровольцев «Милосердие» задействовано свыше 1500 человек, среди них менеджеры, инженеры, врачи, бизнесмены, студенты [Хакен, 2010, 212]. Примером формирования добровольческой помощи на базе социальных сетей, как мы уже отметили, является акция Общероссийского народного фронта «МыВместе». Если первоначально она была направлена на поддержку пожилого населения, то сегодня ее целью стало преодоление негативных последствий пандемии. По всей стране работают волонтеры, доставляя лекарства и продукты, юристы и психологи бесплатно консультируют нуждающихся в их помощи, а тысячи партнеров акции помогают своими услугами и товарами. Как писала газета «Комсомольская правда», в День волонтера 5 декабря 2020 года (в России стал официальным праздником в 2017 году), акция «МыВместе» «смогла наглядно показать, что для волонтера абсолютно не важно, какой статус имеет человек, если у него есть желание помочь тем, кому это действительно необходимо».

Заключение

В качестве выводов укажем следующее:

Во-первых, реальная культурная практика опирается на многовековой опыт культурных традиций человечества. Осмысление этой практики выступает одной из задач социальной

философии. Среди философов-этиков популярной является концепция взаимоотношений людей, исходящая из желания помочь другому человеку (Фейербах, Гюйо, Кропоткин, Сорокин и др.). Солидарность, взаимная помощь и поддержка, соучастие – вот фундаментальные духовные ценности человека, народа, человечества в целом. Среди них альтруизм занимает одно из ведущих мест.

Во-вторых, альтруизм в рамках культурных практик традиционно рассматривается как способность соперничать и быть готовым бескорыстно прийти на помощь другим. Он соответствует такому природному инстинкту и человеческому чувству как способность к самопожертвованию (Гюйо, Кропоткин). Альтруистическая направленность выступает в качестве важнейшего способа социальной мотивации, являясь одним из ведущих мотивов современного волонтерского движения. Этот мотив ярко проявил себя в условиях пандемии, вынудившей человечество искать свою интеграцию с опорой на безвозмездное служение людям.

В-третьих, организационные формы российского волонтерства достаточно многообразны, они являются частью реального воплощения социальной концепции русской православной церкви, ответом на духовные устремления молодежи, в первую очередь студенчества. Сегодня значительной организационной базой этого движения служат социальные сети, которые мы можем охарактеризовать как значимый фрагмент цифрового постиндустриального общества.

Библиография

1. Волонтерство и благотворительность в России и задачи национального развития: Докл. к XX Апр. междунар. науч. конф. по проблемам развития экономики и общества, Москва, 9–12 апр. 2019 г. / В. Б. Беневоленский, В. А. Иванов, Н. В. Иванова и др.; под ред. И. В. Мерсияновой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – 69 с.
2. Болучевская В.В. Профессиональное самоопределение будущих специалистов помогающих профессий: Монография. – Волгоград: Изд-во Вол. ГМУ, 2010. – 264 с.
3. Быков А.В. Альтруизм в социологических теориях: интегративный подход. – М. 2018. – 157с.
4. Гюйо Ж.М. Нравственность без обязательства и без санкции / Пер. с франц. Н. А. Критской, под ред. и со вступ. ст. Н. К. Лебедева. – М: Голос труда, 1923. –144с.
5. Демина И.В. Отношение «Я – ТЫ» в философии Л. Фейербаха и проблема общения в экзистенциализме XX века //Научная мысль Кавказа, 2009, № 2. – С. 61- 66.
6. Долгов А.Ю. Теория созидательного альтруизма Питирима Сорокина: генезис и методологические проблемы: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. – М., 2015- 31 с.
7. Киселенко А.В. Волонтерство: потенциал самоорганизации российской молодежи //Научный результат. Социология и управление. – Т. 4, № 1, 2018. – С. 63 – 71.
8. Корнеева И.Е. Молодёжь и благотворительность //Гражданское общество в России и за рубежом. - № 4, 2015. – С. 32 – 37.
9. Луговая А.В. Философские основания добровольчества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. -Тамбов: Грамота, 2011. № 7 (13): в 3-х ч. - Ч. II. - С. 138-140.
10. МыВместе [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/myvmeste2020> (дата обращения 23.02.2021)
11. Певная М.В. Студенческое волонтерство: особенности деятельности и мотивации //Высшее образование в России. - № 6. – 2015. – С. 81 – 88.
12. Певная М.В. Управление волонтерством: международный опыт и локальные практики: [монография] / М. В. Певная; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал, федер. ун-т. - Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2016. - 434 с.
13. Поздравление с Днём добровольца. – КП, декабрь 2020. – С. 1.
14. Пригожин И. Философия нестабильности //Вопросы философии. - № 6. – 1991. – 46-53 с.
15. Сорокин П.А. Человек и общество в условиях бедствий: Влияние войны, революции, голода, эпидемии на интеллект и поведение человека, социальную организацию и культурную жизнь. - СПб.: Мир, 2012. – 336 с.
16. Сушко В.А. Проявление волонтерства в современном российском обществе //Теория и практика общественного развития, 2017. - № 11. – С. 43-46.

17. Толстой Л.Н. Война и мир: Роман-эпопея. – Т. 3 (гл. XXI по XXV). - М.: Изд-во Эксмо, 2004. – С. 573– 583.
18. Туфанов А.О., Вишняков М.А. Волонтерское движение как показатель общественной самоорганизации: философские и социально-этические аспекты / Философия науки: история и современность: монография /под ред. И.Д. Осипова, С.Н. Погодина. – СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2020. – С.208-219.
19. Фейербах Л. Сущность христианства. - Соч.: в 2 т. Пер. с нем./Ин-т философии. - М., Наука, 1995. - Т.2. - 425 с.
20. Федеральный закон от 11.08.1995 N 135-ФЗ (ред. от 08.12.2020) "О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)": Статья 17.1. Права и обязанности добровольца (волонтера) (введена Федеральным законом от 05.02.2018 N 15-ФЗ) [Электронный ресурс] URL: 08.12/2020.ru http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_7495/d12634a3b32eea709b2c4fc1b24c6533c88154e6/ (дата обращения: 21.02.2021).
21. Философия: Энциклопедический словарь / Под редакцией А.А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004 – 1072 с.
22. Хакен Г. (Штутгарт, Германия). Глобальный мир и самоорганизующееся общество /Философско-культурологические проблемы идентичности в контексте современности: материалы Междунар. конференции «Культурная идентификация молодежи в условиях глобализации». – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2010. – 40-56 с.

Social and philosophical meaning of volunteerism: ideological and practical aspects

Antonina G. Davydenkova

Doctor of Philosophy, Professor,
Professor at the Department of philosophy and cultural studies,
Saint Petersburg State Agrarian University,
196601, 2 Peterburgskoe hwy, St. Petersburg, Russian Federation;
e-mail: ant-daga@mail.ru

Anastasiya A. Vasilenkova

PhD in Philosophy
Saint Petersburg State Agrarian University,
196601, 2 Peterburgskoe hwy, St. Petersburg, Russian Federation;
a-vasilenkova@inbox.ru

Yuliya V. Shoshina

Senior lecturer
Saint Petersburg State Agrarian University,
196601, 2 Peterburgskoe hwy, St. Petersburg, Russian Federation;
e-mail: yd1983@yandex.ru

Abstract

Social philosophy is one of the aspects of the subject field is the comprehension of real socio-cultural practice, based on multivariate reassessments of social and cultural traditions. The value component of philosophy touches on the fundamental moral and ethical principles of society that promote social activity. The article considers volunteerism as a continuation of a significant altruistic tradition that has its own historical and philosophical implications. Volunteerism or volunteerism is

interpreted as a social movement based on the philosophy of altruism. Solidarity, justice, altruism, instinct, and the moral sense of man are the basic concepts that reflect this relationship. In this regard, the understanding of the modern volunteer movement, which turned out to be practically in demand in the context of the coronavirus pandemic, is particularly relevant. The principles of the evolutionary development of mutual assistance and support, solidarity and altruism, developed by the ethical philosopher and natural scientist Kropotkin in natural science and ethical works, in fact, were not only the theoretical basis of the philosophy of culture, but also the practical activity of the axiology of modern volunteers of the XXI century, a manifestation of human social activity.

For citation

Davydenkova A.G., Vasilenkova A.A., Shoshina Yu.V. (2021) Sotsial'no-filosofskii smysl volonterstva: mirovozzrencheskii i prakticheskii aspekty [Social and philosophical meaning of volunteerism: ideological and practical aspects]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 222-230. DOI: 10.34670/AR.2021.89.92.021

Key words

Social activity, axiology, volunteerism, social and ethical characteristics of volunteerism, altruism, solidarity.

References

1. Volunteering and charity in Russia and the tasks of national development: Dokl. to the XX Apr. international scientific conference on the problems of economic and social development, Moscow, 9-12 Apr. 2019 / V. B. Benevolensky, V. A. Ivanov, N. V. Ivanova, etc.; edited by I. V. Mersyanova; Nats. research. uni-t "Higher School of Economics". - Moscow: Publishing house of the Higher School of Economics, 2019. - 69 p.
2. Boluchevskaya V. V. Professional self-determination of future specialists of helping professions: Monograph. - Volgograd: Publishing house of Vol. GMU, 2010 -- 264 p.
3. Bykov A.V. Altruism in sociological theories: integrative approach. - M. 2018 -- 157s.
4. Guyot J. M. Morality without obligation and without sanction / Translated from French by N. A. Kritskaya, ed. and with an introduction by N. K. Lebedev. - M: The Voice of Labor, 1923 -- 144s.
5. Demina I. V. The relation "I – YOU" in the philosophy of L. Feuerbach and the problem of communication in the existentialism of the twentieth century //Scientific Thought of the Caucasus, 2009, No. 2. - pp. 61-66.
6. Dolgov A. Yu. The theory of creative altruism of Pitirim Sorokin: genesis and methodological problems: Abstract. ... cand. sociol. nauk. - M., 2015-31 p.
7. Kiselenko A.V. Volunteering: the potential of self-organization of Russian youth //Scientific result. Sociology and Management. - Vol. 4, No. 1, 2018. - p. 63-71.
8. Korneeva I. E. Youth and charity //Civil society in Russia and abroad. - No. 4, 2015. - p. 32-37.
9. Lugovaya A.V. Philosophical foundations of volunteerism // Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Questions of theory and practice. - Tambov: Diploma, 2011. No. 7 (13): in 3 hours-Part II. - C. 138-140.
10. Myplace is an electronic resource. URL: <https://vk.com/myvmeste2020> (accessed 23.02.2021)
11. Pevnaya M. V. Student volunteering: features of activity and motivation //Higher education in Russia. - No. 6. - 2015. - p. 81-88.
12. Pevnaya M. V. Management of volunteering: international experience and local practices: [monograph] / M. V. Pevnaya; Ministry of Education and Science of the Russian Federation. Federation, Ural, feder. un-T. - Yekaterinburg: Ural Publishing House, un-ta, 2016. - 434 p.
13. Congratulations on the Day of the volunteer. - KP, December 2020. - p. 1.
14. Prigozhin I. The philosophy of instability //Questions of philosophy. - No. 6. - 1991. - 46-53 p.
15. Sorokin P. A. Man and society in the conditions of disasters: The impact of war, revolution, famine, epidemic on human intelligence and behavior, social organization and cultural life. - St. Petersburg: Mir, 2012 -- 336 p.
16. Sushko V. A. The manifestation of volunteerism in modern Russian society //Theory and Practice of Social

- Development, 2017. - No. 11. - pp. 43-46.
17. Tolstoy L. N. War and Peace: An epic novel. - Vol. 3 (chapters XXI to XXV). - Moscow: Eksmo Publishing House, 2004. - pp. 573-583.
18. Tufanov A. O., Vishnyakov M. A. The volunteer movement as an indicator of social self-organization: philosophical and socio-ethical aspects / Philosophy of Science: History and modernity: monograph / edited by I. D. Osipov, S. N. Pogodin. - St. Petersburg: POLYTECH-PRESS, 2020. - pp. 208-219.
19. Feuerbach L. The Essence of Christianity. - Soch.: in 2 vols. Per. with German/In-t of philosophy. - M., Nauka, 1995. - Vol. 2. - 425 p.
20. Federal Law No. 135-FZ of 11.08.1995 (as amended on 08.12.2020) "On Charitable Activities and Volunteerism": Article 17.1. Rights and obligations of a volunteer (introduced by Federal Law No. 15-FZ of 05.02.2018) □Electronic resource □ URL: 08.12/2020. ru http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_7495/d12634a3b32eea709b2c4fc1b24c6533c88154e6/ (accessed: 21.02.2021).
21. Philosophy: An encyclopedic dictionary / Edited by A. A. Ivin. - M.: Gardariki, 2004-1072 p.
22. Haken G. (Stuttgart, Germany). The global world and a self-organizing society /Philosophical and cultural problems of identity in the context of modernity: materials of the International Conference "Cultural identification of youth in the context of globalization". - St. Petersburg: Publishing house of the Polytechnic University. un-ta, 2010 – - 40-56 p.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.85.53.022

Неоориентализм и его проявления в религиозном движении Раджниша (Ошо)

Курганова Ирина Геннадьевна

религиовед, старший лаборант,
сектор методологии междисциплинарных исследований человека,
Институт философии РАН,
119991, Российская Федерация, Москва, Ленинский пр-т., 14;
e-mail: oceania727@gmail.com

Аннотация

Автор ставит своей целью в рамках исследования морфогенеза нового религиозного движения Раджниша рассмотреть неоориенталистскую составляющую раджнишизма на культурно-историческом, философско-антропологическом и институциональном уровнях. Для этого решаются следующие задачи: представить неоориентализм как культурно-исторический и религиозный феномен и проанализировать особенности его проявления в религиозной философии и движении Раджниша (Ошо). Попытки адаптации восточной религиозной философии и мистицизма к изначально чуждым для него социокультурным условиям привели к существенным изменениям и упрощениям исходных учений. Термин «ориентализм» в большей степени описывал рецепции восточных традиций в западной культуре в контексте дихотомии «Запад и Восток». Типологическая и хронологическая модификация этого термина - «неоориентализм», - описывает процесс распространения восточных культурных и религиозных традиций на Западе в адаптированных для него вариантах в контексте синтеза «Восток и Запад». Даже без учёта взаимопроникновения религиозных культур и образования новых синкретических учений, пройдя сквозь толщу социокультурных, политических, психологических и экономических потребностей западного общества, на выходе исходные религиозные традиции Востока перестали быть аутентичными индуизму, буддизму, дзен-буддизму, даосизму. Это отразилось в терминологии: к названию традиций добавилась знаковая приставка «нео» (неоиндуизм, необуддизм). Ошо предложил новый проект сотрудничества культур Востока и Запада - «на равных». Он первым из восточных учителей кается в «восточном эго» и мессианских устремлениях и провозглашает модель «нового» человека - Зорбу-Будду, в котором Восток и Запад встретятся окончательно. В ходе исследования автор приходит к выводу о том, что преодолеть мессианские устремления Индии Раджнишу не удалось, и, что более верно, он не пытался это сделать. Для написания статьи применены основные методы религиоведческого исследования: историческая реконструкция, дескриптивный и сравнительный методы, феноменологический подход и аналитический метод философии религии.

Для цитирования в научных исследованиях

Курганова И.Г. Неоориентализм и его проявления в религиозном движении Раджниша (Ошо) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 231-243. DOI: 10.34670/AR.2021.85.53.022

Ключевые слова

Неоориентализм, неомистицизм, мистицизм, необуддизм, неоиндуизм, Раджниш, Ошо, новое религиозное движение, НРД, религиоведение, Запад и Восток.

Введение

Не будет преувеличением отметить, что среди множества новых религиозных движений наибольшей популярностью пользуются религиозно-мистические объединения восточной ориентации. Это во многом связано с распространением на Западе внеконфессиональной религиозности и поиском единых универсалистских религиозных оснований для человечества. Данный процесс оказался созвучен распространению в Европе и США неоиндуизма, реформаторского направления индуизма. Индуизм, опирающийся на индивидуальный мистический опыт, традиционно отличала высокая степень религиозной терпимости, которая в ходе реформации не просто усилилась, но и приобрела серьезное религиозно-философское обоснование. Неоиндуизм предложил свой вариант универсалистской религии, способной или, по крайней мере, способствующей консолидации индийского общества для противостояния колонизации. Примечательно, что подобный продукт реформаторских тенденций в индуизме стал по-настоящему востребован в западной культуре. Н. С. Жиртуева отмечает: «В условиях кризиса люди ищут общие духовные ценности человечества, что делает современное религиозное сознание универсальным и синкретичным. <...> Это направление лучше всего представлено неоиндуизмом, который отстаивает идеи духовного единства человечества, общности корней восточных и западных религий» [Жиртуева, 2019, 183].

Проникновение элементов восточных религиозных культур на Запад, даже без упоминания о походах Александра Македонского в Индию, имеет собственную довольно продолжительную историю. Очевидно, что противопоставление «Восток-Запад» употребляется не только и не столько в географическом контексте, сколько в культурно-историческом, духовном. Под «Западом» подразумевается современная западная цивилизация.

Поразительно точно о взаимодействии культур пишет Шпенглер: «Не «буддизм» мигрировал из Индии в Китай, а часть наследия представлений индийских буддистов была воспринята китайцами определённого направления чувствования и стала новым видом религиозного выражения, имевшим значение исключительно для китайских буддистов» [Шпенглер, 2009, 67]. При этом, как отмечает Шпенглер, значение имеет «не первоначальный смысл формы, а только сама форма, в которой действительное ощущение и понимание наблюдателя открывает возможность собственного творчества» [Там же].

Попытки адаптации восточной религиозной философии и мистицизма к изначально чуждым для него социокультурным условиям привели к существенным изменениям и упрощениям исходных религиозных учений. Даже без учёта взаимопроникновения религиозных культур и образования принципиально новых синкретических учений, пройдя сквозь толщу социальных, культурных, политических, психологических и экономических потребностей западного общества, на выходе исходные религиозные традиции Востока перестали быть аутентичными индуизму, буддизму, дзен-буддизму, даосизму. Это соответственно отразилось в терминологии: к названию традиций добавилась знаковая приставка «нео»: неоиндуизм, необуддизм. Термин «ориентализм» в большей степени описывал рецепции восточных традиций в западной культуре в контексте дихотомии «Запад и Восток». Типологическая и хронологическая модификация

этого термина - “неоориентализм”, - описывает процесс распространения восточных культурных и религиозных традиций на Западе в адаптированных для него вариантах в контексте синтеза “Восток и Запад”. В то время, как интерес исследователей из академической среды к ориентализму прослеживается с конца XVIII века, неакадемическое увлечение Востоком берёт начало с конца XIX века, точнее, с 1893 года. В 1893 году на «Всемирном парламенте» (конгрессе) религий представители Востока Свами Вивекананда и Анагарика Дхармапала официально представили Америке индуизм и буддизм, а японский монах Соён Шаку - буддийскую секту дзен. Так, буддизм, представленный Дхармапалой, был в значительной мере ориенталистским представлением о нём, сформированным в основном идеями западных научных исследователей ориентализма 19 века. В этом смысле у дзен-буддистов были явные преимущества: они представили менее адаптированное, а значит, более оригинальное, для западной мысли учение.

Несмотря на появление уже в 1930-х гг. дзенских монастырей в США, семена, посаженные «Всемирным парламентом», по-настоящему взошли в 1950-е и в 1960-е гг., когда деятельность таких исследователей и активистов, как Алан Уоттс, повлияла на американскую и западную культуру, вновь пробудив интерес к восточным религиям, которые для западного общества перестают быть элитарными. Современный новый ориентализм отличается разнородный социальный и национальный состав.

Американская исследовательница неоориентализма Т. Бартоломеуц считает, что «Парламент религий» повернул внимание Америки в сторону Индии, к «вожделенной земле», куда американцы теперь могли «путешествовать» в поисках себя [Bartholomeusz, 2008, 19]. «Парламент символизирует рождение собственно неоориентализма, когда внимание в сторону Востока переключилось от национальных потребностей к личным, хотя колониальная программа продолжалась ещё половину века», - пишет Бартоломеуц [Там же]. Таким образом, по мнению Т. Бартоломеуц, «Парламент религий», по сути, явился началом неоколониального периода, т. е. освоения Западом не географических пространств Востока, а пространства религиозной и философской мысли. В данном суждении присутствует изрядная доля европо-, или лучше сказать, западоцентризма, собственно, как и в терминах «ориентализм», «неоориентализм». Затрагивая культурно-цивилизационные процессы, как раз о XX веке сложно сказать, развернул ли Запад неоколониальную политику в отношении Востока, или Восток – в отношении Запада. Великобританию, США, континентальную Европу наводнили различные духовные учителя, мастера, представители религиозно-философских течений Востока.

Основная часть

Обращение западных духовных искателей к восточной мистике и философско-религиозным учениям имело под собой целый ряд причин. Обострение социально-экономических противоречий, вызванных развитием капитализма на Западе, и потеря надежды на их разрешение способствовали формированию идеологически оппозиционных западной цивилизации с её технократией и рационализмом настроений, течений и даже групп. Ещё в 1921 г. об этом замечательно писал Г. Флоровский: «Истоцилась сила очарования у всех слов социально-политической мудрости, притязавших быть последними. Поднялось сомнение в бывших дотоле самоочевидными догматах общественно-исторической веры. Жизненные разочарования загасили надежды на наступление «вечного мира», всеобщего благоденствия,

веру в культурное восхождение объединённого человечества» [Флоровский, 2008, 72]. Данная проблематика была широко исследована в трудах советских религиоведов, в частности Е. Г. Балагушкина [Балагушкин, 1984; Балагушкин, 1985], П. С. Гуревича [Гуревич, 1985; Гуревич, 1985], Л. Митрохина [Митрохин, 1985] и др.

Другой немаловажной причиной явилась сама религиозная ситуация на Западе, как нельзя лучше выраженная словами Ницше: «Бог умер». Секуляризация на фоне ускоренного темпа и повышенной интенсивности жизни давала очень мало утешения человеку. И западные богоискатели обратились к Востоку в поисках Бога, который ещё «жив», а значит, способен разрешить их экзистенциальные противоречия, с одной стороны. С другой - возрождение мистических устремлений на Западе встречало мало возможностей для их реализации на почве христианской религиозной жизни. Так, скажем, попытки католической церкви возродить мистические практики Игнатия Лойолы столкнулись с суровой реальностью, заключавшейся в том, что не осталось ни одного живого последователя и практика этой традиции. Переиздание трудов западных христианских мистиков, включая далёких от ортодоксии Якоба Бёме и Мейстера Экхарта, также не могло изменить положение, скорее реабилитировало христианство в глазах оппозиционеров, увлечённых восточным мистицизмом и полагавших христианскую религию бесконечно далёкой от какого-либо мистического чувства [Судзуки, 1996]. Как отмечает Т. Б. Любимова, страны Востока «гораздо дольше сохраняли связь с духовными и метафизическими принципами как в своей культуре, так и в самом образе жизни» [Любимова, 2006, 59-77]. По мнению Т. Б. Любимовой, современная западная ментальность «почти полностью охвачена метафизической глухотой, метафизические истины для неё почти не существуют» [Там же]. Конечно, это не означает, по мысли исследователя, что на Западе не достаёт великих мыслителей, мудрецов, мистиков, но к XIX-XX вв., времени научно-технического прогресса и связанного с этим развития общества потребления, становится очевидным, что крупные философы и мистики находились либо под влиянием восточных доктрин, либо были хорошо с ними знакомы [Любимова, 2006, 59-77]. Не малую роль, как нам кажется, сыграла западная научная установка, уходящая корнями в Новое время, направленная на эмпиризм. Европейская наука Нового времени формировалась в состоянии оппозиционного отношения к религии, оказав, несомненно, благотворное влияние на материально-техническое развитие западной цивилизации, она не смогла заменить собой потребность в религии как особом способе освоения действительности, но сформировала определённые мировоззренческие и методологические установки. Не удовлетворившись познанием «механики» мира природы, человек направил свои изыскания на познание «механики» духа. И хотя сферы познания здесь, несомненно, различны, однако, сходной оказалась методологическая установка на получение знаний именно эмпирическим путём, опираясь на опыт и свободную волю человека. Западному человеку в поисках сакрального смысла стало недостаточно верить, он захотел познать.

Хотя новый ориентализм преимущественно носит синкретический характер и в своём развитии прошёл серьёзный путь адаптации к западной цивилизации, можно проследить генетическое родство новых религиозных движений, возникших в его рамках, с историческими религиозными традициями. Индуистское направление нового ориентализма наиболее влиятельное и распространённое. Также как и другие восточные религиозные традиции, претерпевшие в XX в. ряд новаций, оно получило от западных исследователей заслуженную приставку «нео».

Если в рамках христианской антропологии возможность получения человеком мистических

переживаний и откровений (благодати) зависит от Бога, то индуистский мистицизм в возможностях духовного совершенствования и достижения высшего знания уравнивает человека и Бога. Как отмечает индолог А. А. Ткачёва, принцип индуистского мистицизма в лаконичной форме можно передать формулой «Тат твам аси» («То есть ты»), взятой из «Упанишад» [Ткачёва, 1989, с. 132]. Данная формула указывает на единство абсолютного духовного начала (брахмана) и индивидуальной души (атмана). Осознание данного единства и является целью культовой практики, которая способствует очищению индивидуального сознания от наслоений, которые накладывает внешний мир.

В системе индуистского мистицизма достижение высшего состояния сознания, именуемого «просветлением», «озарением», «освобождением» требует сверхчеловеческих усилий исключительно самого адепта, практикующего садхану, т. е. религиозно-мистический поиск. При этом свободная воля адепта и его наставника играют решающее значение. Махасидхов, которые самостоятельно «как носороги вошли в нирвану», было немного. Большинство практикующих мистиков опирались на методологическую базу психотехник, разрабатываемых и культивируемых на протяжении тысячелетий, а также на опыт интроспективной психологии. И здесь особую роль играет институт гуруизма, т. е. институт духовных наставников, который в новом ориентализме не просто сохраняется, но претерпевает своеобразный расцвет. Данная тенденция отчётливо прослеживается и в движении Раджниша. На определенном этапе учение Раджниша, некогда выражающее идею анти-гуруизма, превратилось в продвижение самого себя в качестве нового гуру, единственного просветлённого среди духовных авторитетов Индии.

Такова ещё одна логически обоснованная линия развёртывания процесса увлечения восточными религиозными учениями и мистицизмом.

Поскольку вербализация откровений в литературных произведениях имеет мало общего с живой религиозной традицией, ориентализм зачастую представляется именно воплощением живой традиции, способной обновить и расширить религиозный опыт человека, наполнив его мистическими переживаниями. Одной из отличительных черт ориентализма является активная культовая практика. Веками разрабатываемые психотехники восточных религий очень эффективно воздействуют на сознание и подсознание, волю и поведение практикующего их индивида, способствуя его радикальной трансформации. Это послужило причиной, того, что одними из первых на Восток, особенно в Индию, отправились практикующие западные психотерапевты в надежде усовершенствовать применяемые ими методики, а также освоить новые. Активный интерес к неоориентализму со стороны психотерапевтов также способствовал его популяризации на Западе. Знаковой фигурой в данной области стал психотерапевт Руперт Альперт, впоследствии известный как Рам Дас – автор многочисленных работ, посвящённых восточной религиозной философии и психопрактикам. Примечательно, что первыми учениками Раджниша были именно западные психотерапевты, большая часть нео-саньясинов¹ также имела образование в области психологии.

Популяризаторов нового ориентализма на Западе в XX веке можно условно разделить на пять групп. К первой группе могут быть отнесены философы и литераторы первой половины двадцатого столетия: К. Айшервуд, Р. Роллан, Н. Рерих, Р. Генон и др. В религиозных системах Востока и утончённой мифологии они во многом видели превосходство над иудео-

¹Нео-саньясы - новый вид монашества, введенный Раджнишем, который, в отличие от традиционной индуистской саньясы, не подразумевал отказ от мирской жизни и чувственных удовольствий.

христианской традицией. Но их проникновение в мистику и религиозные учения Востока было всё же попыткой переработать древние традиции, найдя созвучие западной культуре и собственным духовным исканиям. Так, Р. Генон пытался возродить западный эзотеризм на основе живого восточного эзотеризма².

Ко второй группе популяризаторов неоориентализма принадлежат Д. Т. Судзуки, А. Уоттс, Дж. Кришнамурти. Сами эти деятели не создавали новых религиозных движений, их основная роль заключалась в переносе религиозных учений и идей Востока на западную почву. При этом нельзя говорить об аутентичной передаче соответствующих традиций, в рамках которой были бы сохранены все их национальные, социо-культурные и исторические особенности. Как отмечает Е. Г. Балагушкин, «новая социальная среда воспринимает и удерживает лишь те стороны древних религий, которые могут быть ей понятны, близки, а главное – идеологически и социально значимы» [Балагушкин, 1984, с. 119]. Судзуки и Уоттс издают многочисленные исследования, посвящённые дзен-буддизму, без которых, как считают многие исследователи, нельзя было объяснить такую популярность дзен на Западе.

К третьей группе относятся писатели середины XX века, активно использовавшие в своём творчестве религиозно-мистические идеи и настроения Востока. Сюда мы отнесём Г. Гессе, Дж. Керуака, О. Хаксли, Д. Д. Сэлинджера и др. Данные авторы оказали сильнейшее воздействие на молодёжную контркультуру 50-60-х годов.

Четвёртую группу пропагандистов неоориентализма мы уже упоминали: это практикующие психотерапевты, которые видели в живой мистической традиции Востока возможность усовершенствования собственных профессиональных методик и раскрытия новых граней человеческого потенциала. Собственно, на этой волне формируется целое культурное направление, получившее говорящее название – New Age³, в рамках которого возникает популярное и сегодня Движение за развитие человеческого потенциала – Human Potential Movement. Благоприятную почву для их появления создало зародившееся в США в XIX в. движение “Новая мысль” (New Thought), имевшее схожую религиозно-философскую и антропологическую направленность, которая выражалась в освобождении от религиозного догматизма и утверждении свободной воли человека.

И наконец, пятую, самую значительную группу в истории возникновения новых религиозных движений на Западе, составили непосредственно носители восточных религиозных традиций, представители «аутентичной» религиозности, которые в изобилии стали прибывать в страны Европы и США с середины XX века. В их религиозных проповедях уже отчётливо слышны претензии на знание универсальной религиозной истины, способной коренным образом устранить все противоречия современного мира и дать рождение “новому” человеку. Здесь можно говорить о настоящем калейдоскопе новых религиозных движений. Но особенно в своих мессианских устремлениях и проповедях универсализма преуспели, конечно, представители Индии: Трансцендентальная медитация, Миссия Рамакришны, Международное общество Сознания Кришны, Сахаджа-йога, Ананда-Марга, Движения Чинмоя, Раджниша и др.

Также необходимо отметить особенности форм институализации неоориенталистских религиозных движений. Первая особенность состоит в специфических формах организации.

²Однако в итоге он полностью переходит в лоно восточной мистической традиции: в 45 лет Генон принимает ислам и становится суфием тариката Шизалийя, проведя последние 20 лет своей жизни в Каире.

³New Age (англ.) – Новая Эра.

Основными формами религиозной организации НРД неоориенталистской направленности являются такие религиозные институты как секта и культ. Мы употребляем данные термины в их научном религиоведческом значении. Оценочно нейтральные в науке, выйдя за академические рамки, они приобрели идеологическую нагрузку и устойчивую отрицательную коннотацию со стороны поборников антикультового движения и СМИ. Однако это явление вносит мало ясности в понимание самих религиозных институтов. Очевидно, то или иное религиозное объединение не назовёт себя сектой – их самоназвания отличаются разнообразием: «ашрамы», «коммуны», «ордена», «общества», «центры», «миссии», «школы», «университеты». Секты неоориентализма представляют собой объединения от сравнительно небольших до достаточно крупных⁴, в которых протекает вся жизнедеятельность их членов. Крупные коммуны сегодня являются скорее исключением, обычно сектанты проживают небольшими группами, их жизнь и религиозная практика строго регламентированы. Как отмечает Е. Г. Балагушкин, ведущий отечественный исследователь религиозных новаций, специфическим признаком секты, как религиозного института, является «представление о высоком сакральном уровне (особой духовной модальности бытия) членов этого объединения, что обусловлено ритуалами посвящения и соблюдением многочисленных запретов» [Балагушкин, 1985, с. 42]. Именно последнюю организационную черту отечественные представители антикультового движения обозначили термином «тоталитарный», очевидно заимствованным из политологии. Е. Г. Балагушкин подчёркивает соответствующую специфику секты, которая заключается в особом сакральном смысле и значении данного религиозного института, а не в способе его возникновения – путём отделения от первоначальной церковной организации. Таким образом, сектантский институт формируется на основе соответствующих религиозных установок верующих, а «не в результате их отделения от церкви (...) это может быть следствием, но не причиной их убеждённости в своей особой близости к Богу, чистоте и праведности» [Балагушкин, 2006, с. 42]. Это очень важное замечание.

Культ является иным типом религиозного института. Американский социолог Г. Беккер определяет культ как «аморфный, слабо структурированный тип религиозных групп, последователи которых характеризуются личностными экстатическими переживаниями, гипертрофированной верой в спасение, телесное и душевное исцеление» [Кантеров, 2996, с. 560]. В отличие от секты в рамках культа не происходит непосредственной регламентации образа жизни и занятий его приверженцев, их объединение происходит на основе духовных отношений. Часто росту и распространению культа способствует наличие харизматического лидера. Примерами культов являются Общество трансцендентальной медитации, созданное Махариши Махеш Йоги, Миссия божественного света Махарая Джи, движение Ошо на начальном и современном этапах и др. Основная цель адептов религиозного культа – приобщение к основам вероучения религиозной организации, дающее возможность сакрального самосовершенствования посредством оригинальных методик религиозной практики, часто являющихся своеобразным «know how» тех или иных новых религиозных движений: это могут быть специфические медитации, особые мантры, детально разработанные йогические психотехники и т.д.

⁴ К примеру, город-коммуна Раджнишпурам, построенный последователями Раджниша в штате Орегон США, насчитывала до 5 тыс. постоянно проживающих, не считая сравнительно небольшие коммуны практически по всему миру.

Е. Г. Балагушкин обращает внимание на то, что приверженцы неоориенталистских культов практикуют, по сути, личные религии в нетрадиционном для Запада виде. В отличие от них сектанты воспроизводят «модернизированное подобие восточного монашества и монастырского уклада жизни» [Балагушкин, 2003, с. 140].

Таким образом, секта и культ представляют собой разные по степени институализации формы религиозной организации. Секта является самой высоко институализированной формой религиозной организации новых религиозных движений, культ носит среднюю степень институализации, которая способна варьироваться до низкой. И наконец, ещё одной особенностью форм институализации НРД в рамках неоориентализма является существование личных религий в чистом виде, так называемой внеконфессиональной или надконфессиональной синкретической религиозности, которую не просто характеризует пониженная степень институализации (аморфность), но часто и вовсе отсутствие таковой. Богоискательская среда является необходимым элементом появления новых религиозных движений, по сути, трамплином, откуда, однако, берут прыжок не только будущие адепты сект и культов, но и выделяются вполне самостоятельные единицы религиозного творчества. Данные индивиды с изначальной установкой не придавать своей жизни никакой регламентации извне и, не удовлетворяясь в собственном религиозном поиске в полной мере положениями ни одной религии, в том числе новых религиозных движений, предпочитают составлять религиозную картину мира из элементов различных религиозных учений, формируя своего рода мозаичную религиозную картину мира. Они самостоятельно придают своей жизни определённую религиозную модальность

Та богоискательская среда, посредством которой и через которую новое религиозное движение получает импульс к зарождению, в свою очередь воспроизводит тот или иной вероучительский дискурс, обретающий возможность на дальнейшее вполне самостоятельное существование вне устоявшихся религиозных институтов. Данная модель описывает существование НРД в форме внеконфессионального религиозного учения.

Таким образом, религиозная деятельность по структурно-функциональным характеристикам подразделяется на неинституализированную и институализированную. Сегодня считается хрестоматийной схема морфогенеза религиозных институтов, выстроенная на материале истории религий в США социологами Р. Нибуром, а позднее Г. Беккером. Они убедительно показали, что религиозные движения появляются в форме культов, носящих «еретический» характер по отношению к традиции, далее переходят в конфронтующие с окружением секты, затем становятся деноминацией и в конце обретают мирный статус церквей, обратившись к интересам общества и найдя с ним консенсус. Данная схема подтвердила свою научную обоснованность не только в региональных, но и в мировых масштабах. Логика развития этой схемы справедлива и для религиозного движения Раджниша. Некогда религиозно-философское учение, превратившись на определённом этапе в движение, обретает черты культа и далее становится сектой, не по схеме только происходит завершающий этап развития нового религиозного движения Раджниша – умиротворение. Здесь работает ещё одна особенность морфогенеза религиозных институтов, которую очень точно формулирует Е. Г. Балагушкин: «для новых религиозных движений специфичен обратный морфогенез, упрощение строения и функций (по схеме от церкви к секте) вплоть до полного отказа от институциональных форм религиозной активности» [Балагушкин, 2003, 40]. Пройдя длинный и не простой путь институализации, включая стадию «наиболее развитого и экономически успешного эксперимента по построению религиозной коммуны в истории США» [Hugh, 2015,

101], новое религиозное движение Раджниша на последнем этапе деятельности его создателя и еще более после его смерти приходит на центральном уровне к отказу от институциональных форм. Международный фонд Ошо занимается вопросами авторского права и связанной с ними коммерции, сохранением и распространением творческого наследия Раджниша. Ашрам в Пуне превращен в Спа-курорт и центр предоставления психотерапевтических услуг. Согласно завету мастера любые атрибуты культа в нем под запретом: портреты Ошо, ношение малы (медальона с портретом гуру) и т.д. Региональные центры высказывают сожаления по этому поводу, в частности, московский центр “Ветры”, и продолжают поддержание культа на местном уровне. Но это уже маргинальные тенденции.

Заключение

Опираясь на исследования НРД Е. Г. Балагушкина, сформулируем функции, в которых наиболее ярко проявляется религиозное значение нового ориентализма [Балагушкин, 2016, 241-257]:

Во-первых, новый ориентализм (это справедливо и для большинства новых религиозных движений) включает в себе установку на социо-культурное обновление, выражает расхождение с официальной идеологией и социально-альтернативные установки участников.

Во-вторых, неоориенталистские религиозные течения и движения представляют собой радикальное обновление традиционных религиозных воззрений Запада. Сюда относятся индуистские представления о брахмане и атмане, учение о реинкарнации и великом освобождении, буддийские представления о нирване, а также его дзен-буддийские вариации о Пустоте как непроявленной основе мира. Неоориентализм предлагает Западу философию монизма, в рамках которого христианские представления о добре и зле теряют свою однозначность, а на их место заступает понятие о космической ответственности. Теряют свою актуальность догматы о первородном грехе, аде и рае – последние переходят скорее в плоскость метафор. Трансцендентная установка сменяется имманентной.

В-третьих, неоориентализм обновляет религиозный опыт человека, удовлетворяя многие религиозно-мистические потребности и разрешая экзистенциальные противоречия, которые представлялись не разрешимыми в рамках традиционных конфессий. Об этом мы говорили выше.

В-четвёртых, новый ориентализм предлагает обширный и детально разработанный арсенал культовой практики, включающий разнообразные психотехники и методы внутренней интроспекции.

Ошо, несомненно, является продолжателем начинаний предшествующих индийских религиозных деятелей по «завоеванию Запада». Как отмечает Д. Е. Фурман, он «стоит в конце очень длинной цепи, начинающейся с Вивекананды» [Фурман, 1986, с.116]. Раджниш получил докторскую степень по философии, преподавал в университете Джабалпура, поэтому не удивительно, что он осведомлен в философии различных религиозных систем, а также в идеях западных мыслителей. Сам Ошо равнялся на своего любимого мыслителя Пифагора, который у него предстаёт не как историческое лицо, а как символ вечно ищущего мистика: «Он пытался создать синтез, он пытался познать истину через все возможности, доступные человеку. Он хотел знать истину во всех её аспектах, во всех измерениях» [Ошо, 2000, с. 5].

Религиозная философия Раджниша синкретична, а неоориентальный компонент в ней является системообразующим. Также как и его предшественники, Раджниш пытался создать синтез восточной метафизики и философских идей Запада, но в отличие от них, он выходит за

пределы исключительно индийской духовности и инкорпорирует в своё учение духовные практики Китая и Японии. Если от философской мысли Запада мыслитель предпочитал брать потенциал экзистенциализма, то со стороны Востока мировоззренческой основой, по нашему мнению, в большей степени послужила философия буддизма. Потенциал, заложенный в буддизме для сближения с философской мыслью Запада, отмечал Е. Торчинов: «В лоне буддийской традиции были созданы утончённейшие философские системы .. <..> .. вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, в выжидании стоящую на перепутье новоевропейской классики и постмодерна» [Торчинов, 2008, 6]. Близость экзистенциалистской установки «здесь и сейчас» духу буддизма подтвердил и Хайдеггер, который в итоге своего творческого пути во многом сблизился с философией дзен-буддизма [Бимель, 1998, 10-11].

За основу перехода к модернизации индуизма реформаторами XIX в. было взято представление просветителей о разуме человека как высшем критерии, о здравом смысле как методе критического подхода к религиозным догмам и обычаям. Слепая вера начинает сменяться верой, проясняемой рационалистическими рассуждениями. Религиозные догматы, таким образом, становятся объектом пересмотра и критики с просветительских позиций. С этой методологической позиции развернул свою религиозную деятельность и молодой Раджниш.

Нельзя не отметить некоторое созвучие взглядов Раджниша Ошо и французского философа конца XIX века – Жана-Мари Гюйо. По мнению Гюйо, вместо того, чтобы воспринимать христианство как «идеал, как недостижимый предел бесконечной эволюции», люди благодаря странному заблуждению представили эту «всеобщность, как нечто уже осуществившееся в системе догм, которые остаётся только усвоить, а в случае надобности навязать и другим» [Гюйо, 1909, с. 269]. Как считает Гюйо, именно это «недомыслие» обусловило собой гибель догматических религий. В будущем, по Гюйо, чувства: религиозные, метафизические и моральные, - найдут своё выражение в создании свободных ассоциаций умов, чтобы «разнохарактерные умы могли сблизиться и распределиться по группам, сохраняя при этом свою полную независимость, не стесняя свободы своих верований при совместном их проявлении» [Гюйо, 1909, 269].

Анализируя религиозно-философское учение Раджниша, нельзя не брать в расчёт его джайнское происхождение. Хотя джайнизм был задет критикой Ошо разве что чуть меньше, чем христианство, его дух пронизывал творчество Ошо на протяжении всей его жизни: это беспредельная вера в силы и возможности человека, категоричное неприятие теизма и т.д. Раджниш цитирует переписку Бертрана Рассела, в которой он признаётся другу, что хотя он и написал книгу «Почему я не христианин», подверг критике основные догматы христианства, отказался от христианского мировоззрения, но когда он задаёт себе вопрос о том, кто величайший человек в истории, то разумом Рассел понимает, что это Будда, но всё же никак не может поставить его выше Христа: «И я почувствовал, что все мои усилия оказались тщетными, и я поныне христианин <..> Христиане очень тонко, невероятно искусно воспитали во мне этот подход к жизни» [Ошо, 2004, 263]. Подобным образом, изучая философию Ошо, мы можем найти в ней много мест, имеющих далеко не случайные сходства с джайнизмом. Так, в джайнизме каждая душа (джива), находящаяся сейчас в состоянии зависимости, сможет, следуя примеру джин - высших духовных авторитетов (“победителей”), добиться совершенного знания, счастья и освобождения. В этой вере присутствует немалая доля оптимизма, вселяющего в джайниста чувство абсолютной уверенности в своих силах [Чаттерджи, Дата, 1955, 72].

Темы, затрагиваемые Ошо в лекциях, многообразны, а философские концепции синкретичны и эклектичны. Творчество Раджниша может быть названо одним из радикальных изводов реформации индуизма в постмодернистской парадигме. С английским колониальным вторжением в Индию её культура приходит в неизбежное соприкосновение с западной цивилизацией, включая философию и науку. Данный процесс привел не только к изменениям в общественно-экономической жизни страны, но во многом инициировал процессы реформации и секуляризации индуизма, как господствующей идеологии. Индуизм как базис индийской культуры не только инкорпорировал в себя многие принципы буддизма и джайнизма, но даже сами эти религиозные системы, обладающие большой внутренней силой, никогда не могли полностью отделиться от индуизма [Полонская, 1991, 11]. Как пишет исследователь модернизации индийской традиции Й. Сингх, «индуизм составляет базис культурной традиции Индии .. <..> .. он представляет особое видение мира и культуры – комплекс, на основе которого можно проанализировать трансформацию культуры» [Там же].

Ошо предлагает новый проект сотрудничества культур Востока и Запада, по его собственному выражению, «на равных». Он первым из восточных учителей кается в «восточном эго» и мессианских устремлениях Индии и провозглашает модель «нового» человека - Зорбу-Будду, в котором Восток и Запад, душа и тело встретятся окончательно. Но при внимательном рассмотрении этого человека мы поймём, что «покаяния» Ошо – всего лишь стратегический ход. Ведь его «нового» человека зовут не Чарвака-Сократ, а Зорба-Будда, т.е. от Запада (которого, согласно, разъяснениям Ошо, олицетворяет Зорба) по-прежнему требуется комфорт, свобода, материальный прогресс, а духовные приоритеты остаются за Индией (которую, по Ошо, олицетворяет Будда). К тому же основные идеологемы индийской метафизики: сансара, карма, просветление, - в религиозной философии Ошо присутствуют. Так что преодолеть мессианские устремления Индии Раджнишу не удалось, думаем, он и не пытался это сделать.

Библиография

1. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий. М.: Изд. Моск. Ун-та, 1984. 288 с.
2. Балагушкин Е. Г. Неоориентализм: религиозно-мистические культы и идейные искания Запада // Вопросы научного атеизма. 1985. Вып. 32. 332 с.
3. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России (системно-аналитический подход). Автореф. докт. диссер. М., 2006. 66 с.
4. Балагушкин Е. Г. Проблемы морфологического анализа религий. М.: ИФ РАН, 2003. 218 с.
5. Балагушкин Е. Г. Религиозные искания и социальный протест (вторая половина XX века): Очерки марксистского религиоведения. Нетрадиционные религии и молодежное движение протеста. Аспекты изучения новых религиозных движений. М.: ЛЕНАНД, 2016. С. 241-257.
6. Бимель В. Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и своей жизни. М.: Урал LTD, 1998. 286 с.
7. Гуревич П. С. Возрождён ли мистицизм? М., 1984. 302 с.
8. Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М.: Знание, 1985. 66 с.
9. Гюйо Ж.-М. Иррелигиозность будущего. М., 1909. 383 с.
10. Жиртуева Н. С. Философско-мистические традиции мира. М.: ВУЗОВСКИЙ УЧЕБНИК: ИНФРА-М, 2019. 273 С.
11. Кантеров И. Я. Культ как тип религиозной организации // Религиоведение. Энциклопед. словарь / Под ред. Забияко А. П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М.: Академ. Проект, 2006. С. 560.
12. Любимова Т. Б. Образ и подобие, центр и смещение // Ориентиры. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2006. С. 59-77.
13. Митрохин Л. Н. Религии «Нового века». М.: Советская Россия, 1985. 160 с.
14. Ошо. За пределами психологии. М.: Нирвана, 2004. 336 с.
15. Ошо. Философия Переннис. (Комментарии на «Золотые стихи» Пифагора). М.: Нирвана, 2000. 277 с.
16. Полонская Р. Н. Религия в политической культуре Индии // Индия: религия в политике и общественном сознании / Под ред. Клюева В. И. М.: Наука, 1991. 208 с.
17. Судзуки Д. Т. Мистицизм христианский и буддийский. К.: София, 1996. 288 с.

18. Ткачёва А. А. Неоиндуистский мистицизм // Вопросы научного мистицизма. Вып. 38. М.:Мысль, 1989. С. 128-146.
19. Торчинов Е. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. - 431 с.
20. Флоровский Г. В. Хитрость разума // Исход к Востоку: философия евразийства. М.: Добросвет, 2008. 196 с.
21. Фурман Д. Е. Дела и учение гуру Раджнеша // Вопросы философии. 1986. №8. С. 113-120.
22. Чаттерджи С., Дата Д. Введение в индийскую философию. М.: И. Л., 1955. - 376 с.
23. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. С. Э. Борич. Минск: Попурри, 2009. - 704 с.
24. Bartholomeusz T. Spiritual wealth and neo-orientalism // Journal of Ecumenical Studies. Winter 98. Vol. 35 Issue 1. P.19.
25. Encyclopedia of the American Religious Experience. N.Y., 1990. Vol. I.
26. Hugh B. Urban. Zorba the Buddha: sex, spirituality, and capitalism in the global Osho movement. Oakland: University of California Press, 2015. 254 p.

Neo-orientalism and its Manifestations in the Rajneesh Religious Movement

Irina G. Kurganova

religious scholar, senior laboratory assistant,
sector of methodology of interdisciplinary human research,
Institute of Philosophy
Russian Academy of Sciences,
119991, 14, Leninsky Ave., Moscow, Russian Federation;
e-mail: oceania727@gmail.com

Abstract

The article examines the neo-orientalist component of Rajneesh (Osho) new religious movement. Attempts to adapt Eastern religious philosophy and mysticism to the initially alien socio-cultural conditions led to significant changes and simplifications of the original religious teachings. The term “orientalism” largely described the reception of Eastern traditions in Western culture in the context of the “West and East” dichotomy. Typological and chronological modification of this term - "neo-orientalism" - describes the process of spreading Eastern cultural and religious traditions in the West in adapted variants in the context of the synthesis "West and East". Even without taking into account the interpenetration of religious cultures and the formation of fundamentally new syncretic teachings, having passed through the thickness of the social, cultural, political, psychological and economic needs of Western society, at the exit the original religious traditions of the East ceased to be authentic to Hinduism, Buddhism, Zen Buddhism, Taoism. The result was accordingly reflected in the terminology: the prefix "neo" (neo-Hinduism, neo-Buddhism) was added to the name of the traditions. This article analyzes the neo-orientalist component of the new religious movement of Rajneesh at the cultural-historical, philosophical-anthropological, doctrinal and institutional levels.

For citation

Kurganova I.G. (2021) Neoorientalizm i ego proyavleniya v religioznom dvizhenii Radzhnisha (Osho) [Neo-orientalism and its Manifestations in the Rajneesh Religious Movement]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 231-243. DOI: 10.34670/AR.2021.85.53.022

Keywords

neo-orientalism, neo-mysticism, mysticism, neo-Buddhism, neo-Hinduism, Rajneesh, Osho, new religious movement, NRM, religious studies, West and East.

References

1. Balagushkin E. G. Criticism of modern non-traditional religions. Moscow: Moscow Publishing House. Un-ta, 1984. 288 p.
2. Balagushkin E. G. Neo-orientalism: religious and mystical cults and ideological searches of the West // Questions of scientific atheism. 1985. Issue 32. 332 p.
3. Balagushkin E. G. Non-traditional religions in modern Russia (a system-analytical approach). Autoref. doct. disser. M., 2006. 66 p.
4. Balagushkin E. G. Problems of morphological analysis of religions. Moscow: IF RAS, 2003. 218 p.
5. Balagushkin E. G. Religious searches and Social protest (the second half of the twentieth century): Essays of Marxist Religious Studies. Non-traditional religions and the youth protest movement. Aspects of the study of new religious movements. Moscow: LENAND, 2016. pp. 241-257.
6. Bartholomeusz T. Spiritual wealth and neo-orientalism // Journal of Ecumenical Studies. Winter 98. Vol. 35 Issue 1. P.19.
7. Bimel V. Martin Heidegger testifying about himself and his life. Moscow: Ural LTD, 1998. 286 p.
8. Chatterjee S., Date D. Introduction to Indian philosophy. Moscow: I. L., 1955. - 376 p.
9. Encyclopedia of the American Religious Experience. N.Y., 1990. Vol. I.
10. Florovsky G. V. The cunning of reason // Exodus to the East: the philosophy of Eurasianism. Moscow: Dobrosvet, 2008. 196 p.
11. Furman D. E. The deeds and teachings of Guru Rajneesh // Questions of philosophy. 1986. No. 8. pp. 113-120.
12. Gurevich P. S. Is mysticism revived? M., 1984. 302 p.
13. Gurevich P. S. Non-traditional religions in the West and Eastern religious cults. Moscow: Znanie, 1985. 66 p.
14. Guyot J.-M. Irreligiousness of the future. M., 1909. 383 p.
15. Hugh B. Urban. Zorba the Buddha: sex, spirituality, and capitalism in the global Osho movement. Oakland: University of California Press, 2015. 254 p.
16. Kanterov I. Ya. Cult as a type of religious organization // Religious Studies. Encyclopedia. dictionary / Ed. Zabayko A. P., Krasnikova A. N., Elbakyan E. S. M.: Akadem. Project, 2006. p. 560.
17. Lyubimova T. B. Image and similarity, center and displacement // Landmarks. Issue 3. Moscow: IF RAS, 2006. pp. 59-77.
18. Mitrokhin L. N. Religions of the "New Century". Moscow: Soviet Russia, 1985. 160 p.
19. Osho. Beyond psychology. Moscow: Nirvana, 2004. 336 p.
20. Osho. The philosophy of Perennis. (Comments on the "Golden Poems" of Pythagoras). Moscow: Nirvana, 2000. 277 p.
21. Polonskaya R. N. Religion in the political culture of India // India: religion in politics and public consciousness / Ed. Klyueva V. I. M.: Nauka, 1991. 208 p.
22. Spengler O. The Decline of Europe: essays on the morphology of world history. Vol. 2. World-historical perspectives / Trans. from German S. E. Borich. Minsk: Popuri, 2009. - 704 p.
23. Suzuki D. T. Christian and Buddhist Mysticism. k.: Sofia, 1996. 288 p.
24. Tkacheva A. A. Neo-Hindu mysticism // Questions of scientific mysticism. Issue 38. Moscow: Mysl, 1989. pp. 128-146.
25. Torchinov E. A brief history of Buddhism. St. Petersburg: Amphora, 2008. - 431 p.
26. Zhirtueva N. S. Philosophical and mystical traditions of the world. Moscow: UNIVERSITY TEXTBOOK: INFRA-M, 2019. 273 P.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.79.29.029

Роль и значение православных монастырей в русской национальной культуре

Сун Чуньчжу

Докторант

Институт философии

Пекинский педагогический университет

100875, Китай, Пекин, ул. Синьцзеконьвай, 19;

e-mail: songchunzhu@yandex.ru

Аннотация

Настоящая статья посвящена исследованию роли и значения русских православных монастырей и монашества. Актуальность исследования обусловлена необходимостью для истории и культурологии изучения роли и значения православных монастырей. Исследованию православных монастырей посвящено небольшое количество работ за последние десятилетия, что осложняет теоретическую часть исследования. Цель данной статьи заключается в изучении роли и значения русских православных монастырей в образовании национальной культуры. Теоретическая значимость настоящей работы заключается в дополнении изучения предыдущих исследователей своим материалом и анализом данного объекта. Основными методами исследования являются: абстрагирование, анализ и синтез. Практическая значимость исследования состоит в том, что сделанные автором выводы помогают глубже познакомиться с русской национальной культурой и особенностями духовной жизни современной России. Полученные результаты исследования могут быть использованы и применены в работе по изучению русской культуры. Научная новизна темы данной работы содержится в ее слабой разработанности в научной литературе России и Китая. Работа будет интересна специалистам в области истории и культурологии России и Китая, а также обучающимся духовных семинарий.

Для цитирования в научных исследованиях

Сун Ч. Роль и значение православных монастырей в русской национальной культуре // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 244-253. DOI: 10.34670/AR.2021.79.29.029

Ключевые слова

Православие, монастырь, монашество, роль, культура.

Введение

Русские монастыри как культурный феномен создавались в процессе роста национального самосознания и исторического развития России. Монастыри имеют длинную и сложную историю. Монастырская культура представляет собой систему духовных, социальных, экономических, культурных взаимосвязей. Как отмечает русский философ В.В. Розанов: «*Тени монастыря живут в каждой черте русской культуры: в живописи, иконах, музыке, напевах, в законах, ритуалах, нравах, обычаях, политике, во всем, во всем!*» [Розанов, 1995, с. 493].

Актуальность исследования объясняется значением изучения феномена роли и значения монастырей в истории и культурологии. Описанию роли монастырей в истории русской культуры посвящены исследования К.А. Соловьева [Соловьев, 2010], Г.С. Митыповой [Митыпова, 2006], М.И. Безбородова [Безбородов, 2011], С.В. Чаадаевой [Чаадаева, 2003], посвященные особенностям православной духовности, рассмотрению роли монастыря в духовном воспитании личности.

Монастырь как источник распространения грамотности

Главной деятельностью монастырей является просветительская и пастырская работа. Монахи олицетворяли собой духовников и наставников русского народа. Некоторые монастыри отличались наличием школы, в которой обучали письму и грамоте. Функцией монахов являются обучение рукоделию, чтение молитв населению, чтение духовно-назидательных книг, составляющих библиотеку монастыря. В стенах крупных монастырей создавались и переписывались рукописи. В домонгольский период на Руси не было ни ученой, ни литературной письменности. Первыми произведениями этого времени были сказания о святых, летописи монастырей, душевспасительные поучения, созданные монахами.

Русская письменность начинается с христианства. Это «*письменность давала возможность общения не только с современными Руси культурами, но и с культурами прошлыми*» [Лихачев, 1988, с. 249]. Русское монашество выполняло великую задачу – способствовать национально-культурному просвещению людей.

Древнерусская письменность, которая определенно имеет религиозно-нравственную направленность, вышла из монастырской среды. По исследованию историков первые книги и грамота явились в церковной жизни еще до Владимира Святого. Древнерусские монахи создали немало творческих произведений. Первые книги были богослужебными и церковно-поучительными, написанными на старославянском языке, ставшем церковным. С течением времени количество этих произведений все возрастало: в древнюю Русь приходили новые труды письменности южнославянской, затем появляются и собственные труды.

В конце X века в монастырях зародился специфический литературный жанр – летописание. Первым летописным сводом Древней Руси был Киевский летописный свод 996-997 годов, получивший название «Повесть временных лет», в которой излагаются события русской истории до 10-х годов XII века. Необходимо отметить, что летописец-монах, как правило, не мог жить вне христианского мира и вне христианской традиции, он не мог рассказать о событиях прошлого по собственным впечатлениям, поэтому ему приходилось переписывать старые, более ранние летописи и дополнять их рассказами о своем времени. При помощи

анализа событий летописец вольно или невольно предлагал свой взгляд, свою оценку истории.

Крупнейшим центром летописания XI-XII вв. был Киево-Печерский монастырь, значительный в те времена очаг русской культуры и просвещения.

Монастырские летописи сохранили для русского народа знание об историческом пути России. Недаром русский философ И.А. Ильин отмечал: *«Православная монастырская культура дала России не только сонм праведников. Она дала ей ее летописи, то есть положила начало русской историографии и русскому национальному самосознанию»* [Ильин, 2009]. А.С. Пушкин, высказавший мысль о том, что *«мы обязаны монахам нашей историей, следовательно, и просвещением»*. Замечательно отметил А.Л. Казин: *«духовно-онтологический базис русской культуры может быть охарактеризован словами Н.В. Гоголя “Монастырь наш – Россия”»* [Казин, 1996, с. 142]. Монастырские школы и академии распространили знания среди русских. В результате этого мы можем с уверенностью сказать, что просвещение России началось именно с иноческой проповеди [Пушкин, www...].

Монастыри как центры культуры и благотворительности

Монастыри издавна на Руси играют роль религиозных и культурных центров. В их стенах сосредотачивались летописание и иконописание, создавались высокохудожественные предметы церковной утвари. В монастырях хранились богатые библиотеки и ценнейшие архивы. Почти все летописи, древнейшие исторические акты и другие памятники древнерусской литературы дошли до нас только благодаря тому, что они сохранились в монастырях.

Монастыри были культурными центрами в жизни русского народа. Архитектурные ансамбли многочисленных известных монастырей, как Троице-Сергиева, Соловецкого, Иосифо-Волоколамского, Ново-Иерусалимского и других монастырей имеют высокое художественное значение. Монастырские иконописные школы оставили после себя ценные росписи и иконостасы. Без преувеличения можно сказать, что знания русского народа о прошлом своей страны были бы значительно беднее без документов, дошедших из монастырских архивов.

Монастыри в социальной структуре России представляют собой форму социальной организации людей, имеющих общие взгляды, связанные с одним из христианских идеалов – отказа от принятых норм жизни в светском обществе. Главной социальной функцией монастырей была помощь больным людям, инвалидам и больницам. Монастыри оказывали посильную финансовую помощь при строительстве детских приютов, больниц и школ. В начале XX в. монастыри ежегодно жертвовали до 350-380 тыс. руб. на церковно-приходские школы. Во время русско-турецкой 1877-1878 гг., русско-японской 1904–1905 гг. и Первой мировой войн в некоторых мужских монастырях были устроены лазареты для раненых. Некоторые монастыри содержали сирот убитых воинов.

Монастыри оказывали три вида помощи русскому населению: медицинскую, просветительскую и попечительскую.

При обители находилась бесплатная больница с хирургическим отделением, амбулатория, аптека, библиотека, приют для девочек-сирот, больничный храм и специальные помещения-гостиницы для паломников. Были устроены бесплатные столовые для бедных.

Монастырь как хозяйственный организм

С XV века монастыри стали объектом экономического процветания, а в XVI-нач. XVII в. монастырское хозяйство было устойчивее, чем светское, оно было больше втянуто в товарно-денежные отношения, поскольку в монастырях скапливались значительные суммы финансовых средств. Крупнейшие монастыри того времени – Троице-Сергиев, Кирилло-Белозерский, Иосифо-Волоколамский, Соловецкий – играли значимую роль в общественном производстве, были сильными хозяйственными организмами и оказывали организующее влияние на хозяйственно-экономическую жизнь своей округи. В особенности это относится к Соловецкому монастырю – центру хозяйственной жизни Поморья, имевшему к тому же и большое стратегическое значение. Он достиг расцвета при игумене Филиппе (Колычеве), когда велись строительные работы, осуществлялся железоделательный промысел, было усовершенствовано водоснабжение, техника кирпичного, мукомольного производства, способы приготовления кваса, улучшалось питание монахов и т.д. Монастырь имел не только промысловое, торговое, стратегическое, но также и культурное значение, его библиотека была одной из самых крупных и значительных не только на русском Севере, но и во всей России.

Хозяйственная деятельность монастыря была необходимой его функцией, когда монастырь вырастал из малой обители в большую общину вначале для обеспечения ее средствами существования, а затем из-за самой структуры феодального хозяйства монашеской корпорации, противостоящей окружающему его крестьянскому миру. Помимо этих дел монастыри занимались и торговыми операциями.

В своих владениях монастыри осуществляли высокоэффективное хлебопашество, огородничество, садоводство, скотоводство, птицеводство, пчеловодство. Например, в Валаамском монастыре имелся обширное садоводческо-огородное хозяйство. При монастыре был рыбозавод, в котором разводились ценные породы рыб [Дунаев, 2002, с. 154].

Существовало молочное хозяйство, ориентированное на рынок, хорошо оборудованный конный двор с 70 рабочими и выездными лошадьми; были свои столярная, слесарная, бочарная, гончарная и иконописная мастерские, свечной, смолокурный, кирпичный, камнетесный, известковый и лесопильный заводы, механическая мастерская с токарными станками, имелась даже своя фотомастерская.

Расположенный в исключительно живописной местности монастырь привлекал знаменитых художников-пейзажистов (например, его неоднократно посещали А. И. Куинджи, В. Д. Поленов, И. И. Шишкин).

Обширное и разнообразное хозяйство велось в Соловецком монастыре. У монастыря были салотопенной, свечной, гончарный, кирпичный, лесопильный, смолокурный, литейный, механический, кожевенный заводы, ювелирная, столярная, слесарная, экипажная мастерские. На острове была устроена система каналов, обеспечивавшая регулярное водоснабжение. Кроме этого, монастырь имел судостроительную верфь, на которой строились винтовые пароходы и небольшие парусные суда. Важными доходными отраслями его хозяйства были «рыбные и звериные» промыслы. Ежегодно в монастырь по обету прибывали от 700 до 800 молодых мужчин потрудиться в пользу монастыря и приобрести навыки в каком-либо ремесле; монастырь обеспечивал их одеждой и питанием.

В XIX, и особенно в начале XX вв. материальное положение монастырей существенно улучшилось. Увеличились денежные пособия от казны, монастыри вновь стали превращаться в

крупных землевладельцев, благодаря чему смогли расширить хозяйственную деятельность, которая в крупных монастырях приобрела предпринимательский характер.

Превращение церквей и монастырей в земельных собственников значительно расширяло и укрепляло определяющий социально-экономический уклад общества.

Русские монастыри как военные сооружения

Необходимо отметить, что привычный облик монастыря-крепости складывался в русской культуре постепенно. Первые русские монастыри времен Киевской Руси были большей частью городскими. Строить свои крепостные стены у них не было необходимости – они и так находились за крепостными стенами. По традиции монахи вообще не должны были брать в руки оружие. Но всё это изменилось с приходом монгольских войск на Русь. Тогда многие монастыри были сожжены, монахи бежали из разоренных городов в леса на север. С целью защиты русского народа от врагов с монахов снимался запрет на применение оружия. Кольцом монастырей были окружены соперница Москвы Тверь, а так же Новгород и Псков. Но здесь следует объяснить: идея окружения города монастырями-крепостями была не нова. Построить деревянную крепость можно было за один сезон, и она по своим оборонным качествам была не хуже каменной [Сарахов, 2005, с. 165].

Добавим одну важную характеристику, присущую православным монастырям: конструкции русских деревянных крепостей позволяли ее защитникам не только кидаться камнями, но и лить кипучую смолу на ворогов. Для прицельной стрельбы лучников, а с появлением огнестрельного оружия пальбы из пушек и пищалей необходимы были площадки на возвышении. Тын дополняли городней, стеной из сложенных параллельно бревен. Применялись также так называемые *тарасы*, представляющие собой систему деревянных крепостных стен, при которой две параллельные стены через небольшие промежутки объединялись врубленными в них поперечными стенками, а образовавшиеся таким образом клетки засыпались землей и камнями [Даль, 2000, с. 453].

Приведем пример: в 1370 г. по благословию Сергия Радонежского, настоятеля Троице-Сергиева монастыря, на южных подступах Москвы был основан Симонов монастырь [Кедров, 1892, с. 233]. Именно с южного направления на Москву накатывали волны захватчиков монголы, ордынцы, крымчаки. В XIV в. Москва была окружена кольцом сторожевых монастырей: Спасо-Андронников, Новоспасским, Саввино-Сторожевским, Сретенским и уже названным Даниловым и Симоновым. Ограды и башни новых монастырей были деревянными, но при набегах ордынцев и степняков они успевали принять первый удар на себя, тем самым давая время в самой Москве подготовиться к штурму. В этом москвичей убедили татары еще в 1293 г., когда те пожгли только что возникший Данилов монастырь.

Благодаря своей храбрости и бесстрашности с помощью надежных конструкций монастыря монахи много раз защищали от врагов, и в результате чего их силы привлекли внимание государства. И началась традиция русского государства – включать монастырей в систему обороны страны с XIV в.

В XV в. число монастырей-крепостей увеличилось, причем качественно. Монастыри теперь стали строить не только в черте городов и их пригородах, но и на их дальних подступах – на важнейших торговых путях. Иосифо-Волоколамский монастырь, например, был поставлен на месте старинного речного торгового пути, вблизи волока, т.е. переправы торговых судов по суше из одной реки в другую [Иванов, 2006, с. 54]. Боровский Пафнутьев монастырь (1444 г.),

возник как раз на полпути из Москвы в Калугу, и прикрывал теперь Москву на ее на дальних южных подступах [Горелов, 2012, с. 96].

В русских монастырях XVII-XVIII вв. делали бойницы в монастырских стенах и башнях не только для украшения и для обозрения местности. К концу XVIII в. совершенствование артиллерии привело к полному отказу военных от строительства крепостей типа монастырских [Васильева, 2002, с. 334]. Монастырские крепости и кремли начали выводить из штата крепостей, заменяя их бастионными сооружениями. Но вновь сооружаемые монастыри по традиции продолжали себя окружать высокими кирпичными стенами весь XIX в., но эти стены уже не имели прежней толщины и были скорее декоративными, потеряв практический оборонный смысл.

В старину велика была и стратегическая роль монастырей. Некоторые из них ставились на стратегически важных путях к Москве, Новгороду, Пскову, Смоленску, составляя линии крепостей, ограждавшие эти города. Сохранившиеся сооружения крупных монастырей и сейчас поражают своими мощными стенами и боевыми башнями. В старину монастырям давались порох, ружья и пушки. Во время военной опасности за стенами монастырей спасалось окрестное население, которое вливалось в ряды их защитников.

Иновации в монастыре в современный период

С развитием общественного прогресса изменяются функции монастырей. Сегодня для большинства людей православные монастыри представляют собой культурные центры, где действуют и функционируют музеи.

Музей как учреждение, занимающееся собиранием, изучением, хранением памятников естественной истории, материальной и духовной культуры. Наследие, сохраняемое музеями, формирует человека, сохраняет традиции, показывает жизнь данного народа. Отсюда ясно выделяется роль монастыря: сохранять национальную традицию, развивать и передавать веру через национальные традиционные ценности. В качестве примеров проанализируем три известных монастыря.

Новодевичий монастырь (Новодевичий Богородице-Смоленский монастырь) — православный женский монастырь Русской Церкви в Москве. Монастырь был основан великим князем Василием III в 1524 году – в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» – главной святыни Смоленска, в благодарность за овладение Смоленском в 1514 году. Он является одновременно действующим монастырем и филиалом Государственного исторического музея. С 2010 года он передан Московской епархии РПЦ и является церковным музеем. В 1930-1934 годах в монастыре располагался «Музей раскрепощения женщин». Именно тогда, в 20-30-е годы сформировалась музейная коллекция, в которую вошла богатейшая ризница монастыря и уникальный ансамбль XVI-XVII веков [Борисенко, 2005, с. 34-37]. Некоторое число памятников поступило в фонды музея из закрытых церквей и монастырей Москвы через Государственный музейный фонд. В целом, собрание музея насчитывает более 12000 единиц хранения. Основными являются коллекции древнерусской живописи, тканей XVI-XX веков, изделий из драгоценных металлов и камней и документальная коллекция, состоящая из документов монастырского архива, библиотеки рукописных и старопечатных книг. Ценнейшую часть музейного собрания составляют предметы с вкладными надписями. В 2004 году Новодевичьему монастырю исполнилось 480 лет, и его архитектурный ансамбль был включен ЮНЕСКО в список всемирного наследия человечества. В настоящее время монастырь

считается одним из старейших и красивейших монастырских архитектурных ансамблей России.

Среди крупных монастырей больше других на территории России прославился Соловецкий монастырь. Ни при одном монастыре не сохранилось такого большого количества культовых, промысловых, производственных и складских зданий, как при Соловецком.

В XVI и XVII веках Севера монастырь сыграл первенствующую роль. Его роль заключалась в развитии оппозиционных настроений по отношению к церкви и государству, в развитии зодчества, иконописания и прикладных искусств. Монастырь является собирателем и хранителем древнерусского рукописного наследия, произведений живописи и художественных ремесел. Он стал своего рода музеем, хранителем древнерусских музыкальных традиций и грандиозным ансамблем памятников древнерусского зодчества, обладавшего большой силой эстетического воздействия. Соловецкий монастырь вошел в историю русской культуры и каменными строениями XVI в. – единственным в своем роде комплексом инженерных и архитектурных сооружений, и знаменитым собранием рукописей, бесценных икон, и уникальной библиотеки; он был не только политическим, но и культурным центром.

В 1967 году был создан Соловецкий государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник, как филиал Архангельского краеведческого музея. Сейчас это один из крупнейших и ведущих музеев-заповедников России.

Рассмотрим Ферапонтов монастырь – один из крупнейших жемчужин в цепи монастырских ансамблей на северо-западе России, основанный преподобным Ферапонтом в 1398 г.

Он представляет собой уникальный памятник истории, архитектуры и стенописи XIV–XX вв., дошедший до наших дней в архитектурном комплексе XV–XVII вв. Исключительное художественное достоинство и сохранность ансамбля снискали памятнику широкую известность: в 1997 году он включен в государственный реестр особо ценных объектов культурного наследия Российской Федерации, а в 2000 году ансамбль Ферапонтова монастыря с росписями Дионисия был включен в Список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Тенденции паломнического туризма в России

Значение монастырей сегодня велико и далеко выходит за рамки «удовлетворения религиозных потребностей верующих людей». Поэтому как в прошлом, так и сейчас, в монастыри устремляются православные паломники и светские туристы, их не оставляют вниманием политики и деятели культуры.

Паломнический туризм – совокупность поездок представителей различных религий с паломническими целями. Паломничество – это странствие людей для поклонения святым местам. По русским православным канонам, паломничество – поездка продолжительностью более 10 дней. Идея паломничества подразумевает собой действия в условиях определенных трудностей, поэтому паломники обычно выдвигают меньше требований к уровню и качеству обслуживания, питания, размещения.

Паломнический тур включает в себя не только посещение и квалифицированный осмотр храмов, монастырей, святых мест (источников и т. д.), но и участие паломника в религиозной жизни храма или монастыря, возможность посещения богослужения, совершения молитвенного правила утром и вечером, перед и после трапезы, в начале и конце пути. Организаторы паломнических туров должны учитывать специфику подобных поездок и соответствующим образом планировать время, разумно сочетая экскурсию и участие паломников в богослужении. При организации паломнических туров следует учитывать интеллектуальные и возрастные

особенности, эмоциональное состояние участников поездки, случаи совпадения паломнического тура с днями религиозных праздников. Важное, а иногда и определяющее значение для организации религиозно-познавательного туризма имеет взаимодействие с епархиальными управами, благочинными округами, настоятелями монастырей. При организации паломничества это один из ключевых моментов.

В качестве центров паломнического туризма рассматриваются религиозные места и архитектурные ансамбли. Объектами паломнического туризма являются:

- 1) культовые сооружения (монастыри, святылища, храмы и храмовые комплексы, часовни);
- 2) религиозные природные объекты (святые места, святы источники, колодцы, горы, водоемы, рощи);
- 3) небольшие объекты культа (придорожные кресты и др.).

В дни великих праздников к святыням Троице-Сергиевой, Киево-Печерской, Почаевской и Александро-Невской лавр едут тысячи людей.

Верующие люди ищут в монастырях молитву и опытных духовников, туристы знакомятся с замечательными памятниками истории и культуры России.

Паломническое движение в России набирает силу. За последние четыре-пять лет резко возросло количество паломников к святыням страны – оно составляет, по экспертным оценкам, около трех миллионов человек в год [Шевкунов, 2014, с. 186]. В последнее время наблюдается развитие детского и юношеского паломничества. В поездках активно участвуют учащиеся воскресных школ и студенты. Это наглядно опровергает давно сложившееся мнение, что в русской стране паломничество – удел только пожилых людей.

Сегодня для многих паломничество к святым местам – это самый короткий путь к обретению веры. Для них, цель паломнического тура заключается в том, что, во-первых, обретается необходимость предьявить подрастающему поколению вещественные доказательства, того пути, который прошел русский народ, помочь обрести гордость принадлежности к этому народу; во-вторых, помочь подрастающему поколению почувствовать счастье от жизни в этой прекрасной стране с таким великим прошлым, и прекрасным будущим, и радость от того, что он может явиться продолжателем традиций народа.

На Руси паломничество традиционно называли благочестивым делом, оно являлось и является частью религиозной жизни каждого верующего человека. Но в современных условиях паломничество обретает особый смысл. Церковь, рассчитывает на помощь паломнических поездок, сосредоточивает средства на их осуществление на территории России [Крамер, 2014, с. 76]. Многие храмы и обители по-прежнему находятся в разоренном и порушенном состоянии, безмолвно взывая к помощи.

Заключение

Таким образом, монастырь как культурный феномен имеет культурологическое значение и играет важную роль в духовных, социальных, экономических и культурных областях страны. Сегодня для большинства людей православные монастыри представляют собой культурные центры, действуют как музеи, и как объекты паломнического туризма, имеют важное культурное значение. Они призваны передавать различными путями духовный опыт религиозного основания мира и тем самым обеспечивать, развивать и воспитывать традиционные ценности.

Библиография

1. Пушкин А.С.: «Мы обязаны монахам нашей историей, а, следовательно, и просвещением» («Заметки по русской истории XVIII в.») // Русская вера. 3 июля 2014. [Электронный ресурс]. URL: https://guvera.ru/articles/my_obyazany_monaham (дата обращения: 06.07.2021).
2. Борисенко И.Г. Новодевичий монастырь. Изд. 2-е. М.: Северный паломник, 2005. 96 с.
3. Васильева О.Ю. Судьбы русских монастырей в XX веке // Монашество и монастыри в России XI -XX века: исторические очерки. М., 2002. С. 333-350.
4. Горелов А.А. История русской культуры. М.: Издательство Юрайт, 2012. 387 с.
5. Дунаев М.М. Православие и русская литература. 2-е изд., испр., доп. М.: Храм святой мученицы Татианы при МГУ, 2002. Т. 3. 768 с.
6. Иванов Ю.Н. Православие. Минск: Издательство Книжный дом, 2006. 383 с.
7. Ильин И.А. Что дало России Православное христианство. Манифест Русского Движения. [Электронный ресурс]. URL: http://www.hrono.ru/statii/2009/ilin_manifest.php (дата обращения: 06.02.2021).
8. Казин А.Л. Монастырский аспект русской культуры // Наследие монастырской культуры: ремесло, искусство, искусство: Материалы ист.-теор. конф./ М-во Культуры РФ; РАН; РИИИ. СПб, 1996. С. 142-148.
9. Кедров Н.И. Просветительская деятельность Троице-Сергиева монастыря за три века ее существования // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1892. № 10. С. 232-242.
10. Крамер А.В. Раскол русской церкви в середине XVII века. СПб.: Алетейя, 2014. 368 с.
11. Лихачев Д.С. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. Июнь, 1988. № 6. С. 149-159.
12. Розанов В.В. Собрание сочинений. Около церковных стен / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 560 с.
13. Сарахов А.Н. История России с древнейших времен до начала 21 века. М.: Издательство Астрель, 2005. 1744 с.
14. Толковый словарь живого великорусского языка / Сост. В.И. Даль. Т. 2. 790 с.
15. Архимандрит Тихон (Шевкунов) Несвятые святые. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 640 с.

The role and significance of orthodox monasteries in Russian national culture

Song Chunzhu

Doctoral student,
Department of Philosophy,
School of philosophy,
Beijing Normal University,
100875, 19, Xijiekouwai Str., Beijing, China;
e-mail: songchunzhu@yandex.ru

Abstract

The subject of this article is the role and significance of monasteries in Russia. The aim of the work is to describe the role and significance of monasteries in different historical periods. The main research methods are analysis, synthesis and abstraction. The theoretical significance of the work lies in complementing the study of previous researchers with their own material and analysis of this object. The practical significance of the study lies in the fact that the conclusions made by the author help to gain a deeper understanding of the Russian national culture and the peculiarities of the spiritual life of modern Russia. The results of the research can be used and applied in the study of Russian culture. The scientific novelty of the topic of this work is contained in its weak development in the scientific literature of Russia and China. The work will be of interest to specialists in the field of history and cultural studies of Russia and China, as well as to students of theological seminaries.

For citation

Sun Ch. (2021) Rol' i znachenie pravoslavnykh monastyrei v russkoi natsional'noi kul'ture [The role and significance of orthodox monasteries in Russian national culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 244-253. DOI: 10.34670/AR.2021.79.29.029

Key words

Orthodoxy, monastery, monasticism, role, culture.

Reference

1. A.S. Pushkin: «My obyazany monakham nashey istoriyey, a sledovatel'no, i prosveshcheniyem» («Zametki po russkoy istorii XVIII v.») // Russian Faith. 3 iyulya 2014. [Elektronnyy resurs]. URL: https://ruvera.ru/articles/my_obyazany_monaham (data obrashcheniya: 06.07.2021).
2. Borisenko I.G. Novodevichiy monastyr'. Izd. 2-ye. M.: Severnyy palomnik, 2005. 96 s.
3. Vasil'yeva O.YU. Sud'by russkikh monastyrey v XX veke // Monasticism and monasteries in Russia in the XI-XX centuries: historical essays. M., 2002. S. 333-350.
4. Gorelov A.A. Istoriya russkoy kul'tury. M.: Izdatel'stvo Yurayt, 2012. 387 s.
5. Dunayev. M.M. Pravoslaviye i russkaya literatura. 2-ye izd., ispr., dop. M.: Khram svyatoy muchenitsy Tatiany pri MGU, 2002. T. 3. 768 s.
6. Dunayev. M.M. Pravoslaviye i russkaya literatura. 2-ye izd., ispr., dop. M.: Khram svyatoy muchenitsy Tatiany pri MGU, 2002. T. 3. 768 s.
7. Il'in I.A. Chto dalo Rossii Pravoslavnoye khristianstvo. Manifest Russkogo Dvizheniya. [Elektronnyy resurs]. URL: http://www.hrono.ru/statii/2009/ilin_manifest.php (data obrashcheniya: 06.02.2021).
8. Kazin A.L. Monastyrskiy aspekt russkoy kul'tury // Heritage of the monastery culture: craft, art, art: Materialy ist.-teor. konf./ M-vo Kul'tury RF; RAN; RIII. SPb, 1996. S. 142-148.
9. Kedrov N.I. Prosvetitel'skaya deyatel'nost' Troitse-Sergiyeva monastyrya za tri veka yeye sushchestvovaniya // Readings in the Society of Lovers of Spiritual Enlightenment. M., 1892. № 10. S. 232-242.
10. Kramer A.V. Raskol russkoy tserkvi v seredine XVII veka. SPB.: Aletyya, 2014. 368 s.
11. Likhachev D.S. Kreshcheniye Rusi i gosudarstvo Rus' // New World. Iyun', 1988. № 6. S. 149-159.
12. Rozanov V.V. Sobraniye sochineniy. Okolo tserkovnykh sten / Pod obshch. red. A.N. Nikolyukina. M.: Respublika, 1995. 560 s.
13. Sarahov A.N. Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen do nachala 21 veka. M.: Izdatel'stvo Astrel', 2005. 1744 s.
14. Tolkovyy slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka / Sost. V.I. Dal'. T. 2. 790 s
15. Shevkunov Arkhimandrit Tikhon. Nesvyatyye svyatyye. M.: Izd-vo Sretenskogo monastyrya, 2014. 640 s.

Правила для авторов

Уважаемые авторы! Представляем вашему вниманию обновленные требования, которым должны строго соответствовать направляемые нам рукописи.

Структура статьи, присылаемой в редакцию для публикации:

- 1) заголовок (название) статьи;
- 2) автор(ы): фамилия, имя, отчество (полностью);
- 3) данные автора(ов): телефон, адрес, научная степень, звание, должность и место работы, рабочий адрес, e-mail;
- 4) аннотация (авторское резюме);
- 5) ключевые слова;
- 6) текст статьи должен быть разбит на части: введение, тематические подзаголовки, заключение или выводы;
- 7) список использованной литературы в алфавитном порядке;
- 8) пункты 1-5 и 7 должны быть продублированы на английском языке (требования к аннотации см. далее).

Все материалы должны быть присланы в документе формата .doc, шрифт TimesNewRoman, кегль 14, первая строка с отступом, межстрочный интервал полуторный, сноски с примечаниями постраничные, нумерация сносок сплошная. Ссылки в тексте на библиографический список оформляются в квадратных скобках; указываются фамилия автора из списка, год издания работы и страница: [Иванов, 2003, 12].

Требования к аннотации на английском языке

Англоязычная аннотация должна быть:

- информативной (не содержать общих слов);
- оригинальной (**не быть калькой русскоязычной аннотации**);
- содержательной (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированной (следовать логике описания результатов в статье, по схеме: предмет, тема, цель работы; метод или методология проведения работы; область применения результатов; выводы);
- «англоязычной» (написанной качественным английским языком);
- **объем от 150 до 250 слов.**

При невозможности предоставить англоязычную аннотацию необходимо предоставить аналогичный текст на русском языке, с требуемым объемом и структурой.

Фамилии авторов статей на английском языке представляются в одной из принятых международных систем транслитерации, в нашем издательстве – Британского института стандартов (www.translit.ru, меню **Варианты**, пункт **BSI**).

Оформление библиографических ссылок в тексте

Ссылки в тексте оформляются в стиле [Фамилия (фамилии), год, страница]. Например, такая ссылка:

Иванова П.П., Петров А.А. К вопросам о детских тарелочках // Жизнь. 2012. № 2. С. 343.

будет выглядеть в тексте как

[Иванова, Петров, 2012, 343].

При ссылке на интернет-ресурс ссылка выглядит как [Иванов, 2009, www] или (при невозможности установить год) [Иванов, www].

Постраничные сноски используются в случае смысловых комментариев, ссылок на архивы и неопубликованные документы. Допустимо указывать в постраничных сносках группы источников (например, ряд работ или диссертаций по какой-либо теме), которые не включаются в библиографию.

В библиографию включаются ссылки на использованные в работе:

- книги;
- статьи в периодике, коллективных монографиях, сборниках по итогам конференций;
- диссертации и авторефераты;
- нормативные акты;
- электронные ресурсы.

В библиографию не включаются (даются в постраничных сносках) ссылки на:

- архивы;
- неопубликованные документы.

Правила оформления библиографии на русском языке

Библиография оформляется в соответствии с требованиями ГОСТ Р 7.0.5-2008 «Библиографическая ссылка».

Правила оформления библиографии на английском языке

Английский вариант библиографии, с заголовком References, пишется согласно Гарвардской системе оформления библиографических ссылок, по следующей схеме:

Авторы (транслитерация), год публикации, транслитерация названия статьи, перевод названия статьи на английский язык (в квадратных скобках), транслитерация названия источника (книга, журнал), перевод названия источника (в квадратных скобках), место издания, издательство, страницы.

Пример:

Кочукова Е.В., Павлова О.В., Рафтопуло Ю.Б. Система экспертных оценок в информационном обеспечении учёных // Информационное обеспечение науки. Новые технологии: Сб. науч. тр. М.: Научный Мир, 2009. С. 190-199.

Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. (2009) Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh [The system of peer review in scientific information provision]. In: Informatsionnoe obespechenie nauki. Novye tekhnologii [Information Support of Science. New Technologies]. Moscow: Nauchnyi Mir, pp. 190-199.

Более подробные правила и примеры Гарвардской системы оформления представлены по ссылке <http://www.emeraldinsight.com/authors/guides/write/harvard.htm?part=2> или <http://www.library.dmu.ac.uk/Images/Selfstudy/Harvard.pdf>

Если у вас нет возможности оформить английские список литературы и аннотацию по нашим правилам, это сделают специалисты издательства. Обращайтесь, вам обязательно помогут!

Об издательстве

Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» выпускает 14 научных журналов:

№	Название журнала	Направление
1	Вопросы российского и международного права	юридические науки
2	Культура и цивилизация	культурология
3	Технические науки: теория, методика, приложения	технические науки
4	«Белые пятна» российской и мировой истории	история
5	Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке	философия
6	Вопросы биологии и сельского хозяйства: теории и ситуации, проблемы и решения	биологические и сельскохозяйственные науки
7	Фундаментальные и клинические медицинские исследования	медицина
8	Экономика: вчера, сегодня, завтра	экономика
9	Педагогический журнал	педагогика
10	Психология. Историко-критические обзоры и современные исследования	психология
11	Искусствоведение	искусствоведение
12	Социологические науки	социология
13	Теории и проблемы политических исследований	политология
14	Язык. Словесность. Культура	филология

Журналы выходят на русском и английском языках, основное содержание номеров составляют статьи ведущих российских и зарубежных ученых и начинающих исследователей, а также сообщения о выходе книг по теме изданий.

Журналы издательства «АНАЛИТИКА РОДИС» рассчитаны на ученых, специалистов, аспирантов и студентов, а также всех, кто интересуется проблемами современной науки.

Услуги издательства

Помимо выпуска научных журналов издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» выпускает научные издания, монографии, авторефераты, а также художественную литературу.

Рукописи изданий, поступающих к нам, подвергаются корректуре, редактированию и, при необходимости, научному редактированию. Техническое оформление в издательстве «АНАЛИТИКА РОДИС» включает вёрстку, раз-

работку оригинал-макетов, дизайн обложек и иллюстраций. На каждом этапе работы авторы имеют возможность оценить результаты и внести свои коррективы, пожелания и дополнения.

Наши специалисты осуществляют помощь в оформлении научных работ – от статей до диссертаций, по требованиям ГОСТа, ВАК или конкретных научных организаций, а также техническое, литературное и научное редактирование, корректуру.

Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» имеет широкие научные связи с отечественными и зарубежными учёными и организациями.



Rules for authors

Dear authors! We present you the updated requirements that the manuscript must strictly comply with.

Structure of an article for publication sent to the publisher:

title (name);

author (s): the surname, first name, patronymic (in full);

author (s) details: phone, address, academic degree, title, occupation and place of work (+address), e-mail;

annotation (author's abstract);

key words;

the text of the article must be split into several parts: introduction, subject subtitles, conclusion or summary;

list of references;

Items 1-5 and 7 must be accomplished in English (see below the requirements for annotations).

All materials must be sent in .doc format, Times New Roman, size 14, indented first-line, one-and-a-half line spacing, per-page footnotes and solid footnotes numeration. References to the bibliography in the text are to be made in square brackets: [Ivanov, 2003, 12].

The requirements for abstract in English and bibliographical references

An abstract in English must be:

- informative (be free of common words);
- original (**without being a calque (loan-translation) of Russian-language annotation**);
 - substantive (to reflect the main content of an article and research results);
 - structured (to follow result description logic in the article according to the scheme: subject, topic, work objective, method or work performance methodology, application range of the results; summary);
- "English-speaking" (written in high-grade English);
- **volume from 150 to 250 words.**

Let's see the following structural variant of a bibliographical ref in English for articles from journals, collections and conferences:

The authors (transliteration), year, title of the article in transliteration, translation of the title into English in square brackets, the name of the source (transliteration and translation), place, publishing house and pages.

Example:

Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. (2009) Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh [The system of peer review in scientific information provision]. In: Informatsionnoe obespechenie nauki. Novye tekhnologii [Information Support of Science. New Technologies]. Moscow: Nauchnyi Mir, pp. 190-199.

At that while **preparing the list** of literary sources of the **English-language** part of the article our **publishing house insists on using Harvard system of bibliographical references delivery**. You can find the possible typography variants on <http://www.emeraldinsight.com/authors/guides/write/harvard.htm?part=2> or <http://www.library.dmu.ac.uk/Images/Selfstudy/Harvard.pdf>

If for some reasons you cannot formalize English list of references and abstract in accord with our rules, our specialists will do it for you. Please, contact us, we are always ready to help!

About the publishing house

Publishing house "ANALITIKA RODIS" issues 14 scientific journals:

№	Name of the journal	Scientific area
1	Matters of Russian and international law	Jurisprudence
2	Culture and civilization	Culturology
3	Technical sciences: theory, methodology, applications	Technical
4	"White spots" of the Russian and world history	History
5	Context and reflection: philosophy of the world and human being	Philosophy
6	Questions of biology and agriculture: theories and situations, problems and solutions	Biological and agricultural
7	Basic and clinical medical research	Medical
8	Economics: Yesterday, Today and Tomorrow	Economics
9	Pedagogical Journal	Education science
10	Psychology. Historical-critical reviews and current researches	Psychology
11	Art Studies	Art Studies
12	Sociological Sciences	Sociological Sciences
13	Theories and Problems of Political Studies	Political science
14	Language. Philology. Culture	Philology

Journals are published in Russian and English. The articles of leading experts, as well as researchers working on dissertations, are published in each journal respective to its coverage, along with the reports of the books output of leading contemporary researchers!

The journals of the "ANALITIKA RODIS" publishing house are designed for specialists, students and postgraduate students, as well as anyone interested in problems of modern science.

Our services

In addition to the scientific journals publishing the "ANALITIKA RODIS" publishing house provides a wide range of services.

The "ANALITIKA RODIS" publishing house provides services for publishing scientific articles, monographs, author's theses and books. Manuscripts coming to us subject to proof-reading and editing by publisher's specialists, provided that authors

are able to evaluate the results and make corrections, add comments and suggest additions at any stage before publishing.

Technical design of the "ANALITIKA RODIS" publishing house includes makeup, design layout, design of covers and illustrations.

Our specialists provide assistance in the design of scientific works – from articles to dissertations according to GOST standards, Higher Attestation Commission or precise scientific organizations, as well literary and scientific editing and proofreading.

The "ANALITIKA RODIS" publishing house has extensive scientific relations with national and foreign scientists and organizations.

