Министерство образования и науки Российской Федерации

Новгородский государственный университет
имени Ярослава Мудрого
Философский факультет НовГУ (г. Великий Новгород)
Кафедра политософии и философских наук МУМ (г. Москва)
Политософская школа «Достоинство» (г. Москва)

Бренное и вечное

социокультурная драма истории между мифом и политикой

Материалы Всероссийской научной конференции
с международным участием

27-28 ноября 2012 года

Великий Новгород
2013

ББК 87.3(2)6
Б87

Печатается по решению
РИС НовГУ

Учебно-методическая лаборатория
философского факультета
“Берестяная грамота”

Редакционная коллегия:

А. А. Кузьмин – д.филос.н., директор ИГУМ НовГУ, г. В.Новгород;
Г. Э. Бурбулис – к.филос.н., зав. кафедрой политософии и философских наук МУМ , г. Москва;
Ю. В. Синеокая - д.филос.н., ведущий научный сотрудник Института философии РАН , г. Москва;
А. П. Донченко – д.филос.н., декан философского факультета , г. В.Новгород;
А. Г. Некита – д.филос.н., зав. учебно-методической лабораторией «Берестяная грамота», г. В.Новгород;
С. А. Маленко – д.филос.н., ученый секретарь диссертационного совета Д 212.168.06 , г. В.Новгород.

Б87 **Бренное** и вечное: социокультурная драма истории между мифом и политикой: Материалы Всерос. науч. конф. 27–28 ноября 2012 г. / редкол. А. А. Кузьмин, Г. Э. Бурбулис, Ю.В. Синеокая, А. П. Донченко, А. Г. Некита, С. А. Маленко ; НовГУ. – Великий Новгород, 2013. – 460 с.

Предлагаемый вниманию российской гуманитарной общественности сборник, содержит тезисы выступлений участников Всероссийской научной конференции философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. На этот раз тематизм конференции и сборника был сориентирован на объявленный в 2012 г. Президентом России «Год истории». Мы особенно гордимся тем, что разносторонний взгляд на историю России и мира представлен именно с «Родины России», которой и является Господин Великий Новгород.

В материалах конференции широко освещен спектр социально-философских, культурологических, политологических, историко-археологических, психолого-педагогических, экономико-правовых взглядов гуманитарного сообщества России и представителей стран СНГ относительно сущности исторического процесса и драматизма его социальной интерпретации. Разрабатывая уникальную тематическую нишу конференции, организаторы и участники уделили особое внимание анализу мифологии истории как ведущего символического ресурса власти в интерпретации сущности человеческого бытия, его истоков и стратегий развития. При этом, формирование индивидуальной «культуры памяти» и ее последующая трансформация в коллективное, символическое «искусство памяти», в условиях активного противостояния классических и постмодернистских идеологических сценариев истории, признается одной из важнейших миссий гуманитария. Авторы представили во многом дискуссионную панораму взглядов на «смысл истории», проанализировали сценарии ее мифизации и фальсификации в «массовых» обществах, особенности взаимоотношений лидера, народа и массы в российской и мировой истории; озаботились серьезной опасностью медийной деконструкции и выхолащивания истории, а также обратили внимание, что именно достоинство человека и гражданина в России XXI века является непременным политософским условием обретения исторической свободы и творчества.

ББК 87.3(2)6

Ответственность за достоверность фактов, цитат и иных сведений несут авторы материалов, помещенных в сборнике.

Издается в авторской редакции.

В оформлении обложки использована картина И.Глазунова « Вечная Россия» (1988 г.).

© Новгородский государственный университет, 2013.
© Авторы, 2013.
© Обложка С. А. Маленко, 2013.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительная статья. Бурбулис Г. Политософия как парадигма нового измерения истории. Опыт смысловой рефлексии над концептом «бренное и вечное»..... 8

Азарова Л. Вечные вопросы русской литературы: история чтения..... 24

Аккузина М. Взаимодействие морали и права в историческом контексте..... 26

Александрова А., Калинина Г. Потенциал библиотечного ресурса на границах современных социокультурных трансформаций (философско-культурологическая рефлексия)..... 29

Архипова А. Историческая драма тоталитарного общества и судьбы «маленького человека» в романе А. Зиновьева «Зияющие высоты»..... 33

Афанасьевский В. Феномен книжности в контексте истории становления философии в России..... 35

Афонин М. О субъективности исторического восприятия..... 39

Базикян С. Рекламные сценарии структурирования ментальности..... 42

Баранникова Н., Безрогов В. Имплантация памяти: образы войны в российских учебниках для начальной школы..... 48

Безрогов В., Макаревич Г. Драма «реальной утопии» в иллюстрациях учебника 2000-х годов..... 54

Белякова Н. Вне политики: метаморфозы путешествий глазами А.И. Герцена..... 61

Бессонов Е. Социокультурные аспекты развития политической культуры России..... 65

Болотова Л. Развитие ментальности в период построения поликультурной общности..... 70

Брызгалова В. События Второй мировой войны в афроамериканском фольклоре..... 73

Буковцова Н. Управленческая деятельность как рационально-этическая модель и креативно-волевое решение..... 77

Буровский А. Постнеклассическая парадигма в истории..... 80

Быкова Е. История как искусство памяти в формировании старообрядческой ментальности (по материалам старообрядческих рукописей)..... 86

Васильева Г. Интеллектуальное совершеннолетие: к истории образа..... 92

Владимирова Л. Миссия университета **96**
Вязинина И. Размышления «свободного человека» о конце истории: этика «мистера Фримэна»» в современном Интернет-пространстве..... **102**
Гаврилова А. Актуальность взглядов Т.Карлейля на роль героического в истории **104**
Гешева Е. Концепт социального времени в художественном мире И.С.Шмелева **108**
Глатко М. Введение в концепцию архаической размерности социального..... **112**
Глатко М. Архаическая размерность социального: к вопросу альтернативного способа организации социального бытия..... **115**
Глатко М. Организация социо-дизайна на основе архаико-анархических принципов..... **118**
Глатко М. Архаическая размерность социального: к вопросу существования «русской анархии» как «плана имманентности» отечественной культуры..... **120**
Григоренко П. Проблема ножниц и клея в философии истории..... **123**
Григорьева Л. Этос креативности: история формирования личностного и социального творчества **127**
Гукова А. Теория локальных цивилизаций А. Тойнби **131**
Гурин И. Иверский монастырь на Валдае: драматическая история противостояния веры и власти **135**
Даренская В. Специфика православной трудовой этики (на примере русской крестьянской культуры) **137**
Даренский В. Императив преображения человека как метафизическое основание «русской идеи» **143**
Долганова А. Формирование ценностных ориентаций ребенка в дворянской среде России (на материале мемуарной литературы 19 века)..... **147**
Донченко А. Кантовская концепция времени и проблема историчности человека..... **153**
Егоров А. Историзм как методологический принцип теории права и государства **159**
Еремеева К. Княгиня Ольга: от судьбы к истории **163**
Завершинская Н. Идеологический дизайн онлайн-сообществ новых альтернативных поселений в России **166**
Иванова Н. Хутынская обитель – через века и испытания..... **182**
Иванов А. Миф о прогрессе как основе идеологии инновацион-

ного развития…… …… 184
Ивонина О. Куда и зачем идет Россия? Проблема направленности истории в русской христианской историософии второй половины XIX – середины XX вв. …… 187
Кадыков А. Философия истории. Вчера. Сегодня? Завтра? …… 191
Калинина Г. Философско-методологическая экспликация понятия факта истории…… 196
Калинина Г. Исторический факт: культурно-исторический контекст и человеческие измерения…… 200
Клюкина Л. Миф о «Третьем Риме» как начало истории русской ментальности…… 204
Коршаков В. Исторический факт в контексте исторической памяти…… 208
Красильникова М. Русская душа на обочине…… 212
Кребель И. Риторика наивного и/или трансгрессия эстетических форм в мыслительных практиках Д.Харамса: топография игры…… 217
Кузьмин А. Историческая методология Маркса и современность…… 223
Куприянов В. Архитектурный объект и его художественная реконструкция: принцип синергии…… 226
Ланской Г. Политическая историография: проблемы изучения…… 230
Ланцев И. От классического университетского образования к неклассическому…… 234
Левикова С. История как искусство памяти (философский аспект)…… 238
Ложкина А. Феномен культовых камней в русской культуре …… 243
Лукьянова Н. О глобализации семиотических процессов и этике ответственности в сетевом обществе…… 247
Макаревич Г., Безрогов В. Город как символ бесчеловечности: старая мифология в новых учебниках по чтению…… 252
Маленко С., Некита А. История как сублимированная иллюзия господства над социальным временем и пространством…… 256
Маленко С., Некита А. Бессознательный индивид как институт массового воспроизводства хронологии власти…… 264
Маслова С. Новые ценности в зеркале современной элитарной литературы (социокультурный анализ) …… 270
Матвеева О. Креативный класс как новый субъект «массового общества»…… 273

Мёдова А. Время физики и время истории: пределы научной досягаемости…… **277**
Морозова А. Борисоглебский мужской монастырь (Торжок): возрождение исторического величия……. **281**
Мулляр Л. Ментальный формат истории: суть и когнитивный потенциал…….. **283**
Муравьева М. Политические традиции Древней Руси – основа Российской государственности…….. **286**
Мухотина Н. Исторические основы государственного колленционирования в России …….. **288**
Наговицына М. Историческая традиция «медвежьей комедии» в российской ярмарочной и праздничной культуре……. **293**
Некита А., Маленко С. «Без вины виноватые»: заметки к социальной истории греха……. **299**
Некита А., Маленко С. Танатография цивилизации: от индивидуальной трагедии к управленческому ресурсу…….. **305**
Николаенко А. Новгородская боярская республика в истории России…… **312**
Окунева С. Музей как механизм трансляции культурных ценностей и смыслов……. **314**
Ольховикова С. Политическая утопия и политический миф: сравнительный анализ……. **318**
Павлова М. К проблеме «природной» истории человеческой войн……. **322**
Полякова Г. Спасо-Преображенский монастырь – духовные страницы российской истории…….. **324**
Прокофьева Н. Историческая память в контексте музейной коммуникации…… **326**
Рубан Ю. Христианин на троне Цезарей (к 1700-летию «Миланского эдикта»)……. **330**
Рубан Ю. Первый российский историк…….. **337**
Семенова А. Политическая позиция позитивистов и идеалистов в русской публицистике начала XX века…… **339**
Синеокая Ю. Фридрих Ницше – мыслитель на вратах ада…… **344**
Смирнов А. Проблема перехода от рассудочной к разумной организации механизма мышления ……. **352**
Смирнов В. Дисфункция идеологической сферы современного российского общества…… **356**
Соловей И. Конструирование «политического» в пространстве

медиа-реальности..... 358
Сорокин А. Возможные ценности для единства российского общества..... 364
Спорник А. Историческая память как арена идеологических баталий..... 367
Старшова И. Роль интеллигенции в истории: сравнение советского и перестроечного сценариев 373
Терешкина Д. «Записки раба Божия Авдия»: история государства в контексте истории частной жизни..... 377
Тернова Т., Фролова А. Аллюзийность как фактор авторской художественной рефлексивности в «воронежском» тексте 1960-х гг. (А. Жигулин, А. Прасолов)..... 387
Трофимцева С. Философия истории Карла Маркса: Маркс против марксизма..... 392
Труфанова О. Самоопределение в современном российском обществе: проблема и пути решения 396
Тюрина Т. Смысловые презентации пасторальной символики в российской живописи XX века..... 401
Узлов Н. Психоисторический подход к анализу причин мирового экономического кризиса..... 406
Уметбаев Т. О единстве многофакторности в исследовании истории тюркских и монгольских народов..... 414
Федотова Н. Университет и местное сообщество: принципы взаимодействия в контексте инновационного развития региона.. 417
Чаусов А. Новая советская обрядовость атеистической кампании Н. С. Хрущева (по материалам Новгородской области)..... 422
Черноверская Т. О познавательном потенциале исторической реконструкции текста несуществующего, но возможного 426
Шабалин Д. Значение исторических фактов для формирования индивидуального и общественного самосознания..... 432
Швайдак В. Философия самодержавия..... 434
Шибаева Т. Соотношение политики и морали в представлениях Н.Макиавелли..... 438
Юсупова Л. Проблема исторического процесса в антиутопии Дж. Оруэлла «1984»..... 440
Яровиков О. Культурная травма как инструмент развития идеи патриотизма в Польше..... 444
Яткина Е. Философия истории: Болингброк о подлинной пользе и преимуществе изучении истории..... 448
Наши авторы..... 453

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Геннадий Бурбулис

ПОЛИТОСОФИЯ КАК ПАРАДИГМА НОВОГО ИЗМЕРЕНИЯ ИСТОРИИ
Опыт смысловой рефлексии над концептом «бренное и вечное»

Мы дети вечности и дня,
Грядущего и прошлого родня.
Давид Самойлов

Четыре года назад, в 2008 году, я писал о том, что «*человеческое очарование и интеллектуальная привлекательность конференции в Великом Новгороде заключается прежде всего в удивительной многоликости и бесспорной событийной конкретности того исторического жизненного пространства, которое олицетворяет наш замечательный город уже более тысячи лет. Избранная однажды система ценностных координат конференции „Бренное и вечное“ предельно точно выражает историческое, научное и социокультурное значение Великого Новгорода в устремлениях и надеждах современной России. На этих основаниях участники конференции объединяются в нравственно-духовном желании осмыслить наше современное бытие в его исторически сущностных и актуальных ценностно-смысловых проявлениях*» [1, С. 8–9].

Шло время, и год за годом мы неуклонно приближались к принципиальной по актуальности и фундаментальной по значимости формулировке темы нынешней конференции: «Бренное и вечное: социокультурная драма истории между мифом и политикой». Обнажая до предела такую постановку вопроса, можно продолжить эту смысловую парность следующими антитезами: между мудростью и глупостью, между духовностью и утилитарностью, между наивностью и рациональностью, между истиной и ложью, между добром и злом, между добродетелями и пороками, между благородными помыслами и вожделенными пристрастиями...

I

Столь важное для духовной жизни и самоидентификации общества историческое сознание в процессе своего формирования неизбежно сталкивается с классическим вечным, неизбывным вопросом: *где мы, откуда*

© Г.Бурбулис

мы и куда мы? Его задает себе каждый конкретный человек, на него стараются ответить мыслители каждой исторической эпохи и интеллектуалы каждого нового поколения с одной благородной целью – понять: **КТО МЫ**? Жители планеты Земля (человечество)? Российский социум в его многовековой многострадальной и прекрасной истории? Современники рубежа XX – XXI веков? Поколение 20-, 40-, 60- и 80-летних?.. Этот вопрос получает свое выражение, звучащее всякий раз и традиционно (*вечно*), и по-новому (*бренно*), и в многотомных научных исследованиях, и в произведениях искусства, и в различных богословских и религиозных доктринах. Потребность в осмысленном ответе на этот вопрос предельно обостряется сегодня на фоне угроз и вызовов XXI века. С этой точки зрения, постижение прошлого – это не только задача историка как исследователя, собирающего, изучающего и растолковывающего исторические события, сопровождая факты свидетельствами и документами. Это задача и каждого человека, желающего понимать, что происходит с его страной, с ним самим и со всем человечеством в целом, и адекватно действовать согласно этому пониманию.

Более того, попытки описать и оценить актуальную, «текущую» жизненную ситуацию всегда побуждают и вынуждают обращаться к уяснению отдельных ее аспектов, как правило, апеллируя как к личному историческому опыту, так и к аргументам философии истории.

Так, в той же статье в 2008 году, характеризуя процессы глобализации, я отмечал: «*Понимание истории как человеческого выбора преодолевает „мифологему“ – однополярный или многополярный мир. Многообразие этнокультурных и государственных форм не может быть редуцировано и унифицировано. Поэтому важно признавать многообразие и специфику проявления жизненных ценностей в зависимости от культурных особенностей, национальных традиций и т.д. Такое восприятие современности подразумевает содержательный акцент на бытии личности – именно она выступает исходным антропологическим субъектом глобализации прежде всего в силу своей творческой безграничности.*

В условиях глобализации личность заново открывается в качестве исходного субъекта истории. Логика жизненного процесса сегодня такова, что вызовы, риски, масштаб и степень неопределенности, с которыми имеет дело всякая властная структура, обязанная принимать решения и их управленчески воплощать, существенным и конкретным образом проявляют себя в масштабах жизни одного поколения. Так называемое „историческое время“ значительно „сжалось“, и ***нельзя*** *от-*

кладывать важную задачу по пониманию того, что на самом деле происходит с человеком и миром» [1, С. 8–9].

Природа глобального кризиса, проявившегося в 2008 году и первоначально охарактеризованного большинством аналитиков как «мировой финансовый кризис», не могла быть выявлена без обращения к вопросу о субъектах исторического процесса. Эта связь истории с современностью в моем предисловии к сборнику, изданному по итогам нашей конференции в 2009 году, представлена следующим образом: «*В 2008–2009 годах предельно актуализируются вопросы о „движущих силах истории“, о роли личности в истории, об историческом творчестве, а также проблемы благоразумия, здравомыслия и значит – мудрости человеческого бытия. Но интегральной основой мудрости человеческого бытия является политическая мудрость. Поэтому, приступая к анализу любой из перечисленных проблем, следует попытаться оценить глубину содержания и формы проявления политической мудрости в поведении различных социальных, профессиональных и возрастных групп российского общества, не прячась за такие абстрактные определения, как „население“, „политический класс“, „национальная элита“, „государственная бюрократия“, „олигархические кланы“, и тому подобные маски на опасном и тревожном карнавале жизни в театре современной мировой истории*» [2, С. 8–12].

Специфика ситуации 2013 года обнажается только тогда, когда, рассматривая ее в определенных пространственных и временных границах, мы не выпускаем из виду такие горизонты осмысления, как: Россия и мировое сообщество; история как глобальный жизненный процесс; историческое сознание как матрица знания прошлого, понимания настоящего и предвидения будущего. Ключевой вопрос современности – это многообразие научных оптик видения исторического процесса и жизненная необходимость нового интегрального измерения исторической реальности, нового системного понимания и аргументированного прогнозирования и проектирования будущего.

Возможно, некоторые важные и интересные направления этого фундаментального стратегического вопроса о смысле человеческого бытия позволит наметить политософия как совокупность современного вида специализированных практик – социальной, научной и духовной.

Политософия призвана отвечать глобальным вызовам и гуманистическим устремлениям XXI века, формировать **достойный образ жизни Человека** – среди людей, в родной стране и в мировом сообществе, культивировать в нем способность к политической мудрости как нравственному выбору свободной благородной и полезной жизнедеятельности. Как целостный образ жизни она существует **в единстве трех ипостасей.**

Первая ипостась. Политософия выступает как новый тип **мировоззрения**, то есть как система идей и убеждений, принципов и идеалов, которая выражается ***в признании органичного единства*** бытия человека, форм властного управления общественной и государственной жизнью и производства свободы как интегрального качества его жизненного пространства.

Политософское мировоззрение – это такая система ценностей, в которой человек осваивает свое бытие всегда через сознательное отношение к политической реальности, являющееся условием и предпосылкой его реальной свободы, ее содержания и форм. В то же время человек, переживший и осознавший ***потребность в свободе***, способен относиться осмысленно и целеустремленно к тому, как организованы государственно-политическая власть и государственное управление. Он не может отстраняться от этого. Даже в самых автономных формах бытия он не может пренебрегать такой взаимозависимостью: я, моя жизнь, способы моего существования и мир политического как условие, предпосылка моего развития, достижения жизненного успеха и обретения мною смысла жизни. Именно этим определяется **достоинство** человека, и в этом проявляется его политософская сущность.

Вторая ипостась. Политософия выступает как осуществляемый на междисциплинарной основе **концептуальный синтез** Истины, Добра, Блага, Красоты, Веры и Пользы. В этом качестве политософия преодолевает отраслевую специализированность и раздробленность гуманитарного, социального и философского знания. Политософский синтез должен способствовать гармонизации социальной действительности, совершенствованию реальной практики жизни людей. В идеале научно-концептуальный политософский синтез интегрирует познавательно-проективный, коммуникативно-социальный, ценностно-смысловой, практически-преобразовательный и нравственно-духовный виды деятельности. Тем самым политософия выступает системой универсально-специализированных практик: универсальных во времени и специализированных в событийной конкретности.

Третья ипостась. В своем сущностном триедином основании (Человек – Власть – Свобода) политософия трактуется нами как **социокультурная педагогика**, где мировоззренческая борьба перекодируется в толерантно-ответственный диалог, а конкуренция доктрин – в политософский, то есть мудрый и практически значимый, синтез. При этом мудрый синтез как жизненное всеединство «Человека – Власти – Свободы» возможен только посредством политико-правового обеспечения ***практической взаимосвязи свободы, собственности и законности***.

Выступая как **совокупность жизнетворческих практик,** политософия утверждает феномен **политической мудрости как интегральную основу мудрости человеческого бытия**. Для всех основных типов человеческой деятельности – познавательной, практической, духовно-практической, управленческой, образовательной, публично-творческой или самотворящей (когда человек по определению является субъектом собственного развития) – должно быть найдено ***интегральное политософское основание.*** Политософию интересуют все инновационные системные практические результаты, в которых проявляется ***глубинная творческая суть человека***. Разрабатывая политософию как социокультурную педагогику, мы обязуемся на основе идеи политософии как совокупности социальных практик бережно выявлять всё принципиально важное, жизненно необходимое и творчески неповторимое, что делается сегодня в России и других странах. Для политософской практики важно бережно отнестись к каждому творческому жизненному опыту, научиться вовремя его выявлять и анализировать и, давая своевременную положительную оценку, осваивать, распространять и культивировать его как продукт политософского мироустройства.

Политософия позволяет заложить **новый конституционно-правовой вектор**, связанный **с гуманитарно-правовой стратегией России**, где под гуманитарностью подразумевается развитие конституционных ценностей прав и свобод человека и гражданина, а правовое основание означает, что эффективное решение насущных проблем нашей страны может быть достигнуто только на основе **нового правопонимания**, базирующегося на **верховенстве культуры и права**. Как совокупность социальных практик политософия позволяет обеспечить реальную *взаимосвязь политической целесообразности с правовой законностью*.

Констатируя ***радикальное изменение роли политической реальности*** в современном мире, когда политика, подобно радиации, проникает во все сферы человеческой деятельности, а также ***растущую потребность в мудрости*** (ее жизненно необходимую реабилитацию), политософия выдвигает такую систему ценностно-смысловых координат, которая задает новую парадигму для понимания исторического процесса и современной действительности.

С одной стороны, в качестве инструмента интегрального осмысления отношения человека и мира через сферу политического **политософия базируется** на **диалектике трех** взаимосвязанных, взаимообусловленных и противоречиво сосуществующих **феноменов**, которые можно условно назвать «святой троицей» политософии: **Человек – Власть – Свобода**. Фиксация органичной взаимозависимости этих трех феноменов и, соответственно-

но, категорий, выражающих их содержание, выглядит очевидной до банальности. Вместе с тем сегодня прилагаются серьезные усилия к осмыслению природы человеческой **свободы** в ее философском, социологическом и антропологическом измерении. Существуют глубокие специфические труды по анализу государственно-политической **власти** – ее метаморфоз, модификаций, загадочной и мистической природе. В рамках философского знания выработана фундаментальная концепция **человека**, содержание и выводы которой являются гордостью гуманитарной культуры. Современная неизбежная **специализация** в системе социальных наук и в целом – обществознания ограничена в своем методологическом и мировоззренческом предназначении. На наш взгляд, это исследовательская ситуация может быть **преодолена** на основе коренного принципа политософии – осмысливать, понимать, проектировать и регулировать жизнедеятельность человека **в единстве этих трех форм** человеческого существования.

Триада «Человек – Власть – Свобода» позволяет **представить феномен исторического** в его **предельной форме**. Желанная гармония ее составляющих – политософский идеал организации общественно-политической жизни, в реальности же в лучшем случае это – животрепещущее равновесие, поддержание которого должно быть целью политической власти, потому что любое существенное его нарушение приводит к гуманитарным катастрофам (войнам, диктатурам, революциям и прочим формам насилия). С учетом особенностей этой триады появляется перспективная возможность сохранять в практической деятельности сущностные характеристики мира политического как неотъемлемого и как фундаментального в жизни каждого конкретного человека. **Триада «Человек – Власть – Свобода»** рассматривается как универсальная ***система предельных оснований политософии***, которая может и должна научно и практически выразить фундаментальную потребность XXI века в ***политической мудрости как интегральной основе мудрости человеческого бытия***.

С другой стороны, целостное представление об исторических и текущих процессах возможно лишь при условии их осмысления в какой-то последовательной и одновременно убедительной форме **трех уровней бытия** – (1) конкретной **личности**, (2) конкретной **страны** с ее историей, культурой, устремлениями и (3) **человечества** в его планетарном, универсальном предназначении. Целям системного понимания российской действительности сквозь призму этих трех уровней бытия и с учетом многофакторной реальности современного глобализма служит система координат политософского поиска: «**Человек – Россия – Человечество**».

Ось «Человек – наша Родина Россия – Человечество» – это не искусственная конструкция. Она близка той задаче, которую в свое время старался решать Римский клуб: глобальные проблемы стучатся в дверь каждого кабинета министров каждой страны. Но никому еще не удалось **конструктивно осмыслить** именно этот **масштаб жизни**, потому что государственно-политические интересы в большей мере связаны с интересами конкретного государства в конкретных внутриполитических условиях. Этими же самыми государственно-национальными пристрастиями оказывается разорванной в своей практической деятельности и Организация Объединенных Наций, постоянно стремящаяся эти проблемы, эти жизненные токи вбирать в себя с точки зрения единого мирового субъекта. Ни одна специальная научная дисциплина не работает на стыке глобального мировоззрения, реальной практики установления гармоничного миропорядка и соединения жизни конкретного человека в условиях его страны с особенностями ее государственно-политического устройства и текущими геополитическими или долговременными стратегическими интересами.

II

Политософия опирается на некоторые простые, но очень важные ***методологические основания*** изучения и анализа, пренебрегая которыми в принципе невозможно осмысливать ни исторические процессы, ни проблемы государственности и проблемы гражданского общества, еще менее возможно полезно действовать.

Первое правило: ***настоящее*** понять невозможно, не опираясь на основательные знания ***прошлого***, но настоящее понять так же невозможно без осмысленного предвидения ***будущего***. Эта аксиома верна и в обратном прочтении: толкование истории и оценки событий прошлого так же существенно зависят от выстроенной нами модели будущего, как неизбежно знание и понимание истории своего отечества отражается в наших проектах будущего.

Я все время спрашиваю себя: когда обсуждается текущий день и мои добрые соратники или мои постоянные оппоненты делают это убежденно и искренне – с кем я разговариваю? О какой России они говорят? Что из прошлого для них значимо в дне сегодняшнем? В какой мере они соотносят свои оценки, выводы и наблюдения с некоей онтологией российской истории? Но не менее важно для меня, какие осознанные или неосознанные контуры будущего освещают моим собеседникам оценку текущего момента или влияют на отнесение тех или иных исторических фактов к более или менее существенным при анализе прошлого.

В рамках политософской парадигмы очевидно, что нельзя ничего обоснованного, системного и доказательного сказать ***о настоящем***, если не выстроены две координаты – ***ретроспективная*** (историческая) и ***перспективная***. К сожалению, эта методологическая установка нередко игнорируется. При этом с прошлым часто обращаемся на «вкусовом» уровне: что-то читали, понравилось, что-то запало в душу – и все это вместе становится аргументом. Как правило, отсутствует культура целеполагания, без которой вообще нельзя оценивать настоящее, потому что осмысленная оценка возможна лишь тогда, когда есть некий ориентирующий мировоззренческий свет из будущего. А если настоящее рефлексивно не фиксируется, значит человек подвержен так называемому здравомыслию или интуитивным эмоциям и краткосрочным интересам.

Второе методологическое основание обращает наше внимание на то, что перед исследователем все время стоит задача разделять ***три типа*** проявления исторического***,*** три связанных между собой сферических пласта истории, как правило, воспринимаемых как ***единое целое***.

Во-первых, это **история людей**, где действуют конкретные социальные, политические, экономические, нравственно-культурные субъекты, буквально – персоны-личности (персонажи), поступки которых вызывают повышенный интерес или оцениваются как существенные и определяющие сам процесс изменений исторической ситуации в стране. При этом политософия настаивает здесь на смысловом ***ограничителе***, поскольку существует определенная избыточность в восприятии реальности через персональные типы. В этом есть некая болезненность, нежелание и неумение отделять возникающие на подиуме политической сцены персоны от той напряженной ценностно-смысловой и идейно-мировоззренческой работы, которая происходит в данный исторический период.

Во-вторых, это **история идей**, то есть самодостаточная жизнь того или иного идейного, мировоззренческого, «идеалотворящего» духовного поля, которое функционирует по своим законам и сопровождается бесконечным переплетением, «завихрением» разных идейных предпочтений, что качественно обостряется в ситуациях длительных трансформаций в условиях переходных эпох и периодов. Тем самым политософская парадигма позволяет зафиксировать некую онтологию идей: процесс их вызревания в современном социуме – как в профессиональных экспертных сообществах, так и в многоликом массовом общественном сознании – процесс их созревания, затухания, искажения, восприятия и транслирования.

И наконец, **история событий**. Это особый сплав конкретных людей, действующих в эфире распознанных, услышанных, осмысленных идей, из которого складывается ансамбль, симфония конкретного события, когда

бытие одного человека оказывается в зеркале бытия другого человека, когда бытие человека может быть высвечено через бытие той или иной идейной предпосылки, того или иного идейного прожекта, того или иного идейного модуса. К тому же мы совершенно не умеем вычленять суть и ***смысл событий***. Здесь нередко проявляется опасная самонадеянность и самодеятельность.

Пренебрежение этим методологическим правилом неизбежно приводит ***к искажению***, порой неумышленному, исторической действительности и вполне преднамеренным ***спекуляциям*** фактами в идеологических или политических целях. Марксистская методология была сосредоточена на истории ***событий***. Диалог ***идей*** был у нас всегда диалогом претензий и амбиций. История же ***людей*** принесла нам ужасное наследство вычеркнутых имен, стертых из памяти, замаранных идеологическими самовластными чернилами на страницах школьных учебников и научных изданий.

Это же пренебрежение является причиной современных ***баталий*** по поводу ***нашей общей истории*** советского периода и двадцатилетней истории каждого из новых независимых государств. Кому-то ближе рассматривать бурлящий процесс возрождающихся государств только как историю идей, транслируемых из прошлого, либо курсирующих в каких-то футурологических построениях. Кто-то останавливает свое внимание на истории людей. Как много сил было, например, употреблено на то, чтобы озвучить в российском сознании судьбу Михаила Горбачева, столь же пристрастно рассматривается и судьба Бориса Ельцина. Мы все время сбиваемся даже в серьезных и ответственных рассуждениях: начинаем с истории людей, затем люди у нас превращаются в некие идейные образования, и все это ассоциируется с событиями как их индивидуальной совокупностью. Это может быть интересно, увлекательно, но не всегда плодотворно с точки зрения выработки целей. Еще менее плодотворным становится этот процесс, когда речь заходит о принятии системы средств, необходимых для достижения обсужденных и одобренных целей.

Если не требовать от себя внятности в изучении этих трех типов явлений, то трудно претендовать на системное и осознанное (тем более доказательное) осмысление текущей действительности. Задача мировоззренческой работы – ***осмыслить сочетание*** истории людей, идей и событий. И тогда окажется, что есть своя человеческая тайна в поступках одного государственного деятеля и выполнял, может быть чрезмерно горячо, свою роль другой.

Я настаиваю на том, что необходимо, исследуя то, что произошло в последние 25 лет, принципиально разделять три составляющих исторического процесса. Это – пусть недавняя, но **история идей**; пусть ограничен-

ная, но **история людей**, конкретных персон; наконец, **история событий** – реальная социальная динамика того, как это происходило и что из этого получилось.

Вместе с тем политософская парадигма возвращает нас к вопросу о месте личности в истории, о ее исторической значимости. Кого правильно определить как историческую личность? Я часто вспоминаю, как в 1994 году во время визита в Японию у меня была встреча со студентами, преподавателями, профессорским составом в Токийском университете. Представляя меня аудитории, первый проректор университета сказал: «Коллеги, сегодня с нами господин Бурбулис из России, историческая личность, потому что в 1991 году он вместе с Президентом Ельциным подписал Соглашение о создании Содружества Независимых Государств – документ, который изменил ход мировой истории. После подписания этого соглашения перестала существовать советская тоталитарная империя и возродилась Россия, государство и страна, с которой уже 1000 лет мир имеет сложные отношения». Слушая это, я думал: «Что же делать? Оказывается, я – историческая личность, надо как-то реагировать». Причем это же японское сознание, они умеют не только копить, но и сдерживать эмоции, очень бережно относясь к своему эмоциональному фону. В итоге свое выступление я начал словами: «Спасибо большое, оказывается, перед вами историческая личность. И что я должен теперь делать? Наверное, зауважать себя больше, чем с утра, портреты заказывать, фотографироваться, автографы раздавать... Я такой важный, историю делаю. И уже сделал».

Осмысливая этот сюжет с политософской позиции, я могу согласиться с лестным утверждением японского коллеги и одновременно возразить ему: да, конечно, историческая личность, но не в том смысле, что мне пришлось участвовать в событиях, которые коренным образом изменили не только судьбу Советского Союза, но и всего мирового сообщества. Это, конечно, важно – оказаться в нужном месте в нужное время и с достоинством выполнить свою миссию. Но каждый из нас каждый день восходит на голгофу исторического выбора, просто надо научиться смотреть на это не как на прозу будней, а как на свершение себя. Самое-то главное состоит в том, что я действительно историческая личность – точно так же, как каждый из вас, участников нашей конференции и авторов сборника, и каждый из тех, кто сидел тогда на встрече в Токийском университете. Каждый из нас – историческая личность в том смысле, что он и только он творит историю собственной жизни. История поколений 1990-х, история моего поколения складывается из индивидуальной истории каждого из нас. И в этом плане мы творили историю своей жизни – из своих поступков и устремлений, из своего «я» со своими способностями, убеждениями, взглядами на

жизнь, и одновременно – с признанием одних и отрицанием иных, не принимаемых нами ценностей – мы творили историю России рубежа XX–XXI веков. Теперь мы с вами творим историю третьего тысячелетия, и в ней многое будет существенно зависеть от того, как мы проживем собственную жизнь.

III

Анализируя исторические процессы, политософская парадигма предполагает учет некоторых очевидных обстоятельств:

1) в историческом анализе, к сожалению, окончательной истина не бывает, существует исследовательская вариативность;

2) разумеется, в деле оценки исторического процесса совершенно необходима установка на выявление некой «генеральной линии», но всегда нужно быть осторожным, когда, отыскав эту «генеральную линию», мы начинаем, опираясь на нее, делать выводы, связанные с актуальными событиями;

3) понятно, что исторический процесс носит долговременный характер, и очевидно сегодня признание его нелинейности, то есть альтернативности. Но историческая альтернативность хронологически может фиксироваться тысячелетиями, столетиями, эпохами, а может и десятилетиями – в зависимости от того, с какими историческими темпами мы имеем дело;

4) нужно постоянно иметь в виду, что исторический анализ не может быть содержательным, если не обеспечено системное комплексное осмысление таких фундаментальных составляющих жизненного процесса, как экономика, политика, культура, наука, религия и так далее. И всякий раз, пытаясь выявить экономическую либо нравственно-духовную или интеллектуальную составляющую, а тем более тенденцию, мы будем в своих выводах всегда «спотыкаться» о неизбывные вопросы: где, при каких обстоятельствах, в силу каких групповых интересов или личных пристрастий были приняты те или иные тактические или стратегические политические решения;

5) несомненно и то, что история России XX–XXI века не может быть аргументировано оценена без системного анализа того, как она в тот или иной период была вписана в «мировой процесс», и эту задачу, как уже говорилось, решает ось политософских координат «Человек – Россия – Человечество».

IV

Политософия интегрального измерения истории вырабатывает на такой базовый концепт, как «**культура памяти**». Обращаясь к этому концепту, важно понимать, что есть и такие жизненные соблазны, как **конъюнктура памяти**. Психологически это понятно, но мировоззренчески недопустимо и является не только источником заблуждений – в своих истоках, корнях и роли и месте в судьбе человечества, – но и основой опасных, вредных, а иногда и трагических утопий и современных мифологий.

Подлинная **КУЛЬТУРА ПАМЯТИ** исключает какие-либо формы культа, преувеличения, абсолютизации прошлого и, что самое важное, навязывания превосходства – национального, исторического, мировоззренческого – над другими временами и тем более – над иными народами, этносами, странами и государствами.

Культура памяти – это инновационное политософское понятие, обозначающее единое методологическое основание, внутреннюю связь и взаимообусловленность всех форм свободной и толерантно-ответственной человеческой деятельности по формированию нравственно ориентированных правовой государственности, гражданского общества, эффективной экономики. Культура памяти связана с овладением жизненной и политической мудростью, со способностью находить истоки политико-правовой и экономической истории в системе генерации жизненных ценностей и целей, личностных, общественных и государственных мотивов, интересов и действий, определяющих достойное качество жизни человека среди других людей и в современном ему мире.

Государство в истории рождается не в момент его формально-правового провозглашения, и даже не в момент его международно-правового признания, но тогда, когда у него появляется **собственное прошлое**. Когда мы рассуждаем о прошлом нынешней России в историческом смысле, то имеем в виду чаще всего Советский Союз и Российскую империю. Собственного прошлого как научно-исторической фактичности и событийности, как наследия и историко-культурного достояния у Российской Федерации все еще нет. Идет непрерывный провокативный спор об истоках и исторической состоятельности Российской Федерации, в ходе пускается множество антиисторических информационно-вирусных конструкций типа «лихие 90-е», «геополитическая катастрофа развала СССР» и т.д., имеющих целью не допустить «затвердевания» фундамента Новой России. Территориальное образование в виде страны, не имеющей собственного прошлого, не имеет и будущего. Если у страны нет устойчивого прошлого, она обречена жить такой порочной формой настоящего, как «жизнь одним

днем», поэтому завтра о ней могут «позаботиться» другие силы, у которых есть и прошлое, и настоящее, и будущее. Кроме того, в силу «непредсказуемости прошлого» в такой стране с каждым новым правлением возникает соблазн «создать новое государство» и стать «отцом нации». Надо показать и утвердить, что это место для страны «Российская Федерация» **занято**.

Поэтому важнейшей, жизненно необходимой для России задачей является сегодня **стабилизация собственного исторического прошлого**, органично связанная с формированием **культуры памяти.** Стабилизация прошлого должна быть доведена до такого качественного уровня, когда на вопрос об истории нашей страны даже юному школьнику первым делом приходила бы в голову реальная история рождения Российской Федерации с ее демократическими именами, завоеваниями, базовыми документами. Решение этой стратегической задачи ограничит коридор политического волюнтаризма «здесь, теперь и сейчас» и создаст условия для возникновения реального будущего Российской Федерации, преодолевающей реальные и возможные задержки своего развития.

V

Россия длительное время находится в состоянии обостренной потребности найти точный вектор осмысления прошлого, с одной стороны, и сформировать содержательно-смысловой ***образ своего будущего***, с другой. Эти две задачи тесно взаимосвязаны, как уже было пояснено выше. Первая связана с освобождением от мифов советского времени и преодолением искушения мифологизировать процессы становления новой российской государственности, рождения и развития Новой России. Вторая – с уяснением столь важной для полноценной жизни страны ***самоидентификации***, выявлением и культивированием той ***системы базовых ценностей***, осваивая и развивая которые можно будет успешно решать наши внутренние проблемы, достойно и правильно позиционировать Россию (ее место и роль) в мировом сообществе.

Важнейшим условием для такой глубинной и жизненно необходимой работы, конечно, является общественно-политическая стабильность в стране, позволяющая целенаправленно добиваться практических результатов, имея общественное согласие и устремление к конструктивному сотрудничеству различных профессиональных, социальных и возрастных групп. Но стабильность – это не только условие успешного решения указанных задач, но и желанный результат. Обретая стабильное предсказуемое прошлое и формируя образ достойного будущего, культивируя для этого систему духовно-нравственных ценностей, понятную и восприни-

маемую каждым современным российским человеком и гражданином, мы расчищаем путь для стабильного развития страны.

В то же время необходимо констатировать, что определение ближайших и долговременных стратегических целей развития России не стало до сих пор предметом чрезвычайно важного, конструктивного, прежде всего интеллектуально-нравственного коллективного поиска. Настойчивое желание государственной власти самостоятельно выработать систему ценностей и предложить ее обществу в готовом виде на самом деле не становится идейно-консолидирующей и, самое главное, социально-мобилизующей задачей. В десятках и сотнях публикаций, где обсуждаются коренные вопросы российской действительности, где осмысливаются проблемы судьбы России в современном мире, места и роли в этой судьбе личности, власти, социальных субъектов, снова и снова ***воспроизводятся*** типичные и многократно повторявшиеся в истории России способы ***деструктивно отстаивать наиболее желанные*** авторам взгляды, идеи и убеждения. Социально-политическая стабильность на фоне усилий государственно-политической элиты продемонстрировать предвыборное единение нации и поствыборную озабоченность созданием видимости ее благополучия и благосостояния, всеобщей удовлетворенности существующим положением вещей и наличия диалога в обществе и между обществом и властью не только не отменила глубинной борьбы мировоззрений, которая продолжается в нашей стране, а напротив, даже стимулировала явную конкуренцию доктрин, носители которых с разной степенью настойчивости и убедительности апеллируют каждый к своему сегменту населения. Печально, что эта так называемая конкуренция превращается в спекулятивный торг. Конструктивный диалог между представителями различных мировоззренческих позиций, тех или иных концептуальных программ или системно выраженных доктрин практически отсутствует. Культура такого диалога низка, личностная и корпоративная готовность к нему развита слабо.

Современный глобальный кризис вызван утратой мировоззренческого содержания и регулятивного значения базовых общечеловеческих жизненных ценностей. И когда обсуждение проявлений кризиса и антикризисных мер сводится только к сомнениям в состоятельности и перспективности капиталистических принципов экономического развития и к пересмотру основ мировой финансовой системы, то возникает реальная опасность преуменьшения глубины и масштабов тех катаклизмов и потрясений, которые обрушились на людей.

Особенности ***российского*** проявления кризиса связаны с многоликой неопределенностью современного российского самосознания и обусло в-

ленной ею болезненной склонностью к поиску причин «на стороне», традиционной надеждой «на авось» и типичной коллективной безответственностью. В жизненном пространстве последних лет всем нам приходится переживать все новые и новые испытания, которые обнажают остроту и взаимозависимость угроз, вызовов и кризисов, с одной стороны, чаяний, надежд и устремлений – с другой.

Сложившаяся ситуация неумолимо приближает необходимость коллективного анализа современной действительности согласно принципиальной политософской постановке вопросов, которые в целом были мною обозначены так: глубинная ***взаимосвязь качества*** «мировоззрения – общественного сознания – государственного мышления» ***с качеством*** процесса выработки и принятия государственных решений, который совокупно можно определить как качество ***власти***. Практическим результатом взаимосвязи качества ***мировоззрения*** с качеством ***власти*** является ***качество жизни*** человека, народа, нации и всего человечества.

С грустью могу повторить, что в ходе все еще продолжающегося глобального системного кризиса в мировом сообществе в еще более острых формах обнажилась взаимозависимость всех сфер жизнедеятельности. Наблюдается колоссальный ***разрыв интересов*** между властью и обществом, человеком и государством, политикой и культурой, экономикой и моралью, наукой и государственным управлением, духовностью и потребительством. Углубляются ***противоречия*** между странами и государствами, религиями и конфессиями, национальными доктринами и идеологическими системами.

Налицо фундаментальная ***потребность в новых подходах***, в осмыслении и практическом преобразовании современной действительности. Особое значение эта потребность новизны приобретает при анализе настоящего и прогнозировании будущего России. Вот уж действительно, никакие партийные праздники и бравые рапорты об успехах не могут подменить необходимость добросовестного, конструктивно-ответственного отношения к ситуации в России.

С точки зрения методологии аналитическую и прогностическую деятельность важно сегодня осуществлять ***в матрице политософского мониторинга***, которую вслед за классиками образно можно представить так: не гневаться, не смеяться, но понимать – и не только понимать, но и ***эффективно и ответственно преобразовывать***, преодолевая тем самым утопии и предрассудки в оценке прошлого, восприятии настоящего и проектировании будущего России.

Задача всего интеллектуального сообщества: устраняя корпоративные противоречия, групповые разногласия и партийное противостояние,

предложить нашей родной стране, и тем самым каждому конкретному ч е-ловеку и всему мировому сообществу, объективную, добросовестную, конструктивную ***концепцию*** нового мироустройства без заблуждений и иллюзий, без заклинаний и проклятий и научно -выверенный, граждански ответственный, человечески достойный ***выход*** из сложившейся ситуации.

Совершенно очевидно, что в таких предельных ситуациях мудрое понимание, мудрое поведение, мудрое действие приобретают хар актер жизненной необходимости. Соответственно, многократно возрастает з а-прос на софийную гармонию человека, власти и свободы, запрос на ***политическую мудрость***. Но очень часто политическая мудрость обнаружив а-ет себя в лаконичных поэтических образах:

Мы дети вечности и дня,
Грядущего и прошлого родня [3].

Литература.

1. Бурбулис, Г. Э. Политософское измерение социального бытия в контексте мифологем XXI века [Текст] / Г. Э.Бурбулис // Сборник докладов всероссийской научной конференции «Бренное и вечное», Новгородский государственный университет, 2007. – Великий Новгород, 2008. – С. 8–9.
2. Бурбулис, Г. Э. «Человек политософский» как продукт и субъект социокультурного кризиса [Текст] / Г. Э.Бурбулис // Сборник докладов всероссийской научной конференции «Бренно е и вечное», Новгородский государственный ун иверситет, 2008. – Великий Новгород, 2009. – С. 8–12.
3. Самойлов, Д. Сон о Ганнибале [Текст] /Д.Самойлов // Избранное. – М., 1980.

Любовь Азарова

ВЕЧНЫЕ ВОПРОСЫ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: ИСТОРИЯ ЧТЕНИЯ

Чтение в современной культуре выступает как традиционная ценность, но в контексте происходящих в современном обществе социокультурных изменений трансформируются его характер, содержание и функции. Понятие «социальная ценность» характеризует социально-исторический смысл для общества и личностный смысл для индивида определенных процессов или явлений действительности. Ценности формируются в результате осознания социальным субъектом своих потребностей в соотнесении их с предметами окружающего мира.

Вечные вопросы русской литературы – их обоснованность и построение на базисах Священного Писания, Библии.

Для большинства русских писателей Библия была источником наивысшего авторитета как в духовной, так и в интеллектуальной сферах. Но при этом, русские писатели, как говорил известный ученый М. Элиде, не были «специалистами по сакральному».

Они были такими писателями, которые сознательно ориентировались на великие универсальные ценности Священного Писания. Для всякого серьёзного исследования, очевидно, что русская литература, обращаясь к бедам и злосчастьям социальной действительности, моделирует художественную реальность не только в соответствии с разящей правдой, но и в сообразно неоспоримой мере библейских идеалов. Как иначе? Разве существовала некая иная система ценностей? В той же логике высказался однажды известный религиозный мыслитель-эмигрант Николай Арсеньев: «русская культура была глубоко и решающим образом оплодотворена религиозным началом и черпала свое творческое вдохновение в значительной степени из источников христианского опыта».

В XI-XII вв. на Руси основной книгой для домашнего самостоятельного чтения была своего рода школьная хрестоматия «Пчела». В ней наиболее широко представлены христианские авторы: Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Василий Великий и др. Их высказывания имели глубокий общечеловеческий и педагогический смысл: «Безмолвное дело лучше бесполезного слова», «Истина одна, а ложь многолика», «Делай сказанное и не говори о сделанном».

Первым в истории русской книги сочинением о пользе, методах и целях чтения можно назвать, как считают авторы «Очерков истории школы», «Слово некоего калугера (монаха) о почитании книжном», опублико-

© Л. Азарова

ванном в том же «Изборнике». Калугер, ставя вопрос о ценности книжного разумного слова, указывает, что оно слаще меда и доро же золота и серебра. Ссылки на Жития Иоанна Златоуста, Кирилла Философа, герои которых с малых лет прилежно читали, и чтение подвигло их на свершение добрых дел, говорят о великом значении воспитательного примера.

Замечательным памятником педагогической мы сли и древнерусской литературы XII века является «Поучение Владимира Мономаха», написа нное им своим детям.

Все свои поучения автор подкрепляет примером отцов и своим со бственным трудом. Он обращает внимание на то, что люди способны тв орить как добрые дела, так и делать зло, а значит, зло можно и должно предотвратить. Это возможно, если в сердце человека постоянно преб ывает «страх Божий», напоминающий о постоянном следовании добру, и если человек постоянно стремится творить добро и не принимает зло.

Христианский опыт, здесь, наверное, следует понимать и как опыт, обретенный при чтении Библии.

Основные темы русской литературы – теоцентриизм, креоционизм, провиденциаонализм, персонализм, христоцентризм.

Первые три понятия объединены одним смыслом, одной идеей – Бог есть сущность всего, а именно: Творец мира (креоционизм). Источник всякого бытия, берущего свое начало в Нём же (теоцентризм). Наконец, Он – вершитель людских судеб (провинденциолизм). Согласно последнему понятию или учению, Бог-промыслитель не просто стоит над миром, историей и отдельным человеком как холодное, бесстрастное языческое Б ожество (Теург). Нет, Он вторгается, входит в их судьбу, с любовью, терп ением и милосердием, осуществляя Свою волю и, конечно же, провинд ициально, то есть, промыслительно [1].

Идея теоцентризма ярко выражена в шедевре Державина, ода «Бог». По сути, кроме всего прочего, это стихотворение (его идея, логика) само по себе является космологическим доказательством бытия Божия.

Подлинный писатель, если он писатель, а не идеоло г, творит, создает свои произведения, без оглядки на искривления, которые характерны для любого религиозного опыта.

Здесь главное в несовпадении религии и жизни. Святым ты должен быть в храме, на богослужении, а в быту, дома, в отношениях с людьми – не так важно. Николай Бердяев гениально описал этот феномен в своей книге «Судьба России»: «Святость остается для русского человека тран сцендентным началом, она не становится его внутренней энергией. Но это трансцендентное начало святости, становящиеся посредник ом между Богом и человеком, должно что-то делать для русского, ему помогать и его

спасать, за него совершать нравственную и духовную работу. Русский человек совсем и не помышляет о том, чтобы святость стала его внутренним началом, преображающим его жизнь, она всегда действует на него извне. Святость слишком высока и недоступна»

И. А. Ильин в своей статье «О чтении» писал: «Одного рассудка для чтения недостаточно. Надо чувствовать сердцем и созерцать из сердца... Каждый из нас есть то, что он читает; и все мы становимся незаметно тем, что вычитываем из прочтенного, – как бы букетом собранных нами в чтении цветов» [1].

Именно поэтому в процессе прочтения писатель пробуждает духовное в человеке. Главное – затронуть мир эмоций и чувств, уметь сопереживать героям и через чтение самим становиться лучше, добрее.

Альберт Анатольевич Лиханов, современный детский писатель, сохраняя традиции русской литературы, видит спасение нынешнего поколения в силе русского народного характера. А оно заключается: «[…] в неистребимой человечности, несмотря ни на какие превратности и удары судьбы». Для России во все времена была очевидна её зависимость от формирования религиозного сознания людей. Русские писатели способствовали этому в полной мере, оставаясь теми глашатаями народа, которые незаметно, ненавязчиво преподносили те образцы и модели поведения, которые формировали дальнейшую эпоху.

Литература.

1. Левадин, С. Русские писатели о вечных вопросах русской литературы [Текст] / С. Левадин //Христианская семья. – 2005. – № 3. – С. 16-17.
2. Разум сердца: мир нравственности в высказываниях и афоризмах [Текст] / Сост. В.Н.Назаров, Г.П. Сидоров. – М. : Политиздат, 1989. – 605 с.
3. Янина, С. Классики педагогической мысли о роли чтения книг в духовно -нравственном воспитании [Текст] / С. Янина //Школьная библиотека. – 2001. – № 6. – С.29 – 31.

Мария Аккузина[1]

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ МОРАЛИ И ПРАВА В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Каждое общество имеет строго определённые, исторические обусловленные способы социального регулирования. Как правило, этими средствами являются мораль и право. Рассмотрим наиболее распространенные определения морали и права. Под мораль, как правило, понимая-

[1] Научный консультант д.филос н., проф. С.А.Маленко

© М. Аккузина

ется совокупность взглядов о добре и зле, справедливости, чести, долге, достоинстве, счастье, смысле жизни. А право – совокупность правил, определяющих обязательные взаимные отношения людей в обществе. Из определений видно, что право выступает регулятором внешних отношений людей в обществе, то есть оно исходит от государства и контролируется властью посредством целого ряда своих институтов. К нарушителям права всегда применяются меры общественного воздействия, например, принуждение, штраф, предупреждение и т.д.

Мораль же, в отличие от права, представляет собой систему принципов глубоко личного отношения человека к миру и человеку, поэтому мораль, можно сказать, регулирует внутренние отношения человека в обществе. Почему ценна мораль? Она помогает человеку осознавать себя как личности, которая имеет социальную ценность, в то время как нравственность представляет требования человека к самому себе, сформированные на основе осознания требований общества к человеку. Нравственные нормы универсальны и регулируют более широкую область межличностных отношений. Они не требуют официального государственного признания и не закрепляют за каждым человеком общественных обязанностей и юридических прав. Антиморальные поступки не наказывают, но могут их порицать, используя при этом такие категории, как зло, добро, правда, ложь. Но всегда ли это правильно? Для одного человека один поступок может быть моральным, а для другого – антиморальным?

Исторически право было создано для закрепления некоторых моральных принципов в юридическом статусе, чтобы обеспечить порядка в государстве, защитить интересы и свободы отдельного человека. Именно теперь максима золотого правила нравственности «Не поступай по отношению к другим так, как ты не хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе» получает иное звучание. Право возникло с появлением неравенства в обществе. Обладающие властью и имуществом люди всегда стремились защитить свои ценности, а появившаяся система права выступила необходимым средством для подобной социальной регуляции.

Если рассматривать право и мораль по длительности существования, то мораль возникла раньше права. История права начинается с появлением государства, а мораль существовала всегда, где было человеческое общество. Нормы права и нормы морали не должны противоречить друг другу, но нормы нравственности требуют от человека значительно большего. Мораль ориентирована на формирование нравственных идеалов, а право – лишь на некоторый уровень их осуществления в институциональном пространстве государства. Поэтому право пресекает наиболее социально-опасные поступки.

Конечно, право и мораль не всегда уживались вместе, например, когда было рабство или крепостное право. Подобные формы социальной жизни закреплялись исключительно посредством предписаний права, но никак не вытекали из моральных норм. К примеру, можно взять проблему самозащиты в условиях повседневного существования индивида. Является ли она обоснованной с точки зрения морали и права? С точки зрения права, все поступки человека оцениваются через закон в абстрактной, формальной, умозрительной форме. Право не может рассматривать каждую отдельную социальную девиацию. Мораль в этом отношении – явление более гибкое. К примеру, на девушку напал мужчина, а проходящий мимо молодой человек бросился на ее защиту, и во время драки сломал руку мужчине-обидчику. В итоге этот последний выиграл процесс и получил компенсацию от молодого человека, и более того, молодой человек получил даже условный срок. Как рассматривать этот поступок? Морально-правовая коллизия налицо!

В тоже время, мораль – это набор ценностей человека, которые он получает в процессе жизни и взаимодействия с обществом. Она всегда относительна и поэтому может иметь субъективную окраску, в отличие от права. К примеру, в обществе каннибалов, съедение человека является правильным поступком с точки зрения морали. Однако в развитых формах цивилизации подобные формы социального поведения тщательно пресекаются посредством права.

Таким образом, можно констатировать, что мораль и право имеют общую длительную историю развития. Они – важнейшие элементы человеческой культуры. Возможно, именно мораль и право делают человека человеком, преследую одну и ту же цель, а именно стремятся к идеалам свободы и справедливости. Право и мораль всеобщи, то есть распространяются на всё общество и ним же формируются. Они дополняют друг друга, а для того, чтобы правовые нормы действовали эффективно, они не должны противоречить сложившимся моральным ценностям общества, поскольку воплощают представления людей о справедливости, гуманизме и достоинстве личности. Именно поэтому взаимодействие морали и права позволит в будущем сформировать общество, основанное на уважении и защите свободы человека, обществе, которое сегодня и называют гражданским.

Алёна Александрова, Галина Калинина

ПОТЕНЦИАЛ БИБЛИОТЕЧНОГО РЕСУРСА НА ГРАНИЦАХ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ (ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ)

Современная эпоха начала нового тысячелетия показала, что методологическая парадигма классического социально-гуманитарного знания, базирующаяся на ортодоксальных сциентических парадигмах познания уступила место более гибким неклассическим и постмодернистским моделям мышления. Они, безусловно, отражают как изменение гносеологической и логической ситуации в гуманитарных науках, так и новые реалии в современном обществе и его культуре. Буквально «на наших глазах» знания, в том числе, и относящиеся к библиотечному ресурсу, диффундируют друг в друга, и, будучи сопряженными, не разграниченными, находящимися в коррелятивной связи, в процессе взаимодействия друг с другом [3, С. 260]. На этом фоне актуализирует свой место, роль и значение библиотечный ресурс, который является широкой (и, подчеркнем, вполне доступной) информационной базой читательской потребительской аудитории.

Иначе говоря, сами кардинальные изменения, с необходимостью происходящие сегодня во всех сферах социокультурной жизни, формируют принципиально (если не новую, то во всяком случае, обновленную и содержательно, и технологически) систему взаимодействия библиотечно-информационных сельских учреждений с местным сообществом. По сути, можно говорить о перестройке модели коммуникативных связей «библиотека-общество», которые имеют перспективное значение в направлении развития и совершенствования в виде системы социального партнерства. Примечательно в данной связи, что по целому ряду объективных причин именно библиотека все чаще становится реальной (и вполне ощутимой) движущей силой и ведущим культуросозидательным субъектом развития такого рода партнерских отношений.

В данный момент для деятельности современных российских библиотек характерно социокультурное проектирование, роль которого неуклонно и вполне закономерно, возрастает (отчасти можно говорит о «динамике роста» данного фактора. Отметим, что социокультурное проектирование представляет собой специфического рода технологию, конструктивную, творческую деятельность, сущность которой заключается в анализе проблем и выявлении причин их возникновения, выработке целей и задач, характеризующих желаемое состояние сферы проектной деятельно-

© А. Александрова, Г. Калинина

сти, разработке путей и средств достижения поставленных целей. Надо сказать, что проектного типа деятельность библиотек, выступая «в роли» радикальной стратегической моделью управления библиотекой, направлена, в первую очередь, на осуществление основной ее (библиотеки) функции – удовлетворение информационных потребностей пользователей.

Если же мы обратимся к роли применения проектной деятельности в инновационном управлении библиотеками, основанной на информационных технологиях, то увидим, что инновационное управление существенно меняет подходы к управлению, его целям, предмету, функциям. Все более становится очевидным: традиционные формы и способы управления исчерпали себя и не достигают целей, поставленных обществом в новых конкретно-исторических условиях. В контексте сказанного, мы полагаем, что сегодняшние системы и методы управления должны отличаться многообразием, быть потенциально гибкими, и при этом (что крайне важно, способствовать адаптации библиотек как к внешним, так и внутренним изменениям. В существе своем, ключевой задачей современного управления становится на «здесь» и сейчас» обеспечение стратегии развития библиотек ориентированного на социокультурное пространство. Это тем более важно, что современная ситуация в обществе («российская почва»), характеризующаяся переходом страны на новую экономическую платформу развития, поставила сельские поселения, а, следовательно, и сельские библиотеки в новую ситуацию. В самом деле, очевидным становится факт того, что социально-культурные проблемы села входят в комплекс качественных проблем, от решения которых зависит скорость проведения задуманных реформ, наряду с вопросами экономического и управленческого характера, включая самоуправление регионов и поселений, и проблемы землепользования. Причем все заметнее понимание их реальной важности.

Решение социально-культурных проблем связано с усилением внимания к деятельности одного из основных институтов, формирующего образовательное, информационное и культурное пространство села, – сельской библиотеки. Это удостоверяется экспертными оценками, полученными в ходе изучения мониторинга тенденцией в области библиотечного сектора [6, С. 20].

Следует отметить в данной связи, что в настоящее время существует объективная необходимость формирования готовности библиотекарей всех уровней к инновационной деятельности в условиях открытого информационного общества. Профессионализм библиотекаря следует рассматривать не только как способность к овладению новыми технологиями,

но и как ценностную ориентацию специалиста, его мотивацию к использованию различных новшеств. В технологии развития личности библиотекаря среди профессиональных качеств на первое место ставится профессиональная компетентность, которая включает: совокупность когнитивных (познавательных), проектировочных, конструктивных, коммуникативных, организаторских и аксиологических (оценочных) умений библиотекаря.

То есть, по большому счету, мы должны понимать, что идет подготовка квалифицированных специалистов масштабного мышления, способных выстраивать партнерские отношения на самом высоком уровне, тем самым прогрессивно изменяя библиотечно-информационные учреждения, расширяя диапазон оказываемых информационных услуг современным пользователям.

Для нас совершенно очевидно, что современный библиотечный специалист должен обладать знаниями и навыками в области информатики, лингвистики и менеджмента, и, как уточняет Н.П.Лысикова «хорошо владеть информационно-коммуникационными технологиями» [5, С.83]. Библиотекарь должен уметь оценивать, интерпретировать и фильтровать информацию, устанавливать определенные связи между информационными массивами, которые иногда даже не имеют отношения к данной библиотеке, чтобы обеспечить гипертекстуальный доступ к широкому спектру информационных носителей для пользователей различных типов. От библиотекаря требуется владение навыками вести диалог, вступать в дискуссию (С.И.Головко) [1, С.33], целесообразно личное осознание развития коммуникативной компетенции (С.А.Езова) [2, С. 105], необходимо владение методами решения проблем (психологических, информационных, управленческих и т.п.; говорится и о роли непрерывного образования в оптимизации данного процесса.

Таким образом, можно констатировать, что происходящая на всех уровнях библиотечной отрасли модернизация кадров библиотечной системы, позволяет не только активизировать внедрение современных образовательных технологий в практику информационной культурно-просветительной деятельности библиотек, но и обеспечить эффективную реализацию совместных или индивидуальных проектов.

Процесс изменений сельской библиотечной среды проходит с разной степенью активности: более стремительно и кардинально он происходит при использовании проектных методов. Способность применять проектную деятельность, позволяет осуществлять в комплексе научные, технологические, организационные и коммерческие мероприятия, направленные на изменение развития библиотеки, получение конечного результата с новыми свойствами, в виде новых продуктов, технологии, услуг.

Умение найти, увидеть уникальные возможности сельской библиотеки, ее преимущества, неповторимость поможет выбрать рациональную иннов ационную стратегию управления развитием. И, оставаясь конкурентосп особными, качественно выпол нять основную функцию библиотеки: удовл етворение растущих информационных потребностей и социальных запр осов пользователей села, предоставление библиотечных услуг на ивысшего качества.

В целом же, формулируя ведущую интенцию нашей статьи, мы должны подчеркнуть тот факт, что системный духовный кризис, охвати вший нашу земную цивилизацию, может быть преодолен только при усл овии, что за фундаментальное основание социокультурного развития общ ества будет взят накопленный и традируемый из поколения в поколение духовный потенциал ее культуры [3, С. 259]. В данной связи авторы особые надежды возлагает на сохранение в обществе его базовых культурных ценностей, в системе которых приоритетная роль отдается изучению бог атейшей истории отечественного библиотековедения как важнейшей сферы в системе социально-гуманитарного знания.

И поскольку успешная реализация процессов социального партне рства возможна только в условиях социально ориентированного государс тва, постольку, на наш взгляд, учет и повышенное внимание к социокул ьтурному фактору (среде в целом) имеет неоспоримые перспективы для развития всех форм библиотечной деятельности. В немалой мере он также выполняет роль ведущего ориентира в практической деятельности би блиотек страны.

Литература.

1. Головко С.И. Социально-культурные функции библиотечной профессии [Текст] / С.И. Головко // Библиотековедение. – 2004. – № 6. – С. 33–40.
2. Езова С.А. Культура общения библиотекарей: учеб.-метод. пособие [Текст] / С.А. Езова. – М.: Либерия, 2004.
3. Калинина Г.Н. Русская идентичность и «архив поколений» в менталитете техногенной культуры [Текст] / Г.Н.Калинина //Материалы международной научной конференции Шестые Страховские чтения «Философские проблемы понимания в культуре и науке ». Белгород,. Белгород: изд-во БелГУ. – С. 259–263.
4. Кузнецова Т.Я. Совершенствовать кадровый потенциал [Текст] / Т.Я. Кузнецова // Библиотека. – 2011. – № 4. – С. 19–21.
5. Лысикова Н.П. Современная библиотека как социокультурный институт в условиях р ыночных преобразований в России [Текст] / Н.П. Лысикова // Библиотека в эпоху перемен. – 2009. – № 1. – С. 81–85.
6. Мелентьева Ю.П. Сельская библиотека и ее читатель в современном социокультурном пространстве села: научно-практическое пособие [Текст] / Ю.П. Мелентьева. – М.: Литера, 2009. – 144 с. – (Серия «Современная библиотека». Выпуск 63).

Анастасия Архипова[1]

ИСТОРИЧЕСКАЯ ДРАМА ТОТАЛИТАРНОГО ОБЩЕСТВА И СУДЬБЫ «МАЛЕНЬКОГО ЧЕЛОВЕКА» В РОМАНЕ А. ЗИНОВЬЕВА «ЗИЯЮЩИЕ ВЫСОТЫ»

Блестящий роман Александра Зиновьева «Зияющие высоты» выполнен в классических традициях антиутопического жанра, которым так богата литература XX века. Однако, в отличии от классических произведений этого жанра, романов «Мы» Евгения Замятина, «1984» Дж.Оруэлла и «О, дивный, новый мир» О.Хаксли, в случае с А.Зиновьевым мы имеем дело с так называемой «реализованной антиутопией», которая воплотилось в конкретной социальной практике на примере бывшего СССР.

В романе автор рисует широкую социально-антропологическую панораму советской действительности, в которой каждый отдельный человек составляет лишь ее незначительную часть, взятую в том или ином контексте, в зависимости от исполняемой субъектом социальной роли. А.Зиновьев так и называет это явление – «социальный индивид», как бы подчеркивая, что сам по себе человек в пределах подобной социальной системы является, по сути, ничем.

В то же время, автор последовательно отстаивает идею о нравственной нейтральности социального индивида, который по натуре своей ни зол, ни добр, ни доброжелателен, ни враждебен. Зиновьев настаивает и на ценностной «никаковости» такого человека, утверждая, что коммунальный принцип общежития, доминирующий в таком типе общества, имеет тотальный и универсальный характер, не ограничивается никакими социальными институтами. Население воспринимает подобную коммунальность либо бессознательно, как нечто само собой разумеющееся, либо принимают эти правила игры в процессе воспитания и образования, учатся лгать и изворачиваться, подстраиваясь на «нужную волну».

Фактически главным героем произведения А.Зиновьева является весь Советский строй, персонифицированный Ибанском. Социальный строй этого государства Зиновьев называет «социзмом», под которым подразумевается выхолощенная версия коммунизма. Автор вводит в роман и всю известную тройку руководителей СССР. «Хозяин» – это Сталин, «Хряк» – Хрущев, а Брежнева он называет по-деловому – «Заведующий». Эти образы соответствуют трем последовательно сменявшимся периодам в истории Ибанска: Потерянности, Растерянности и Процветания.

---

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита

© А. Архипова

Свое отношение к сталинизму А.Зиновьев вкладывает в уста одного из самых рассудительных героев – Шизофреника: «в это время рождался и родился новый тип социального индивида и адекватная его природе система социальных отношений» [1]. В то же время, его оценка хрущевского «Периода Растерянности» и вовсе выглядит парадоксальной: «Он начался значительно раньше, а кончился еще раньше. Причем закончился он раньше, чем начался. А начался после того, как закончился».

Кроме непосредственных параллелей с конкретными лидерами СССР, одним из важных героев романа выступает сама КПСС, которую автор называет запросто – «Братия». Оценивая ее как подлинную сущность местной власти, как ее ядро, Зиновьев делает вывод о том, что в Братии слились воедино все возможные виды и формы власти, что, по его справедливому мнению, не может не привести к тоталитаризму. Будучи руководящей и направляющей силой Ибанского общества, Братия являет собой «государство в государстве», закрытый орден, принадлежность к которому обеспечивает рядовому жителю Ибанска и возможность карьерного роста и благосостояния.

Сам роман предстает подробнейшим описанием мельчайших деталей идеологии, политики и повседневности ибанского общества в котором торжествует подлость, ханжество, лицемерие, серость и примитивность. Писатель, Актер, Социолог, или же намекают на этический профиль персонажа: Троглодит, Нолик, Зануда.

Намеренная деперсонализация героев, за которыми, впрочем, внимательный и знающий читатель может угадать черты реальных исторических деятелей, создает картину индивидуально размытого общества, в котором коллективные цели настолько формальны, что служат не объединению общества, а его постепенному угасанию и погружению в пучину порождаемой ним же лжи и лицемерия.

Потому роман А.Зиновьева «Зияющие высоты» служит наглядным уроком и мрачным предупреждением нашим современникам, которые медлят с нравственным выбором или же всячески стараются избежать его, углубляя тоталитарную колею цивилизованной истории.

Литература.

1. Зиновьев, А. Зияющие высоты [Электронный ресурс]. В двух книгах / А. Зиновьев. – М. : Независимое издательство «ПИК», 1990. – Т.1. – 320 с., – Т.2. – 320 с. – Режим доступа: http://bookz.ru/authors/zinov_ev-aleksandr/wysoty.html.

Вадим Афанасьевский

ФЕНОМЕН КНИЖНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ

Знакомство с древнерусской мыслью выявляет ее явную *нефилософичность*. Такое философское молчание Руси требует экспликации значения этого долгого молчания: « [...] древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой. Русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве» [7, С. 1]. Средневековая русская мысль характеризуется *несамостоятельностью, отсутствием собственно философских и теологических изысканий*. Причину этой немоты исследователи склонны усматривать в том, что приняв христианство на родном языке и, благодаря этому, получив доступ к книгам Симеоновской Болгарии, Русь оказалась отрванной от античной традиции. Византийская культура в ее философской и литературно-художественной сфере не оказала на культуру Руси какого-либо заметного влияния. «В Византии философия и религия были неразрывно связаны […]. Философия развивалась из догм веры, которые, в свою очередь, возникли благодаря философским размышлениям об Откровении […]. Все области знания, как естественного, так и гуманитарного, рассматривались как средство не только расширения духовного кругозора, но и моралистического поучения в духе веры и связанной с ней религиозной философии […]. Таким образом, все ответвления знания и мышления и создали равноправное единство, гармоничную систему» [5, С. 545–546]. Однако, «Русь – не Византия» и русская культура формируется со своими уникальными и задачами.

На Руси было много начитанных и образованных людей, но эта образованность имела нетворческий характер. «Практически на протяжении всего русского Средневековья мы не встречаемся с тенденциями оригинального систематического развития или хотя бы прилежного изучения ни наук, ни философии, ни даже богословия в их традиционном, т.е. дискурсивно изложенном, виде. Однако было бы неверно утверждать, что эти формы духовной культуры не существовали на Руси. Просто они были выражены по-иному – не на уровне близкого европейскому человеку ratio, а в конкретных результатах предметно-практической, и чаще всего художественной деятельности» [2, С. 105] . Недаром Г.Г. Шпет говорит о «невегласии». Слово на Руси использовалось не в его жесткой семантике, а в многозначности смысловых и эмоциональных оттенков, то есть в структуре художественных образов.

© В. Афанасьевский

Вершинные достижения древнерусской культуры связаны со стремлением к созданию видимых образов невидимого, «божественного». Древняя Русь примыкает к эллинистической традиции в ее византийской интерпретации, воспринявшей от античности тягу к *созерцанию* духовных предметов: « […] главная тенденция этой линии – стремление выразить умопостигаемые и умонепостигаемые духовные ценности в чувственно воспринимаемых формах – на Руси была реализована (во всяком случае, в архитектуре и живописи) в предельно совершенном для данной линии виде. Христианская культура Древней Руси во многом являлась вершиной (и завершением) всей восточнохристианской культуры, берущей свое начало в поздней античности» [1, С. 306]. Не мышление, построенное по правилам аристотелевской логики, а «умозрение в красках» (П.А. Флоренский) было характерно для древнерусской культуры. При внедрении на Руси монастырского типа образования складывается культура, отличная от византийской и западноевропейской, с такими чертами как отказ от классической образованности, индивидуальная передача знания от учителя к ученику и примат религиозно-учительной литературы. Почти самодостаточный, обращенный скорее внутрь себя, чем вовне, он был более склонен к интуитивному, «сердечному», образному познанию, нежели к интеллектуальному.

Тексты, относимые к «спекулятивному богословию», на Руси *почитались,* но *не читались* или читались не слишком активно и внимательно. О роковой «двусмысленности» книжной культуры на славянском языке писал Г.П. Федотов: «Великолепный Киев XI-XII веков, восхищавший иноземцев своим блеском и нас изумляющий остатками былой красоты,– Киев создавался на византийской почве. Это, в конце концов, греческая окраина. *Но за расцветом религиозной и материальной культуры нельзя проглядеть основного ущерба: научная, философская, литературная традиция Греции отсутствует* (курсив мой – В.А.). Переводы, наводнившие древнерусскую письменность, конечно, произвели отбор самонужнейшего, практически ценного: проповеди, жития святых, аскетика. Даже богословская мысль древней Церкви осталась почти чуждой Руси. Что же говорить о Греции языческой? […] И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться к истокам эллинского духа и получить как дар (“а прочее приложится”) научную традицию древности. Провидение судило иначе. Мы получили в дар одну книгу, величайшую из книг, без труда и заслуги, открытую всем. Но зато эта книга должна была остаться единственной. В грязном и бедном Париже XII века гремели битвы схоластов, рождался университет – в “золотом” Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, – ни-

чего, кроме подвига Печерских иноков, слагавших летописи и патерики. Правда, такой летописи не знал Запад, да, может быть, и таких патериков тоже» [6, С. 73–74].

Русский книжник был открыт миру. Он принял истины христианской православной веры, не усомнившись в них, не устраивая богословских споров и не создавая философских трактатов. Он поверил в существование ложных книг, усвоив предостережения Иоанна Дамаскина и не испытав еще искуса ересью (это придет в XIV–XV веках). Этим объясняется отсутствие интереса к занятиям, где рациональное познание играет ведущую роль, ибо только нужды практической жизни заставляли обращаться к ним. Такой тип знания не нуждается в университетах. Таким образом, в древнерусской культуре отсутствуют философия, протонаука, богословие в собственном смысле слова. *Русский книжник не имел интереса к отвлеченно-теоретическому мышлению, к строгим формально-логическим способам освоения мира* и, в силу этого, писал произведения, соотносимые с теологическими трактатами латинского Запада или греческого Востока. Русь «похожа на немую девочку, которая так много тайн видит своими неземными глазами и может поведать о них только знаками. А ее долго считали дурочкой только потому, что она бессловесна!» [6, С. 76].

Книжное наследие Руси с X до середины XIII века исчисляется 130–140 тысячами томов рукописных книг [См.: 4,С. 82]. К XIV веку на русский язык были переведены основные сочинения крупных византийских мыслителей. Однако вопрос: любовь *к каким именно книгам* проповедывали русские христианские книжники. Практически отсутствуют тексты отвлеченно-теоретического, философского содержания. Богатые философским содержанием «Диалектика» Иоанна Дамаскина, труды Дионисия Ареопагита с комментариями Максима Исповедника, «Диоптра» Филиппа Пустынника переведенные лишь в XIV веке вскоре попали на Русь, где старательно переписывались. Но большой вопрос насколько часто эти переводы читались и насколько адекватно понимались русскими книжниками: « [...] до XVIII в. мы не находим в России никаких самостоятельных трудов или набросков философского характера, и в этом смысле история русской философии должна начинать свое исследование лишь с XVIII века» [3, С. 31]. Летописцы и святители перечисляют книги, почитавшиеся христианами как сообщающие мудрость, воспитывающие духовность: церковные уставы, книги ветхозаветных пророков, Евангелие, послания апостолов, жития и «беседы» святых отцов. *Сочинения русских богословов были посвящены не теоретическим вопросам, а практическим вопро-*

сам религиозной жизни. Состав жанров на Руси был подчинен церковной и деловой практике.

Вообще, под книгами в Древней Руси понимались именно писания церковно-литургического и церковно-назидательного характера, излагающие и толкующие христианское вероучение. И только потом это название распространилось на любые книги. Поэтому чтение христианских церковных книг почиталось за добродетель в Древней Руси: «"В строгом смысле слова, до XVII века [надо полагать включительно] у нас не было науки; наша литературная деятельность того времени верно характеризуется названием *книжность.* Она стояла в самом тесном отношении к религии и была ее результатом; книжность должна была удовлетворять только религиозным потребностям. Это подтверждают характер школ, содержание книг и общий уровень знания". Широкой образованности и тем более науки, хотя бы богословской, при таких условиях ждать не приходится. Духовенство и знать не только не имели представления о научных и философских интересах, но не составляли даже, как то было в новой западной истории, прочного образованного слоя нации. Сколько древние поучения и слова говорят о низком культурном уровне, о дикости нравов и об отсутствии умственных вдохновений у тех, к кому они обращались, столько же свидетельствуют об отсутствии понимания задач истинной умственной культуры у тех, от кого они исходили» [8, С. 20–21].

В X–XVII веках Русь была великой литературной державой, но она прошла мимо философской традиции античного мира, что отпечатолось на характере древнерусской культуры, на тематическом горизонте и способе философствования русских мыслителей X IX века.

Литература.

1. Бычков, В.В. К вопросу о древнерусской эстетике (методологические заметки) [Текст] / В.В. Бычков // Проблемы изучения культурного наследия. – М., 1985. – С. 303–311.
2. Бычков, В.В. Русская средневековая эстетика XI–XVII века [Текст] / В.В. Бычков. – М., 1995. – 637 с.
3. Зеньковский, В.В. История русской философии [Текст] / В.В. Зеньковский. Т. 4.1 – Л., 1991.
4. Сапунов, Б.В. Книга в России в XII–XIII вв [Текст] / Б.В. Сапунов. – Л., 1978.
5. Трубецкой, Н.С. Лекции по древнерусской литературе [Текст] / Н.С. Трубецкой // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995. – С. 544–616.
6. Федотов, Г.П. Трагедия интеллигенции [Текст] / Г.П. Федоров // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2-х тт. – Т. 1. – М., 1991. – С. 66–102.
7. Флоровский, Г. Пути русского богословия [Текст] / Г. Флоровский. – Вильнюс, 1991. – 450 с.
8. Шпет, Г.Г. Очерк развития русской философии [Текст] / Г.Г. Шпет // Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989. – 381 с.

Михаим Афонин

О СУБЪЕКТИВНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ

В самом начале данной публикации мне хотелось бы системно определить три фундаментальных качества нашего мира, которые необходимым образом определят ход дальнейших рассуждений.

Во-первых, наш мир Целостен, Един, Взаимосвязан в своей первооснове, которая имеет квантовую природу. Данное положение следует из современного научного представления о рождении нашей Вселенной из сингулярного состояния материи, которая начала своё расширение около 13,0 млрд. лет назад [2, С. 46].

Это физическое расширение пространства и времени, а так же соответствующие ему взаимопревращения энергии и её материальных форм образуют второе фундаментальное качество нашего мире – его Изменяемость. Начиная с момента Большого Взрыва, и соответствующего ему обретения временем векторной направленности, в каждый бесконечно-малый промежуток времени Вселенная имеет состояние, отличающееся от предшествующего ему бесконечно-малого промежутка. Так даже отдельный квантовый переход электрона с одного уровня на другой изменяет состояние всей Вселенной.

Третьим фундаментальным качеством нашего мира является принципиальная возможность существования в нём «познающего субъекта». Данная философская категория является довольно общеупотребительной, но в данном случае смысловое значение «познающего» эквивалентно значению «наблюдающего», а следовательно «*изменяющего* (мир) субъекта». Признавая человека «познающим субъектом», необходимо принять, что познание им окружающей реальности (как объективной, так и её субъективных форм) является, необходимым образом, отражением данной реальности в плоскости сознания. Таким образом, нельзя познавать окружающий нас динамически изменяемый мир иначе, чем через его динамически изменяемое представление внутри себя самого.

Из предположения, что сознание «познающего субъекта» всегда имеет векторную направленность на состояние мира в момент времени отличный от момента, в котором данный вектор имеет своё начало, следует, что отражение реальной картины мира на плоскость сознания никогда не будет соответствовать ей в соответствующий ему момент времени. Следовательно, реальная картина мира и её отражение в плоскости сознания

© М. Афонин

ния никогда не могут совпасть по времени, и потому любое отражение в плоскости сознания субъективно по своей внутренней природе.

Прошлое существует только лишь в плоскости отражения человеческого сознания. «Не чудо ли, что мгновение которое столь же быстролётно появляется, как и исчезает, которое возникает из ничего и превращается в ничто, что это мгновение тем не менее возвращается как призрак, и нарушает покой другого, более позднейшего мгновения. […] Неисторически живёт животное: оно растворяется в настоящем, как целое число […]» [1, С. 161].

Из приведенной цитаты можно предположить, что историчность есть качество имманентно присущее только человеку, и в её основе лежит способность «позающего субъекта» проецировать след минувших событий на плоскость сознания настоящего.

Вот что говорит писатель и политолог Андрей Столяров: «История относится к разряду неточных наук. Чем дальше отстоят от нас факты и события, тем больше расплываются в тумане прошлого. Историю можно интерпретировать, толковать, создавать различные исторические версии, и поэтому историю пишут победители» [3]. Отсюда следует, что вопрос достоверности интерпретации, толкования или исторической версии, является прежде всего вопросом честности и внутреннего достоинства исследователя.

Перенеся всё сказанное выше на плоскость общественно-исторической практики, мы неизбежно приходим к заключению, что ценность исторического познания заключается в возможности анализа и оценки причин движения общества, приведших его именно к данному состоянию, а не иному.

В данном вопросе исторического восприятия и анализа мы ясно видим диалектику научно-исторической методологии, которая находит своё отражение в конфликтах различных видений минувшего. Отчасти это связано с тем, что историческая наука всегда очень сильно ощущает влияние «социального заказа» со стороны властных структур, и одновременно со стороны их оппонентов – все стремятся представить прошлое в выгодном для себя ракурсе.

Как известно, что вектор общественного движения задаётся вектором общественного сознания, а оно, в свою очередь, восприимчиво к манипулятивному воздействию и практически не имеет механизмов защиты от последнего.

Сама возможность манипулятивного воздействия на общество заключается в том, что каждое последующее поколение, как собственно и индивидум, начинают своё бытие с «чистого листа», т.е. без исторического

опыта. Вот именно на этом этапе происходит подмена реального исторического опыта мифологемами, которые отражают историю в свете выгодном сохранению существующей системы властных отношений. С этим полностью совпадает мнение Андрея Вассеовича, доктора философии, профессора СПбГУ: «Реально та история, которая преподаётся в школах и вузах подвергается фальсификации. Не случайно с советским академиком Покровским была предложена страшная, но гениальная формула, – «история есть политика опрокинутая в прошлое.» Надо сказать, что и сам академик Покровский мастерски опрокидывал историю России в угоду современной политической конъюнктуре 20-х–нач.30-х годов. И приходится признать, что мы в истории постоянно сталкиваемся с массовыми фальсификациями прошлого» [3]. Как перекликается с этими словами мысль Ф.Ницше, высказанная столетием ранее: « […] Кто привык с самого начала гнуть спину и склонять голову перед «властью истории», тот под конец станет, подобно китайскому болванчику, механически поддакивать всякой власти, будь-то правительство, общественное мнение или численное большинство, и двигать своими членами в такт нитки, за которую дёргает какая-нибудь управляющая им власть» [1, С. 210].

Когда историческая наука начинает обслуживать политические интересы, то она сразу же перестаёт быть объективной, и оплачивается ценой последующих общественных потрясений и миллионами невинных жертв.

Но даже на академическом уровне исторического познания, где влияние пресловутого «социального заказа» минимально, идут очень сильные бои исторических представлений о прошлом. Примером может служить конфликт исторической хронологии, введенной в научное обращение Иосифом Скалигером, и «Новой Хронологии», разработанной академиком Анатолием Фоменко и доктором физико-математических наук Глебом Носовским. Важно отметить, что концепция «Новой Хронологии» возникла на стыке исторических и математических дисциплин.

Детальное рассмотрение двух историко-хронологических концепций не входит в задачу данной публикации, но необходимо понимание, что любое человеческое знание, в том числе историческое, относительно; что научное понимание окружающего нас мира и законов его движения есть динамически изменяемая категория, которая ни при каких условиях не должно становится догматом, ибо познание всегда субъективно, с одной стороны, а научный метод только позволяет приблизить субъективное восприятие к реально-объективному состоянию.

Характерным примером может служить очень сложное восприятие обществом революционной, для своего времени, идеи гелиоцентризма. Но, в конечном итоге, правильное понимание законов небесной механики

в немалой степени поспособствовало дальнейшему поступательному ра з-витию общества.

Литература.

1. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни [Текст] / Ф.Ницше // Ницше, Ф. Соч. в 2-х т. – М. : Мысль, 1990.
2. Новиков, И.Д. Как взорвалась Вселенная [Текст] / И.Д.Новиков. – М. : Наука, 1988.
3. Битва за историю [Электронный рес урс]. – Режим доступа: http://www.youtube.com/wa-tch-?v=Pt_NTPaBcTY.

Станислава Базикян

РЕКЛАМНЫЕ СЦЕНАРИИ СТРУКТУРИРОВАНИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ

Ментальность традиционно формировалась в процессе воспитания и обретения жизненного опыта, но в связи с выходом ос новной массы чело-вечества на уровень «потребительского общества», «взращивание» иде н-тичности все активнее и настойчивее происходит с помощью средств ма с-совой информации. Реклама же как наиболее эффективный современный способ воздействия на глубинные бессоз нательные основания и предп о-сылки оказывается наиболее последовательным медийным инструментом взращивания ментальности индивида.

Современная реклама с помощью маркетинговых коммуникаций воспроизводит и закрепляет на бессознательном уровне вторичные, утр и-рованные по сравнению с реальными содержаниями, мифологические свойства товаров, институционально-выгодные в данный момент. Одним из главных атрибутов подобной деформации естественных потребностей и интересов человека выступает рекламное извращение многообра зия ар-хетипических смыслов и низведение их до однозначных, стереотипных, экономически выгодных мифов. Проведенный автором анализ подборки ряда рекламных роликов позволил выделить первичную классификацию базовых мифологических сюжетов, используемых в соврем енной коммер-ческой, политической и социальной рекламной продукции и исследовать способы конструирования в ней ментальных характеристик потребителя. Остановимся на двух, наиб олее часто эксплуатируемых из них.

Стратификационные мифы. Обладание товаром в сов временной культуре далеко не исчерпывается утилитарным назначением – теперь это знак определенного социального статуса. В феодальном обществе сто и-мость товара определялась статусом производителя, в раннекапиталист и-

© С. Базикян

ческом обществе стоимость товара определяла статус производителя, а в постиндустриальном обществе происхождение и товара, и производителя обеспечивается рекламой. Стратификационные отношения между вещами переносятся на социальные отношения между людьми. «Отношение более не переживается — оно абстрагируется и отменяется, потребляясь в вещи-знаке [...]. Потребляются не сами вещи, и именно отношения — обозначаемые и отсутствующие, включенные и исключенные одновременно; потребляется идея отношения через серию вещей, которая ее проявляет»[1, С. 165].

Стратификационные рекламные мифы разделяют общество на массу и элиту – идолов рынка, создающих миф о самих себе. Границы этих двух полюсов теперь не выглядят непреодолимыми, а порой полностью стираются, заставляя доверчивого потребителя утешаться иллюзией всеобщего равенства. Это относительное равенство воспевается в рекламе с единственной целью – еще большего установления барьеров, остающихся неосознанными большинством. Средний класс через умножение предметов (моделей социального успеха), их «стилизацию» и организацию пытается приобщиться к элите. Но эта внешняя демонстрация как знак успешного социального продвижения втайне выдает социальное поражение, безысходность и безнадежность. «Средний класс отличается скрытым сознанием того, что это все, чего он когда бы то ни было сможет достичь. Отсюда и проистекает двойное движение триумфа и покорности, оформляющееся в виде черной полосы, очерчивающей все предметы как будто бы для того, чтобы взять их в рамку, облагородить их, движение, оказывающееся тягостным вызовом недостижимым формам обладания»[2, С. 30].

Старинные вещи, например, классика, отсылающая к традициям, выступают показателем богатства и вкуса, создавая иллюзию природной потомственной аристократичности в обществе плебеев. Древность позиционируется как антагонист промышленного производства и символ наследственного блага. Вот как, например, позиционирует «элитную» старину московская галерея антикварных интерьеров: «Антик-Маркет» – это магазин для людей, увлеченных антиквариатом и старинной мебелью, понимающих и знающих толк в старине и предметах интерьера. С помощью нашей галереи антикварных интерьеров вы легко сможете подобрать редкий подарок или сувенир для VIP-персоны или приобрести что-то для себя лично. Антикварная мебель, в отличие от современных аналогов, является по своей сути «живой». Старинные комоды и буфеты, столы и стулья многие десятки и сотни лет «впитывали» в себя энергетику прошлых поколений своих владельцев, и теперь они несут в себе частицы прошедших эпох, влияя тем самым на нас с вами».

Стремлением приобщения большинства к привилегированному меньшинству объясняется и тяготение массы обставлять себя бижутерией, гаджетами, простейшими побрякушками, знаково соотносимыми рекламной пропагандой с «классикой». Старина, традиции в современной цивилизации не имеют культурного интереса, они лишь потребляются массой как знаки приобщения к элите, а та в свою очередь рассматривает их как отличительные знаки высших слоев общества. Маргиналы же пользуются антикварными вещами как знаками отказа от экономического статуса вообще. Более того, рекламная фетишизация старины является предпосылкой для воскрешения трансцендентного мифа о «Золотом веке», когда и деревья были выше, и реки были глубже, и жизнь была проще, и вещи были качественнее. Таким образом, «потребляя» старину масса не только приобщается к элите, но и вместе с этим избранным меньшинством покупает себе билет в утраченный «рай» рекламного изобилия, комфорта и уюта.

Еще одним отличительным знаком высокого статуса в современной культуре являются определенные дорогие напитки. Для этого используется антураж и формирование среды «знатоков и ценителей» алкогольной продукции. Алкогольная зависимость усугубляется зависимостью бренд-ово-престижной: пивное «поколение» сменяется поколением коктейльным и ликерным. Потребление пива теперь является уделом работяг и молодежи (пиво «Толстяк», например), а вино позиционируется как напиток для гурманов. Но непревзойденным эталоном стиля и престижа реклама провозглашает автомобиль: «Мировой стандарт — «Кадиллак»», Jeep — автомобиль для мужчин, которые не любят быть вторыми!», «Jaguar»: исконно английский стиль.

Таким образом, посредством рекламной мифологизации образов «стиля» и «престижа» общество унифицируется и гомогенизируется. Успешное и перспективное бытие человека в обществе потребления гарантируется единственным императивом – соответствием заданным в обществе стандартам престижности и стильности. Престижность определяется машиной, домом, работой, «европейским уровнем», перспективным мужем. Исконная же сущность стиля как неповторимого образа данных от природы индивидуальности и вкуса оборачивается разрекламированными, модными в данный момент фирменными образчиками «стиля от кутюр» и эксклюзивными безделушками, уровень модности которых соотносится с принадлежностью их к «святой старине», традициям, архаике. Идеология стиля и престижа насаждается и ассимилируется в свою очередь в потребительском обществе с помощью фабрикации и дальнейшей манипуляции двумя фиктивными антагонистичными образованиями –

«элитой» и «массой». Мир «массы», «черни», среднего класса испокон веков изображаются властью как адская теневая безысходность. Жизнь элиты же описывается в ярких, оптимистических красках блаженствующего рая комфорта и изобилия. Фешенебельные гостиницы, элитные дома, жизнь на экзотических островах, дорогое вино – наиболее распространенные рекламные образы элитного рая. Пиво, водка, баня (сауна), и извечная борьба с тараканами, немытой посудой, микробами, болезнями – эту прерогативу реклама с прислужливой готовностью отдает на съедение рабочему классу. Таким образом, реклама нагнетает конфликт между массой и элитой, она сталкивает их лбами, постоянно утрируя негативность одного и эйфоричность другого. Подобное противостояние затем сглаживается, а напряжение снимается с помощью рекламных же спекуляций знаками стильности и престижности, причащение к которым дает единственную возможность вхождения в элитное общество.

Миф о свободе выбора. Рекламу можно с полным правом назвать передовой «проводницей» демократических иллюзий в условиях капитализма: когда потребитель бессознательно потребляет социально значимую избыточную ценность товара, пропагандируемую рекламой, у него создается иллюзия сознательно сделанного, правильного выбора на рынке промышленного изобилия. И эта псевдо свобода «усыпляет» сознание индивида, превращая его в послушную марионетку властных и коммерческих манипуляций, усугубляющих отчуждение человека от природного, несоциализированного мира.

Внутренне несвободный, скованный потребитель в рекламных раскрепощенных персонажах узнает себя, точнее тот образ, каким он мечтает видеть себя, порой не имея ничего от этой свободы в своей личности. Обыватель заплатил за свой сеанс счастья и одновременно обзавелся запасом товаров-освободителей. Обладание замещает в этом случае действие: после «свободного» приобретения товара потребитель остается ограниченным в своих действиях со стороны властного государства, возможность осуществления реальной мечты остается лишь мечтой, но невыполнимость этой мечты становится сносной за счет мнимого приобретения независимости с помощью товара.

Рекламный «огромный выбор» («Macintosh – выбор в этом и есть значение рекламы»), насильственно навязанные мотивации и потребности помогают власти провоцировать субъектность, индивидуальность – она навязывается – человек демократического общества обязан иметь право выбора. В одной и той же товарной категории разнообразие брендов рождает фиктивный смысл. Среди разнообразия одинаковых товаров потребитель выбирает имиджи независимости: всегда есть выбор между косме-

тикой Maybelline и Loreal, она не отличается по составу, но отличается по имиджу. Лореаль для «достойных» женщин, Мейбилен для женщин – обольстительниц. В качестве характерного примера можно привести рекламу различных марок одного и того же автомобиля: потребитель утверждается как личность, «показывает характер», останавливая свой «выбор» на марке, реклама которой заранее относит его к той или иной социальной и культурной категории. «Toyota RAV4. Стиль – свободный. Максимум возможностей. Максимум свободы»; «Форд Мондео. Для тех, кто свободен в своих стремлениях»; «Landrover. Свобода в твоем характере. Рожденный свободным».

Непревзойденным символом «свободы выбора» в потребительском обществе изобилия стал шопинг: фирменные магазины и мега-комплексы как новый интересный опыт, как событие, ведущее к освященным брендами переживаниям. Именно здесь, где выдаются один за другим новые варианты одного и того же товара в разных формах – игрушки, книги, комнаты развлечений, журналы, специальные телевизионные передачи, фильмы, сладости, компакт диски, комиксы, выбор потребителя самым жестким образом контролируется, а активность падает. Полки подобных «семейных магазинов» заполняются в соответствии со вкусами и потребностями массовой культуры, массового общества – развлечения и еда становятся основными формами управления потребительской массой. Шопинг превращает культуру в нечто такое, что иногда просто случается с потребителем, приходит спонтанно, навязывается ему через покупку «ходовых» книг или кинофильмов-блокбастеров, а разнообразие сведено к минимуму соотношением цен. Это не то, в чем потребитель участвует или о чем имеет право отзываться – он просто потребляет культуру.

В политической рекламе и ПР людям навязывают свободный выбор (парадокс, отражающий антиномичность всей системы – навязывание свободы) через избирательные кампании, референдумы, опросы общественного мнения, митинги. Чем больше демонстрируется соперничающих кандидатов или партий – тем больше разрастается иллюзия богатства возможностей «выбора» в выборах с заранее предопределенным результатом. Свобода слова, служащая неопровержим доказательством демократии, непропорциональна свободе действия политических организаций, вызывающей тотальную безответственность власти перед народом. Власть, имитируя процесс принятия решения народом, переносит собственную ответственность на него. Потребитель же, поддавшись на обман, чувствуя себя автором принятого решения, добровольно берет на себя ответственность за «свой» поступок. Миф о свободе выбора создает для потребителя массовой информации психологическую уверенность, что весь

мир – для него, а не наоборот, что в корне отличается от объективного способа существования капиталистической системы, обрекающей граждан на пассивность и существование лишь в качестве объекта воздейст вия. «Свобода выбора» в демократическом обществе является очередным алиби для узурпаторского характера любой власти, в этом плане демокр а-тия даже более цинична, чем социализм – он не прячет под маской «вс е-дозволенности» свою тоталитарную основу. «Только та к, когда создается видимость какого-то общественного мнения, власть может легитимир о-вать свое собственное существование, выполнять миссию ответственного за обслуживание населения и чаяний людей. Только так любая фирма м о-жет сказать, что ее существование не бессмысленно, что она не просто н а-вязывает людям потребность, а потом ее же удовлетворяет, а реагирует на действительный спрос»[3, С. 83].

Напряжение между агрессивным маркетингом, ежечасно навяз ы-вающим ненужный товар, и покупателем сглаживается благодаря иллюзии самостоятельности принятия решения реципиентом. Пропагандируемая в обществе потребления система «вопроса-ответа» в этом плане действует безотказно: власть вопрошает, требует непременного самоопределения в условиях демократического плюрализма, а народ спешит ответить – остав-ленный без ответа вопрос вызывает раздражение, а власть раздражать нельзя, поэтому на «наводящие вопросы» государства граждане-эксперты способны дать лишь симулированный, необдуманный, предсказуемый о т-вет. Подобная бихевиористская схема «стимул-реакция» безотказно раб о-тает и в сфере торговли. Действия потребителя организуются как послед о-вательность ответов на разнообразные возбудители, такие как предпочт е-ния, потребности, решения. Самостоятельный акт индивида в целях ко н-кретного удовлетворения его потребностей замещается игрой в вопрос-ответ, где ответ вписывает индивида в коллективный ритуал потребления. Особенность этой игры з аключается в том, что «покупатель играет, отвечая на вопрос, который ник огда не является прямым, относящи мся к пользе объекта, а косвенным, отн осящимся к «игре» вариантов объекта» [4].

Проведенный выше анализ эксплуатируемых в рекламе мифо-архетипических сценариев позволяет автору определить этот ведущий и н-ститут «общества потребления» как наиболее последоват ельную, пропа-гандистскую форму констурирования ментальности потребителя, пагу б-ность воздействия которой на становящееся сознание индивида мног о-кратно усиливается из-за постоянного вуалирования ее под единственно верное руководство к действию.

Таким образом, становление и развитие свободной, целостной ли ч-ности, по глубокому убеждению автора, невозможно в рамках бесконе ч-

ного потребления поставляемых рекламной индустрией ложных ценностей жизни. По мнению автора, перевод потребительски-утилитарного отношения к жизни в осознанную творческую деятельность станет возможен только тогда, когда индивид начнет мыслить и действовать самостоятельно. Советский философ М. Мамардашвили справедливо считал, что личность проявляется в поступках. Он отмечает, что личностно действующий человек не зависит от каких-либо продиктованных социумом условностей. «Что выделяет личностно действующего человека или индивида? А вот то, что для его поведения нет никаких условных оснований. Оно безусловно. Я имею в виду условности, принятые в данной морали и праве, а как вы знаете, все системы морали по разбросу их географии, культур, времени и пространства весьма разнообразны, в данных правовых установлениях нет таких оснований. И мы интуитивно называем человека, который в каком-то смысле поступает не то чтобы вопреки всему, я не знаю, как эту мысль выразить, а "ни почему", "так"». Соответственно, поступать не так, как диктуют внешние обстоятельства, а поступать личностно может только «собранный» человек, для которого, например, рекламный призыв «Стиморола» «Лучше жевать, чем говорить!» будет абсолютно неактуален.

Литература.

1. Бодрийар, Ж. Система вещей [Текст] / Ж. Бодрийар ; пер. с фр. С. Зенкина. – М. : Рудомино, 1995. – 210 с.
2. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака [Текст] / Ж. Бодрийар ; пер. с фр. Д. Кралечкина ; 2-е изд., испр. и доп. – М. : Библион – Русская книга, 2004. – 304 с.
3. Бодрийар, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры [Текст] / Ж. Бодрийар ; пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. – М, 2006. – 269 с.
4. Уши машут ослом. Современное социальное программирование [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.matveychev.ru/.

Наталья Баранникова, Виталий Безрогов

ИМПЛАНТАЦИЯ ПАМЯТИ: ОБРАЗЫ ВОЙНЫ В РОССИЙСКИХ УЧЕБНИКАХ ДЛЯ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ [1]

Азбуки и буквари, выпущенные центральными и региональными издательствами с 1945 по 2008 год, присутствующие в школьной и домашней воспитательной практике, выступают пропагандистами или свидетелями официального отношения взрослого мира к памяти о Войне, руководителями не только детского, но и взрослого отношения к военному прошлому

[1] Работа поддержана грантами РГНФ 11-06-00275а и 13-06-00038а.

© Н. Баранникова, В. Безрогов

и к его образу в послевоенном политико-культурном дискурсе, дирижерами политики памяти.

Имплицитные идеи, заложенные в учебнике, можно попробовать выявить, если обратиться к таким учебникам, в которых материалы о войне помещаются, но в которых их наличие/отсутствие не является основной заботой составителей, – к азбукам, букварям, книгам для начального чтения. До начала 1990х гг. 9 Мая существовало в букварях и книгах для чтения в одном ряду с Октябрьской революцией, гражданской войной, «ленинскими датами», полетом Гагарина. В постсоветское время День Победы выступает уже главным, а нередко и единственным историческим событием, упомянутым в первой «официальной» школьной книге. И в советское, и в постсоветское время 9 Мая «опраздничивает» особый социальный опыт «мобилизации на подвиг», оправдывает Победой неудачи в мирной жизни, диктует проявление жертвенности по отношению к государству («наши предки выстояли, как же нам не выстоять?»).

Нами проанализированы азбуки и буквари, выпущенные центральными и региональными издательствами с 1945 по 2008 год. Эти учебники выступают проводниками и руководителями отношения к военному прошлому. При изучении указанного корпуса учебников визуальное или вербальное присутствие военной тематики маркировалось как «упоминание». Упоминания делились на «прямые», бесспорно связанные с темой Великой Отечественной войны, и «косвенные», вводящие милитаристическую тему вообще.

Наибольшее количество упоминаний о Войне содержат буквари первых послевоенных времен. Так, в стандартных «Букварях» С.П.Редозубова 1945–1946 гг. по 21 упоминанию военной темы, из которых по 8 можно отнести к прямым [29; 30]. Военизирован и букварь для школ сельской молодежи 1945 года этого же автора: 14 военных упоминаний, из которых 9 прямых [32]. Не все региональные издания следовали подобной парадигме. Например, ленинградский букварь Н.А.Костина на протяжении 1946–1948 гг. показывает стойкое отрицание военной тематики, недопущение ее в учебник. В этих букварях от 2 до 5 общих упоминаний, из которых иногда есть 1 прямое упоминание, а иногда (1948 г.) и нет [22–24].

Конец 1940-х гг. демонстрирует спад милитаристического духа. С.П.Редозубов в издании своего «Букваря» 1949 г. приводит только 4 общих упоминания, из которых лишь два впрямую указывают на Великую Отечественную [31]. Снижение частоты упоминаний военной темы становится более или менее повсеместным всего на несколько лет. Новая «кульминация» военной темы происходит в букварях и азбуках середины 1950-х гг. под воздействием скромно отмечавшейся, но все же первой

«круглой даты» дня Победы (9 Мая считалось государственным праздн иком в 1945–1947 гг., а потом стало вновь таковым лишь с 1965 г.). Буквари 1951–1954 гг. показывают постепенное возвращение военной тематики [9; 7; 33; 4; 37]. Один из наиболее «милитаризированных» изданий – «Букварь» А.И.Воскресенской 1955 года: 9 упоминаний, из них 2 прямых [8]. Конечно, эта цифра гораздо меньше показателей 1945 –1948 гг., но в отсутствии государственного праздника выглядит достаточно весомо на фоне значимо меньшего числа упоминаний войны в учебниках рубежа 1940х – 1950х гг. В этом же букваре возникает «лозунг-перевертыш» «Нам не нужна война», прикрывавший идеей миролюбия милитаризм.

1965-й год стал годом реанимации Праздника Победы и годом одного из самых мирных букварей после конца 1940х – начала 1950х гг. В одиннадцатом издании «Букваря» С.П.Редозубова мы видим лишь 2 упоминания о войне, из них 1 прямое. Идеологическая составляющая учебника нацелена на иные приоритеты (колхозный строй, работа на фабриках и т.п.) [34]. Конец 1960х и 1970х гг. вновь характерен повышением «военного градуса», нередко не за счет частоты упоминаний, но за счет большей длины приведенного в учебнике «военного текста». В букваре 1970-х всего 3 упоминания о войне, но одно из них представляет собой обширный (на целую страницу) рассказ о войне, впервые после 1945-1946 гг. помещенный в букварь[1].

Военная тема нарастает и в течение 1980-х гг. Ее пик – учебники 1984–1989 гг., в которых по 8–9 упоминаний о войне. В них впервые начинают звучать тема ветеранов, лозунг «Никто не забыт! Ничто не забыто!», образ «деда-ветерана» (для данных годов это обычно снайпер), тема обороны Новороссийска или Волгограда (впервые после текстов о Ленинграде в послевоенных учебниках), и т.п. [см.: 13; 14; 10].

С 1992 года начинается постепенно новая демилитаризация букварей. Количество упоминаний и длина текстов уменьшаются. Впервые в послевоенных букварях и азбуках перестают репрезентировать и легитимизировать милитаристические игры малышей. В учебнике 1991–1993 гг. мы не видим игр с танком либо в солдатики, вооруженного до зубов скачущего на коне мальчугана, военных игр на улице, сходных с милитаристическими играми в донацистских и нацистских германских букварях [11]. В послевоенных западногерманских, голландских, датских, норвежских, американских учебниках их уже нет, но в наших пособиях они сохранялись.

---

[1] О войне сыну-первокласснику рассказывает отец: о том, как он воевал, как был ранен. Для 1970-х гг. ветеран, имеющий семилетнего сына, все-таки, по-видимому, уже не частое явление. Но этот анахронизм совершенно не замечают авторы учебника [3, С. 94]. В том же учебнике отдельная страница уделена военному параду на Красной площади [3, С. 101].

Азбуки и буквари 1990х и начала 2000х содержат минимальное количество упоминаний о войне либо совсем обходятся без этой темы; чуть больше упоминаний встречается в региональных изданиях субъектов РФ, больше подверженных давлению «педагогической общественности» [1; 39; 21; 12; 196; 27]. Война получает шанс «уйти» из «золотого фонда» ценностей, на которых считается правильным воспитывать учащихся начальной школы.

Середина 2000-х гг. показывает «точку расхождения». Сложились два разных направления. Одно продолжает работать в рамках демилитаристской концепции. В его учебниках военной тематики нет либо ей уделено минимальное внимание [26; 5; 19]. Второе направление существует, по-видимому, с конца 1990х гг., получив «импульс 1995 года», воплотившийся в возобновлении военных парадов и других атрибутах. Оно «оживляет» в букваре тему войны, опирась на ее сохранение во многих региональных изданиях, вновь перенося ее в центральные [17; 38]. В азбуку возвращаются ветераны, уже не снайпер, но «дед-связист» и «дед-простой солдат». Дети снова изображены играющими в военные игры. Солдат 1941–1945 гг. показывают продолжателями дел средневековых дружинников и петровских гвардейцев. На фоне лозунгов типа «мир строит, а война разрушает» в перечень осваиваемых учеником первого класса слов возвращено понятие «герой войны» [15; 17; 19]. Возвращен в учебник и «город-герой, город-воин Волгоград» [18, С. 133].

Итак, можно, по-видимому, говорить о четырех пиках внимания в российской начальной школе к напоминанию о Войне с помощью школьного букваря: 1) 1945–1948 гг., период «живой памяти»; 2) около 1955 г., исход первого десятилетия; 3) третья четверть 1980-х гг., попытка оправдать и удержать советское настоящее с помощью прошлого; 4) середина 2000-х гг., «национализация» памяти о войне, официальное возвращение военной формы как признака патриота и гражданина, властное утверждение *победы* как символа величия нации и залога неизбежного и бесспорного прогресса в ее государственном строительстве. В Великой Победе многие продолжают и сейчас видеть символ и условие возрождения России как целого, источник сохранения приверженности «духовно-нравственной традиции», сохранения «духовного бремени ценностей», оправдания всех жертв [35, С. 335–336]. Интернациональный дискурс победы, объединяющий граждан всех воевавших государств, не приветствуется в учебниках [см.: 2]. И не случайно в феврале–мае 2009 года обсуждалось внесение в Государственную думу поправок к Уголовному кодексу

РФ, предусматривающих судебное преследование за отрицание «поб еды СССР в Великой Отечественной войне». [1]

Однако должна ли память о войне и победе довлеть над перв оклассниками? Не является ли такая система давления сама «искажением и фальсификацией истории»? «Есть много фактов и деталей, которые были бы забыты индивидом, если бы окружающие не сохраняли для него это воспоминание», – писал М.Хальбвакс [цит.по: 34, С. 40]. Мы изо всех сил сохраняем воспоминания о ненависти. Как, для кого и зачем? Тема знач имого праздника неизбежно воздействует на социальную память, опред еляющую иерархию ценностей нового поколения, в том числе и через ре гламентацию памятования «о законном насилии, о справедливо й, народной войне и о светлом будущем» [24, С. 399]. Одно дело мир взрослых, другое – мир детей. Включать ли в опыт раннего школьного детства тему победы в войне? Тему справедливого и оправданного убийства, неизбе жности личных жертв и ненависти к врагам? М ожет, пора освободить ро ссийских детей в начальной школе от «науки ненависти и победы» шест идесятипятилетней давности, показать им, что нормальный детский мир не вмещает в себя войну, что она для него нелегитимна? Что понятия «пр имирение», «покаяние» не ме нее важны в человеческой жизни, нежели «война» и «злоба»? Что ненависть и ее двоюродная сестра бескомпр омиссность – непродуктивны? Что «сильней любви», доброты, дружбы, прощения ненависть быть не может? Что война не есть «воспитательная ценность»? Социокул ьтурная драма истории помещает подчас миф и п олитику на одну и ту же чашу весов, оставляя на другой соразмерность ч еловеку его жизненного мира.

Литература.

1. [Аноним]. Азбука. Аз. Буки. Веди [Текст]. – М. : Лирус, 1994.
2. Re-Calling the Past – (Re)constructing the Past. Collective and Individual Memory of World War [Text] // Russia and Germany. – Javäskylä: Gummerus Printing, 2008.
3. Архангельская, Н. Букварь [Текст] / Н.Архангельская и др. ; изд. 14-е. – М. : Просвещение, 1979.
4. Бедняков, А.С. Букварь. Учебник русского языка для 1 класса горно-алтайских школ [Текст] / А.С.Бедняков, П.И.Чевалков. – Горно-Алтайск : Кн.изд-во, 1954.
5. Бетенькова, Н.М. Азбука. Учебник для 1 класса общеобразовательных учреждений. В 2х чч. [Текст] / Н.М.Бетенькова, В.Г.Горецкий, Д.С.Фо нин ; изд.3-е. – М. : Московские учебн ики-Ассоциация XXI век, 2006.
6. Волков, М.К. Азбука. Для 1 кл. чувашской школы [Текст] / М.К.Волков ; изд.5-е, перераб. – Чебоксары : Кн.изд-во, 2001.

[1] http://www.gazeta.ru/politics/2009/05/19_a_2988155.shtml?incut2; праздник Победы станови тся «нашим всем»: http://news.yandex.ru/yandsearch?content=quote&cl4url=kurskweb.ru%2Fnews%2Fnews_sm_2136.html.

7. Воскресенская, А.И. Букварь [Текст] / А.И.Воскресенская ; изд. 11-е. – М. : Учпедгиз, 1954.
8. Воскресенская, А.И. Букварь [Текст] / А.И.Воскресенская ; изд. 12-е. – М. : Учпедгиз, 1955.
9. Воскресенская, А.И. Букварь [Текст] / А.И.Воскресенская ; изд. 8-е. – М. : Учпедгиз, 1951.
10. Горецкий, В.Г. Азбука [Текст] / В.Г.Горецкий и др. – М. : Просвещение, 1989.
11. Горецкий, В.Г. Азбука. Учебник для 1 кл. 4-хлетней нач. шк. [Текст] / В.Г.Горецкий и др. ; изд. 8-е. – М. : Просвещение, 1993.
12. Горецкий, В.Г. Букварь [Текст] / В.Г.Горецкий и др. ; изд.18-е. – М. : Просвещение, 1998.
13. Горецкий, В.Г. Букварь [Текст] / В.Г.Горецкий и др. ; изд. 4-е. – М. : Просвещение, 1984.
14. Горецкий, В.Г. Букварь [Текст] / В.Г.Горецкий и др. ; изд. 7-е. – М. : Просвещение, 1987.
15. Горецкий, В.Г. Азбука. Учебник для 1 класса четырехлетней нач.школы [Текст] / В.Г.Горецкий, М.М.Халидов. – М. : Гном и Д, 2005.
16. Горецкий, В.Г. Русская азбука. Учебник для 1 класса [Текст] / В.Г.Горецкий,В.А.Кирюшкин, А.Ф.Шанько, В.Д.Берестов ; изд. 9 -е. – М. : Просвещение, 2006.
17. Дечули, К.Ф. Букварь для 1 класса ульчских школ [Текст] / К.Ф.Дечули, Л.И.Сем ; 3-е изд., дораб. – СПб. : филиал изд-ва «Просвещение», 2001.
18. Джежелей, О.Ф. Азбука в 2х частях. Ч.1 [Текст] / О.Ф.Джежелей ; изд. 5е-9е. – М. : Дрофа, 2008-2011.
19. Журова, Л.Е. Букварь. 1 класс. В 2х чч. [Текст] / Л.Е.Журова, А.О. Евдокимова. – М. : Вентана-Граф, 2008.
20. Климанова, Л.Ф. АБВГДейка. Азбука первоклассника в 2х чч. Ч.2. [Текст] / Л.Ф.Климанова, С.Г.Макеева. – М. : Просвещение, 2001.
21. Климанова, Л.Ф. АБВГДейка. Азбука первоклассника [Текст] / Л.Ф.Климанова, С.Г.Макеева. – М. : Просвещение, 1995.
22. Костин, Н.А. Букварь [Текст] / Н.А.Костин ; изд. 2-е, перераб. и доп. – Л. : Учпедгиз, 1947.
23. Костин, Н.А. Букварь [Текст] / Н.А.Костин ; изд. 3-е, перераб. и доп. – Л. : Учпедгиз, 1948.
24. Костин, Н.А. Букварь [Текст] / Н.А.Костин. – Л. : Учпедгиз, 1946.
25. Нарский, И.В. Конструирование мифа о гражданской войне и особенности коллективного забывания на Урале в 1917 – 1922 гг. [Текст] / И.В.Нарский // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии. – Челябинск, 2004.
26. Нечаева, Н.В. Азбука [Текст] / Н.В.Нечаева, К.С.Белорусец. – Самара: Федоров, 2007.
27. Нурмухаметова, А.Ж. Азбука. Уч-к для 1 кл. татарской школы [Текст] / А.Ж.Нурмухаметова и др. – Казань, 2002.
28. Панарин, А.С. Народ без элиты [Текст] / А.С.Панарин. – М., 2006.
29. Редозубов, С.П. Букварь для обучения неграмотных чтению и письму [Текст] / С.П.Редозубов. – М. : Учпедгиз, 1945.
30. Редозубов, С.П. Букварь для обучения чтению и письму [Текст] / С.П.Редозубов ; изд. 2-е. – М. : Учпедгиз, 1946.
31. Редозубов, С.П. Букварь для обучения чтению и письму [Текст] / С.П.Редозубов ;изд. 4-е, перераб. – М. : Учпедгиз, 1949.
32. Редозубов, С.П. Букварь для школ сельской молодежи [Текст] / С.П.Редозубов. – М. : Учпедгиз, 1945.
33. Редозубов, С.П. Букварь [Текст] / С.П.Редозубов ; изд. 7-е. – М. : Учпедгиз, 1952.
34. Редозубов, С.П. Букварь [Текст] / С.П.Редозубов и др. ; изд. 11-е. – М. : Учпедгиз, 1965.
35. Ровный, Б.И. Инструменты исследования коллективной памяти: возможности и искушения [Текст] / Б.И. Ровный // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии. – Челябинск, 2004.

36. Самойленко, В.В. Духовный потенциал Великой Победы и его значение в образовательном процессе современной России [Текст] / В.В.Самойленко // Социология образования. – 2007. – №4.
37. Сивко, Н.И. Букварь [Текст] / Н.И.Сивко ; изд. 10-е, испр. и доп. – Мн. : Учпедгиз БССР, 1954.
38. Терешкин, Н.И. М.В. Букварь для 1 класса хантыйский школ (сургутский диалект) [Текст] / Н.И.Терешкин, Е.Д.Кулинич, М.В.Венго ; 3-е изд., испр.и доп. – СПб. : филиал «Просвещения», 2002.
39. Эльконин, Д.Б. Букварь [Текст] / Д.Б.Эльконин ; изд. 2-е. – М. : Просвещение, 1994.

Виталий Безрогов, Галина Макаревич

ДРАМА «РЕАЛЬНОЙ УТОПИИ» В ИЛЛЮСТРАЦИЯХ УЧЕБНИКА 2000-Х ГОДОВ[1]

Учебник как система, последовательность, универсум текстов и визуальных образов отражает утопический идеал совершенной личности, сконструированный в рамках и усилиями конкретной цивилизации и эпохи. Отраженный социально-педагогический идеал, положенный на конкретный воспитательный процесс, выступает педагогической утопией, предлагаемой в качестве образовательного алгоритма по формированию и воспитанию усовершенствованных людей. Каждый учебный комплекс и учебник претендует на звание, если можно так выразиться, «инструмента по совершенствованию личности в процессе ее образования». Утопическое подчиняет практическое в этом своего рода пособии по воплощению образовательной утопии. Когда идеал, содержащийся в философско-педагогических трактатах, проходит цензуру власти/общества, он через школьные учебники становится «рекомендованным к употреблению». Учебник формулирует не столько преобразующий проект (хотя и его тоже), сколько поддерживающий и совершенствующий-в-развитии проект, но от этого он не становится менее утопическим. Материалом для конструирования идеала становится настоящее и прошлое, которые в неузнаваемом виде опрокидываются в будущее. Поэтому утопия учебника неизбежно не только проективна, но и консервативна в своей проективности.

Философия образования в модальности учебника пребывает в модусе небывалого прошлого для будущего. Конструируя идеальный проект в учебнике, его авторы обычно пытаются через само содержание преподаваемого предмета (особенно в учебниках для начальной школы) создать образ не столько уже существующего, сколько иного нравственно-

[1] Работа над статьей поддержана грантом РГНФ 11-06-00275а.
© В. Безрогов, Г. Макаревич

правового порядка, человека, свободного от реальных недостатков различных сфер повседневной, культурной, экономической, социальной, политической жизни. Степень соотношения реальности с воспитательным идеалом становится критерием «качественности» учебной книги. Учебник указывает возможные варианты, которые не могут, но должны встречаться в жизни, моделирует отношение к ним ребенка, предлагает ему стереотипы и нормативы, с помощью которых тот мог бы регулировать свою социальную и нравственную жизнь, переопределяя ее в миф из внематричного существования. Учебная книга есть инструмент по интериоризации идеального, инструмент, уже содержащий в себе программы собственного развертывания и использования. Мы имеем дело с «вживлением» квазиреального в человека, с рисунком на оконном стекле, сквозь которое ученик смотрит на мир (и на свое отражение). Стереть этот рисунок невозможно, равно как и не видеть его. В этом несознаваемая подчас сила социальных конструктов идеала в учебной литературе по сравнению с другими видами текстов, в которых они находят свое воплощение. Квазиреальная ситуация в учебнике (авторы определяют ситуации учебника как реальные для учеников) достаточно реальна по своим последствиям. Учебник переопределяет реальность, уничтожает ее ради нового поколения учеников. Взрослые через учебник стремятся определить желательные рамки поведения и мышления детей.

Из всего многообразия школьных учебников особенно интересны для визуально-семантического анализа книги для чтения. Во-первых, эти книги вводят маленького человека в регламентированный внесемейный мир, предлагают социально сконструированный идеал для его *надевания на себя* в качестве «одежд образованного человека» (соответственно, можно проследить, как образовательный идеал прежде чем стать феноменом экзистенциально-персоналистическим, проходит стадию конструирования в учебной и учебно-методической литературе). Во-вторых, книга для чтения, как мы сказали выше, представляет собой модель некоего нового мира, одновременно и реального, и утопичного (если выявить степень соотношения реального и утопичного, то можно, в свою очередь, детально реконструировать философско-мировоззренческие ориентиры авторов учебников).

В конце 1990-х годов политики и ученые, дидакты и учителя активно дискутировали о путях модернизации российского образования, были выдвинуты лозунги, призывающие перейти к плюралистичности мнений и педагогических концепций. Практики образования подхватили эти идеи. Так если в советский период существовала одна книга для чтения «Родная речь», которая позволяла конструировать идеологически выверенный об-

раз советского ребенка, то с переходом в новое постсоветское пространство ситуация кардинально изменилась: Федеральный перечень учебников 2000-х годов, рекомендованных (допущенных) Министерством образования РФ к использованию в образовательном процессе, включал 15-18 комплектов по чтению (в зависимости от конкретного учебного года). Новые образы учителей и учеников получили возможность выйти на свободу. Посмотрим, как ее поняли и реализовали в одном из случаев. Проанализируем визуальные образы «постсоветских учеников и учителей» в самом обычном учебнике, не новаторском, а, напротив, имеющего длинную историю пересоздания с 1970-х до 2000-х годов – в книге «Родная речь. 2 класс. Часть 1» (2003-2006; составители: Климанова Л.Ф., Горецкий В.Г., Голованова М.В.).

96,2 % девочек приходят в книгу для чтения не из текстов, то есть попадают в нее не для того, чтобы о них читали на уроках обучения родному языку, а для того, чтобы их рассматривали. Вероятно, составители книги 2000-х годов предполагали, что получить «наслаждение от картинки» намного легче, чем удовольствие от поиска связи изображения и напечатанного текста. Читателю восьми лет предлагаются следующие смыслы. 42,4% девочек с иллюстраций предстают как **любознательные ученицы**. 64 % из них внимательно слушают учителя[1], 32 % увлеченно читают[2] и 4% учениц дотошно исследуют природные закономерности[3]. Деятельность большинства девочек сосредоточена на общении с взрослым или с книгой. Девчачий мир либо строго ограничен школьными требованиями (на 5-ти типовых иллюстрациях «учитель с учениками» присутствуют всегда две ученицы и один ученик), либо состоит из книжных героев и событий. Он замкнут на достаточно небольшом пространстве классной комнаты или библиотеки. Из 22-х героинь-учениц лишь одна **девочка-«следопыт»** выходит из обжитых стен и попадает в открытое пространство. На поляне, куда она целенаправленно отправилась (о дальнем походе «на природу» свидетельствуют кепка с большим козырьком, внушительная лупа и рюкзак), есть растения и насекомые. Они изображены на щмуцтитуле к циклу текстов «О братьях наших меньших». Жест девочки, разглядывающей в лупу божью коровку, рассчитан на придирчивое восприятие современного чи-

[1] Илл. к вступительному слову раздела «Самое великое чудо на свете» (с.4), илл. к вступительным словам разделов «Устное народное творчество» (с.14), «Люблю природу русскую. Осень» (с.66), «О братьях наших меньших» (с.126), «Из детских журналов» (с.158), «Люблю природу русскую. Зима» (с.188).

[2] Щмуцтитул к разделу «Русские писатели», с. 83; илл. к разделу «Советуем почитать», с. 217, 219.

[3] Щмуцтитул к разделу «О братьях наших меньших», с.125.

тателя. В учебнике предыдущего десятилетия[1] блок произведений о животных открывали птицы и звери, представленные на обложках детских книг (М.Пришвин. Ребята и утята; Е.Чарушин. Волчишко). Дети присутствовали на иллюстрации рядом с ними или вовсе отсутствовали в кадре. Размер подобных иллюстраций составлял одну двадцатую часть страницы учебника, а изображения детей и животных были и вовсе микроскопическими (фигурки в 1,5-2 см высотой). В учебнике 2000-х годов ситуация резко изменилась: ребенок показан входящим в близкий контакт с малыми по размеру животными – насекомыми – и *укрупняющим* их изображение для того, чтобы изучить. Новая трактовка темы о братьях меньших отражает, как нам кажется, возможности современного читателя, имеющего в своем арсенале технику для микросъемки и беспрепятственно путешествующего по медиальному пространству, где малое может быть увеличено до гигантских размеров и наоборот. Интересно, что в современном учебнике изображение «ребенок и животные» получает собственную, отдельно выделенную страницу, не прикрепленную к конкретным произведениям внутри раздела «О братьях наших меньших». Эта страница одновременно служит заставкой для блока художественных текстов на заданную тему и репрезентирует детский мир, свободный как от школьной дидактики, так и от присутствия взрослых, одноклассников, друзей и подруг. Одинокая девочка-следопыт замыслена, по-видимому, как некий вполне самостоятельный субъект, реализующий свое хобби вне книг, телевизионных передач, компьютерных игр, даже вне школы. Значения естественности, самостоятельности, свободы подчеркнуты за счет прямого контакта ребенка с изучаемым объектом, без посредничества кино- и фототехники и благодаря присутствию парящих вокруг бабочек и стрекоз. Ребенок-девочка на природе ведет себя не как расшалившийся шалун, а как естествоиспытатель, наблюдающий за явлениями животного мира и не вмешивающийся в его жизнь. Ее исключают из ситуаций нанесения вреда животному миру. Нельзя того же сказать и о мальчиках: так на иллюстрации к рассказу М.М.Пришвина «Ребята и утята» изображены только мальчики, хотя в тексте ничего не сказано о половом составе издевающихся над утятами детей (с.134). Мальчикам в учебнике второго класса «дозволено» осваивать правила поведения, питания, да читать книги – самостоятельно или вместе с девочками. Другие формы исследовательской деятельности им как бы еще не показаны. Изображаемые на иллюстрациях мальчики бояться неизведанного, врут, борются с чужаками, играют в самолет, автомобиль и пароход, но при этом они ни разу не увлечены познанием мира, как девочка-следопыт.

[1] См. Голованова М.В. и др. Родная речь. В 3 кн. М., 1992-1994.

Самая многочисленная группа детей в учебнике – **статичные ученики и ученицы:** 14 таких учениц и 14 таких учеников мы видим только на иллюстрациях. В текстах прямых упоминаний о них нет. Обилие пассивных героев объясняется тем, что небольшая иллюстрация «учитель с ученик ами» помещена в начале шести разделов учеб ника из семи имеющихся в нем. Она выполняет функцию пиктограммы, и, вероятно, читателями XX I века, привыкшими к быстрой смене визуальных впечатлений, содерж ательно не прочитывается, выступает как знак «уличного», то бишь, учебно - школьного, движения. Данный регулярно повторяющийся образ напом инает о дидактичности самого процесса научения, формально ориентир ованного на диалог (текст каждого вступительного к разделу слова проп исан как беседа учителя с учеником) и в то же время сохраняющего бе з-апелляционный наз идательный посыл (см. илл.: поднятый вверх указ ательный палец учителя, стоящего за спинами изображенных учеников, – сигнал ученикам-читателям о беспрекословном подчинении)[1]. Косвенным подтверждением таких выводов о противоречивом присутствии в учебн ике диа- и монологизма становится статистика взрослых персонажей - мужчин, представленных в иллюстрациях учебного пособия. Среди бог атырей, военных, баронов, статных молодцев, стариков, крестьян, купцов, авторов текстов, число которых достигает в целом 46 человек, учитель появляется семь раз (что составляет 15 % от всех героев -мужчин)[2]. Он фигура значимая и в фикциональном, и в «реальном» мирах. Первый пример: п остраничная иллюстрация к рассказу Льва Толстого «Филипок»[3]. На ней изображены Филипок, **учитель-интеллигент**, ученики-сельчане. Преувел иченно вытянутая фигура учителя занимает весь левый край изображения, объединяя в единое целое не только детей, но и висящие на стене портр еты А.Пушкина и Н.Гоголя. Она репрезентирует литературную культуру в народной среде. Прим ер второй – вышеозначенная иллюстрация -заставка «учитель с учениками». В самом начале учебника на странице 4 помещена она выглядит так: «**старый учитель**» вручает ученице и ученику «родную речь»[4]. Далее этот же учитель присутствует в кадре еще пять раз[5] и доверяет читателю ключи к прочтению текстов почти всех разд елов учебника (заметим, что этот образ расходится с реальной практикой общеобразов а-

---

[1] Илл. к вступительному слову раздела «Самое великое чудо на свете» (с.4), Илл. к вступител ьным словам разделов «Устное народное творче ство» (с.14), «Люблю природу русскую. Осень» (с.66), «О братьях наших меньших» (с.126), «Из детских журналов» (с.158), «Люблю природу русскую. Зима» (с.188).

[2] См. предыдущую сноску.

[3] Толстой Л. Филипок, с. 114.

[4] Илл. к вступительному слову раздела «Само е великое чудо на свете», с.4.

[5] Теперь уже с двумя ученицами и одним учеником.

тельных школ, на контингент которых запланирован рассматриваемый учебник; в них приобщение ребенка к постижению грам оты осуществляют, как правило, женщины-учителя).

Если с точки зрения строгого канона учебной книги выделять не только типическое, но и необычное, стоит обратить особое внимание на **общительных ученика и ученицу**, которые нарисованы сидящими за па ртой в начале раздела «русские писатели» (с. 83). Дети изображены, одн ако, отнюдь не штудирующими «родную речь» или детские книжки, – как, вероятно, планировалось составителями и было указано в задании худо жнику – а использующими некую толстую книгу (скорее всего, при ключенческую: на заднем плане дан парусник; строки в ней показаны с помощью пунктира, иллюстраций нет) в качестве повода для жгуче интересного о бщения друг с другом. В числе 28-ми примерных учениц и учеников эта п ара читателей ведет себя совсем не так, как остальные дети. На шмуцтитуле к указанному разделу девочка и мальчик замерли над книгой. При этом девочка исподлобья разгл ядывает мальчика и строит ему глазки. Мальчик, в свою очередь, хоть и «т ычет в книгу пальчик», искоса разглядывает руку девочки, лежащую на фолианте с закладками. Прежде чем маленькие ч итатели учебника прочтут произведения русских писателей, они «примерят на себе» опыт своих рисованных «друзей», успевающих неформально п ообщаться в формализованной обстановке. Кроме читающих детей на шмуцтитуле также нарисованы книжная полки и картина с парусником (именно на их фоне происходит контакт юных читателей друг с другом). У этих изображений нет четкой, однолинейно заданной семантики. Офор мленное ими пространство может быть и строгой классной комн атой, и уютным библиотечным уголком, и тихим домашним кулуаром. Ориент ируясь на подобный веер интерпретаций, постараемся вычленить смысл о вое ядро всего представленного на шмуцтитуле визуального образа. Его можно прочитать примерно так: слегка раскрепощенно е поведение детей, их склоненные друг к другу фигуры, простые одежды (не школьная форма) и картина парусника в открытом море показывают, как протекает процесс «одомашнивания» серьезной учебной литературы и самого процесса об учения. Игра смыслов в системе з начений «серьезный учебный мир – игровой детский мир» используется современной учебной книгой для прио бретения в глазах ребенка статуса «свойкости», для получения возможности перейти из школьного пространства обратно в мир детства. Проблема гр аниц школьного и (в)нешкольного, активно обсуждаемая в педагогической культуре 2000-х гг., нашла таким образом себе место и в учебнике. Самым большим авторитетом в нем являются не столько русские писатели, скол ь-

ко дети, которые вольны в их мир войти и сообща к нему при общиться или остаться на его пороге и изобрести свой собственный мир приключений.

Мы помним, что в визуальном ряду учебника для 2-го класса представлено 52 девочки. Мальчиков в нем – 75; чуть более четверти от этого количества – 19 человек – являются персонажами произведений русских авторов (89,5% от 19-ти) и текстов устного народного творчества (10,5 %). 18,6% всех мальчиков показаны учащимися в школе. В роли « **очень правильных учеников»** они радостно[1] или удивленно[2] внимают тому, что говорит учитель, самостоятельных поисков и открытий совершенно не ведут (в отличие от девочки с увеличительным стеклом). Это однотонный психоэмоциональный рисунок и физическая скованность присущи исключительно мальчикам-ученикам. На других «детских площадках» (двор, улица, поле, поляна) мальчики ведут себя намного раскрепощеннее.

Итак, мы увидели, как социально сконструированный идеал «постсоветских учеников и учителей» опирается на жизнь, переозначивает ее, запечатлевает новый проект в иллюстрации и предлагает его публике. В системе современного образования поставлена задача предъявлять образовательный идеал уже в начальной школе. Известного рода «прозрачность» такого предъявления делает возможным а) исследовать сущностную сторону общественных идеалов, направления их трансформации (возможные усредненные вектора этих направлений) в постсоветском обществе; б) проследить динамику и структуру современных представлений о детстве и ребенке; и в итоге: в) увидеть сложную игру человеческих ожиданий и стандартов политической социализации. Более того – учебная книга по чтению демонстрирует уже и власть этой игры, открыто не вполне сформулированной, красноречивым мимом присутствующей в книге. Власть данной книги проистекает прежде всего из ее распространения – в сумках и пакетах путешествует она из книжных магазинов через родительские руки к детям как представитель школы, официальной культуры и государства, в ранцах и портфелях путешествует она из школы вновь в семью, обросшая заданиями и ученическими «граффити» как своего рода реакцией на ее авторитаризм. Это книга культурного горизонта, как его предлагает детям и их родителям национальная доктрина образования. Через семейный круг учебная книга выплескивается и на более широкие социальные группы в виде дворовых, родственных или иных социумов. Лежащая в ее основе «новая» философия «девочки-следопыта» и «прежняя» философия «всегда примерного ученика» через *власть учебника* разыгрывают собственную игру перед многочисленными группами зрителей.

---

[1] На иллюстрации «Учитель с учениками», что дана в учебнике шесть раз.

[2] Толстой Л. Филипок, с. 114.

Наталия Белякова

ВНЕ ПОЛИТИКИ: МЕТАМОРФОЗЫ ПУТЕШЕСТВИЙ ГЛАЗАМИ А.И. ГЕРЦЕНА

Отмечавшееся в 2012 году 200-летие со дня рождения А.И. Герцена стало поводом для нового витка изучения наследия блестящего российского публициста, литератора и философа XIX века. На протяжении долгого времени его труды изучались прежде всего в контексте политической истории. Действительно, деятельность Герцена как издателя, его анализ исторического развития России, оценку революционных событий конца 1840-х годов в Европе трудно переоценить. Вместе с тем работы Герцена содержат богатейший материал по социальной истории, позволяют реконструировать явления повседневной жизни европейцев.

Герцен оставил глубокие оценки не только современной ему бурной политической жизни, но зафиксировал также общественные процессы, мало связанные собственно с политическим. Исследователь, рассматривающий произведения Герцена с точки зрения феноменологии повседневности, не просто имеет дело с благодатным фактическим материалом. Передача личных наблюдений не останавливается у Герцена на уровне трансляции занимательного опыта; даже мимолетные впечатления служат автору поводом для размышления над закономерностью, обусловленностью увиденного. На каждое новое впечатление он пытается взглянуть обобщенно, увидеть в нем типическое, уловить характерное для своей эпохи. Интерпретированное таким образом, насыщенное аналитикой личное мимолетное включалось Герценом в описываемую им панораму окружающей действительности. В этом смысле все случайности в его публицистике неслучайны, а описания отличает аналитический характер. Великолепный публицист ни на секунду не злоупотреблял читательским вниманием: все личные впечатления, отобранные Герценом для включения в свои автобиографические произведения, несут глубокую содержательную, идейную нагрузку. Сам их отбор показателен.

Одним из сюжетов, к которому Герцен обращался на основании личного опыта и опыта своего окружения, стали метаморфозы культуры путешествий. Искандер стал свидетелем и одним из первых интерпретаторов феномена зарождения туризма в его современном понимании. Этот процесс происходил на фоне упадка традиции европейских образовательных турне, наиболее полным выражением которой на протяжении двух столетий был британский Grand tour.

© Н. Белякова

Как и многие его современники, Герцен не питал иллюзий относительно возможности получить полноценное образование в ходе путешествия. Образовательная ценность Grand tour (в который состоятельные британские семьи по привычке еще отправляли отпрысков) вызывала скепсис на всем протяжении существования этого явления, а к середине XIX века лимит доверия был исчерпан окончательно. Примеры практической реализации педагогических путешествий, целесообразность которых некогда отстаивали Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо и другие идеологи Просвещения, Герцен излагает обобщенно. Сумма его дорожных впечатлений позволяет в середине 1850-х годов нарисовать типический портрет молодого англичанина on tour. Это период «бесплодных поездок в Калабрию или Квито, на юг, на север – по дороге лошади, собаки, скачки, глупые обеды» [2, С. 139].

Десятилетие спустя, в 1866 году Герцен с уверенностью опытного путешественника обрисовывал узнаваемые туристические типажи «немца», «француза» и «англичанина». Образ англичанина – неутомимого вояжера, складывавшийся на протяжении всего XIX столетия и обретший в глазах россиян к тому времени жесткость стереотипа [6, 7], в изложении Герцена наращивает необходимый объем и фактурность.

В частности, одно из наблюдений касается Лозанны, в которой англичанам (раньше других европейцев получивших туристический опыт) уже не комфортно чувствовать себя «посторонними» – «туристами» (для Герцена эти понятия совпадают). Внимательный публицист замечает, как настойчиво англичане стремятся примкнуть к числу ее «аборигенов», «стоя в ней дома и виллы» – при том, что город англичане давно для себя открыли: «раз после смерти Кромвеля, раз при жизни Гиббона» [5, С. 350]. В первом случае автор имеет в виду эмиграцию пуритан после реставрации в 1660 году монархии Стюартов (большая часть отправилась в Новый Свет, но отток был и в Швейцарию; в числе фигур монумента Реформации, установленном в Женеве в 1917 году, есть и фигура скульптура Кромвеля). Второе «открытие» Лозанны англичанами Герцен связывает со знаменитым историком Эдуардом Гиббоном, который провел в Лозанне пять лет после Оксфорда и последние четырнадцать лет жизни, завершив там свой главный труд – «Историю упадка и разрушения Римской империи». Гиббон был похоронен в Лозанне в 1794 году, а благодаря публикации его «Мемуаров», где Швейцарии уделено значительное место, паломничество англичан в кантоны приобрело новый импульс. «Мемуары» были хорошо известны в России – в частности, они были в библиотеке А.С. Пушкина [8, С. 484].

Путешествующий англичанин пытается осесть в Европе всерьез и надолго, не так рьяно, как прежде, противопоставляя себя ей. Мировые по-

зиции Британии столь безоговорочно и красноречиво сильны, что у подданных королевы пропадает потребность в ура-патриотизме (успевшую превратиться в фирменную черту британских вояжеров). Именно эту новую тенденцию в настроениях путешествующих британцев подмечает Герцен. Хотя на своей территории, отмечает он, британский снобизм по-прежнему незыблем: «Англичане в своих сношениях с иностранцами такие же капризники, как и во всем другом; они бросаются на приезжего как на комедианта или акробата, не дают ему покоя, но едва скрывают чувство своего превосходства и даже некоторого отвращения к нему» [4, С. 27].

В XIX веке в процесс развития туризма активно включились и соотечественники Герцена. Автор оставил меткие описания россиян, которые оккупировали швейцарские города, «от Вевея до Вето все застроили подмосковными и в них выселились из России целые дворянские семьи, исхудалые от несчастия 19 февраля 1961 года» [5, С. 350]. Герценовское описание типических черт путешествующего соотечественника звучит весьма современно – стереотипы поведения устойчивы. «Узнавать русских все так же легко, как и прежде», – отмечал Герцен в конце 1860-х. Он сообщает о контингенте русских, которых «везде много, особенного в хороших отелях»: это «министры и тузы, генералы всех оружий … сановники». «Русские говорят громко там, где другие говорят тихо, и совсем не говорят там, где другие говорят громко. Они смеются вслух и рассказывают шепотом смешные вещи; они скоро знакомятся с гарсонами и туго – с соседями».

Проводит автор прямое сравнение между путешественниками опытными и теми, кто недавно активно включился в индустрию туризма – англичанами и россиянами. Первых, по наблюдению Герцена, интересует маршрут и достопримечательности, вторых – статус отеля и попутчики как способ подтверждения личного статуса [5, С. 354–355].

Неудивительно, что симпатии Герцена по большей части на стороне вояжирующих англичан – личные путевые впечатления заставляют его говорить о них с «улыбкой совершенно беззлобной» [5, С. 349]. Описания путешествующих англичан соответствуют его отношению к приютившей его стране в целом. Рассуждения Герцена об Англии вполне свободны от англофильства и равноудалены и от славянофильского неприятия цитадели делового мира. Согласимся с философом и литературоведом И. Берлином, отметившим, что «интересные места из «Былого и дум», где он сравнивает французов и англичан или англичан и немцев, демонстрируют его тонкое и проницательное понимание национальных особенностей англичан […]. Суждения Герцена об англичанах, всегда умные, а иногда и проникновенные, довольно сдержанны и напоминают традиционные представления о них» [1, С. 13].

Говоря об отражении явления туризма в творчестве Герцена, нельзя не отметить, что поводом для обращения Герцена к теме путешествий наряду с личными впечатлениями служило смысление опыта членов его семьи. Показательно, что на страницах «Былого и дум», тема туризма впервые поднимается применительно к И.А. Яковлеву.

Отец Герцена, получивший домашнее воспитание и недолго прослуживший в Измайловском полку, по выходу в отставку отправился в десятилетнее турне по Европе. Сын характеризует это путешествие (обстоятельства которого обусловили его рождение) однозначно: Иван Алексеевич уехал в чужие края «туристом» и «прожил, скитаясь из страны в страну» [3, С. 94]. Путешествие вполне укладывалось в образовательную парадигму русского дворянства XVIII века: «Когда он воспитывался, европейская цивилизация была еще так нова в России, что быть образованным означало быть наименее русским» [2, С. 86]. Образовательной ценности турне Яковлева не имело; Герцен, подробно описывая привычки, склад характера и круг интересов отца, проводит прямую связь с бессистемным образованием родителя.

Детально выписывая родительский образ в первой части автобиографической эпопеи, Герцен рисует типаж образовательного пути российского дворянина (типическое домашнее воспитание французскими гувернерами сменяется пребыванием за границей). Лидия Чуковская отмечала: «Сила герценовских зарисовок, подробных ли, беглых ли, в том, что, как бы ни был индивидуализирован облик его персонажей, каждый штрих подчинен социальной характеристике. […] Очерчивая образ человека, Герцен тем же движением карандаша чертил и образ эпохи, времени» [9, С. 57]. Очерчивая вехи отцовской биографии, в том числе его путешествия, Герцен выносит вердикт его поколению: «Иностранцы дома, иностранцы в чужих краях, праздные зрители, испорченные для России западными предрассудками, для Запада – русскими привычками» [2, С. 85].

Надо сказать, что в ближайшем окружении Герцена были и положительные примеры пребывания за границей. В частности, он описывает опыт своего двоюродного брата Д.П. Голохвастова, который после домашнего французского образования (оказавшегося удачным – гувернер Маршаль потом учил и самого Герцена) уехал «в Париж и Лондон глядеть Европу» и осмотрел ее «правильно». Под этим Герцен понимает образовательную насыщенность турне: к блестящему знанию французского Дмитрий Павлович присовокупил владение английским. Далее Герцен с иронией описывает и развитие популярного англоманского сюжета: Голохвастов возвратился «вооруженным планами девонширских ферм и корнвельского конного завода в сопровождении английского берейтора» [3, С. 480–483].

Несмотря на скептическую оценку предпринятых попыток перенести ан г-лийский опыт в родное имение и отсут ствие симпатии к родственнику в целом, Герцен признает заслуженную успешность сделанной им карьеры. Неслучайно свое восхождение по служебной лестнице Дмитрий Павлович начал с места в коллегии иностранных дел.

Энциклопедия европейской жизни – справедливая характеристика «Былого и дум». Уникальность главного труда Герцена в том, что европе й-ские наблюдения служили автору материалом для анализа российской действительности и основанием для прогнозов ее развития. Эта же нера з-рывная связка присутствует и в интерпр етации феномена путешествий, претерпевавшего в середине XIX столетия стремительные метаморфозы. Вне политики, но в контексте бурной социальной истории – так Герцен преподносит читателю «туристические» сюжеты. Они выступают важным элементом многомерного портрета – среза современной Искандеру эпохи.

Литература.

1. Берлин, И. Александр Герцен и его мемуары [Текст] / И.Берлин // Вопросы литературы. – 2000. – № 2.
2. Герцен, А.И. Былое и думы. Ч. 1. [Текст] / А.И.Герцен. – М., 1969.
3. Герцен, А.И. Былое и думы. Ч. 4. [Текст] / А.И.Герцен. – М., 1969.
4. Герцен, А.И. Былое и думы. Ч. 6. [Текст] / А.И.Герцен. – М., 1969.
5. Герцен, А.И. Былое и думы. Ч. 8. [Текст] / А.И.Герцен. – М., 1969.
6. Ерофеев, Н.А. Туманный Альбион. Англия и англичане глазами русских.1825 – 1853 [Текст] / Н.А.Ерофеев. – М., 1982;
7. Орлов, А.А. «Теперь я вижу англичан вблизи...». Британия и британцы в пре дставлениях россиян о мире и о себе (вторая половина XVIII – первая половина XIX вв.) [Текст] / А.А.Орлов. – М., 2008.
8. Томашевский? Б.В. Белкин и Гиббон [Текст] / Б.В.Томашевский // Пушкин: Временник Пушкинской комиссии. – М.; Л., 1939. — [Вып.] 4/5. – 484 с.
9. Чуковская, Л.К. «Былое и думы» Герцена [Текст] / Л.К.Чуковская. – М., 1966.

Евгений Бессонов

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИИ

Одним из серьёзных социокультурных процессов современного о б-щества является процесс, который в XVIII веке известный германский пр о-светитель И.Г. Гердер назвал политической культурой [2]. Есть все основ а-ния утверждать, что только политически кул ьтурный человек сегодня сп о-собен адекватно оценить происходящее и осознанно участвовать в тран с-

© Е. Бессонов

ляции определённых культурных ценностей. В данном случае ценностей Русской культуры. Кратко напомним, что дальнейшая, считающаяся сегодня классической интерпретацией этого социокультурного явления, представлена в работах американских политологов Г. Алмонду, С. Вербы и др. [6].

Используя функциональный подход в концепции политической культуры, американские политологи XX века показали политическую культуру как психологическое явление, свойственное человеческому обществу и проявляющееся по-разному в зависимости от оснований, являющихся определённой движущей силой. Такими основаниями, по их мнению, являлись знания, чувства, ценности, идеологии и т.п. Исходя из их доминирования, учёные выделили такие типы политической культуры как патриархальный, подданнический и культуру участия. На сегодняшний день данные трактовки, являясь классическими, входят в учебники и учебные пособия по данной проблематике.

Следует также обратить внимание, что сегодня в научном мире активно исследуется проблема политической культуры. Остановимся на некоторых аспектах современных научных исследованиях в этой области. Доктор философских наук Вадим Николаевич Гончаров в своей статье «Политическая культура общества: социально-философский анализ» определяет разные проявления политической культуры, основываясь на её различных основаниях. Например, он пишет, что политическая культура представляет собой обширную сферу всей культуры человечества, непосредственно связанную с политикой. Она выражается в достигнутом качестве и направленности политической жизни общества, в характере политического развития, политической деятельности людей, функционирования политических институтов, доминирующих политических ценностей и образцов поведения. Результат и мера политической культуры – политический человек, качество политической жизни общества в целом [3, С. 67]. На мой взгляд, интерес вызывает такое словосочетание как «мера политической культуры». Автор в данном случае, как представляется, делает акцент на определённом диапазоне социокультурного развития человека, которое определяет качество его политической жизни, качество достижения определённых интересов в обществе. Мера политической культуры определяет качество политической жизни. Если развить именно эту мысль и помнить, что политика – это множество интересов, то достижению своих интересов в общественной жизни человек обязан определённому уровню политической грамотности в определённой политической системе и конкретном типе культуры общества. Следовательно, повышение качества жизни непосредственно зависит от политической культуры человека. Это, на самом

деле, означает очень многое. Например, то, что необходимо повышать знания о политических и социальных процессах, учить людей ориентироваться в политическом пространстве, понимать жизненный смысл социокультурных трансформаций, происходящих в современном обществе. Отсюда следует вопрос: насколько теории, составляющие основу представления о политической культуре, и характеризующие политическую систему западного общества второй половины XX века актуальны сегодня и могут считаться классическими? То есть, как минимум являться некой базой для построения других теоретических выкладок.

Кроме этого, Н.В. Гончаров соотносит политическую культуру и правовую культуру, показывая их взаимосвязь. В качестве выводов он пишет: «Со сменой приоритетов в общественном развитии, обусловленной выдвижением на первый план иных социальных интересов, доминирующая политическая культура претерпевает определенные изменения, которые, однако, не происходят быстро и автоматически, поскольку в данном случае затрагиваются глубоко укоренившиеся политические стереотипы. Между политической культурой и политической системой общества существует тесная взаимосвязь. Стереотипы политического поведения в той или иной степени проявляются в деятельности политических институтов. В целом институциональная структура политической системы закрепляет сложившиеся формы политических отношений, выступая основой политико-культурного развития общества» [3, С. 68]. Действительно, вопрос политических стереотипов является одним из ключевых в формировании политического мировоззрения современного человека. Например, мало кто из обычных граждан способен осмыслить все уровни функционирования политической системы общества, основываясь на современных научных исследованиях. Принимая те или иные политические решения, выстраивая пути достижения тех или иных интересов, он, как правило, опирается на уже сформированную в XX столетии систему стереотипов функционирования политической жизни общества. Но в современной науке всё чаще звучат идеи, например, о надгосударственных системах управления, системах цивилизационного уровня. Как считает современный петербургский философ И.В. Солонько «[…] существование той или иной цивилизации в истории человечества связано в значительной степени с таким фактором как наличие цивилизационного уровня социального управления, т.е. – концептуальной власти, создавшей свою цивилизацию и государственность как инструмент этой цивилизации» [5, С. 85]. Это, по сути, означает, что в современном мире нельзя при принятии политических решений не учитывать уровни надгосударственного социального управления. Гражданин любого государства помимо знаний о политической системы государства

обязан владеть информацией о политической системе цивилизации, в жизнедеятельность которой включено его общество. Он должен владеть знаниями о глобальной политике. Причём информацией, содержание которой объективно верно отражает действительность.

Отметим, что изучение данной темы характерно и для молодых учёных. На Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных "Ломоносов-2009" на обсуждение выносился доклад молодого ученого из Волгоградской академии государственной службы Е.С. Арефьева. В нём он попытался определить перспективы гражданской политической культуры в России, вскрыть её проблемные места. Е.С. Арефьев считает, что имеется два возможных пути развития: либо переложить все функции по формированию гражданской политической культуры на образовательные учреждения, что сейчас, по сути, и происходит; либо в серьез, на государственном уровне заниматься поддержкой семьи и добровольных ассоциаций с подключением СМИ и существенным увеличением финансирования. Еще одним вариантом он считает вариант, когда второй путь берется за основу, а функции политической социализации и формирования гражданской политической культуры разделяются между семьей, системой образования и добровольными ассоциациями, и такой вариант, по его мнению, является наиболее эффективным [1]. Примечательно здесь то, что автор вышеупомянутой статьи исследует способы формирования политической культуры, механизмы её становления среди гражданского общества, но он не акцентирует внимания, да и вообще не упоминает, что необходимо формировать в современном гражданине, чтобы он стал политически культурным. А это является одним из основных положений в теоретизировании данного вопроса современной социально-философской мысли. Что следует развивать в человеке, чтобы он правильно вытраивал алгоритм действий по достижению определённых целей?

Как пишет в своём диссертационном исследовании «Структура политической культуры и проявление ее компонентов в социально-политической жизни современной России» Г.Д. Ишманова, «существует закономерность проявления гражданами большего оптимизма в отношении собственной жизни по сравнению с ситуацией в обществе в целом, а также зависимость между оценкой собственного благополучия и общим социально-экономическим, политическим положением в стране […]; установлено, что уровень реального участия граждан в протестных акциях значительно ниже уровня демонстративно заявленных намерений относительно такого участия» [4]. По сути, это означает, что интуитивно наши граждане понимают – участие в митингах протеста и прочих подобных мероприятиях не приведёт к решению социальных проблем, которые носят,

по всей видимости, системный характер. Следовательно, можно предположить иные механизмы улучшения качества жизни общества, кроме как участие в демонстрациях, митингах протеста и прочего, что не только не изменяет жизнь к лучшему, но еще и может привести к череде экономических, социальных, управленческих кризисов.

Большинство представителей нашего гражданского общества это понимает, и понимает именно на уровне интуитивного предчувствия. Если вспомнить слова вышеупомянутого учёного о мере политической культуры, которая определяет качество политической жизни, то возможно пора переходить на совершенно иной уровень формирования политической культуры, характерный для XXI века, и включающий в себя понимание гражданским обществом всех механизмов политического управления как государственного, так и цивилизационного уровня. Понимание механизмов осуществления внутренней и внешней политики государства, и механизмов ведения глобальной политики государством или цивилизацией.

Конечно, за формирование политически культурного члена общества во все времена отвечают основные социальные институты. В этом заключается институциональная основа политической культуры. К таким социальным институтам в наше время относятся: институт семьи, институт образования, институт государственного управления. Причем, в нашей стране, приоритетным видится институт государственного управления, так как именно он определяет государственную политику, от которой сегодня отталкиваются современные образовательные учреждения нашей страны, а также именно он является ведущим в формировании ценностной базы системы воспитания молодёжи и подрастающего поколения. То есть, государство определяет систему воспитания, в которую включены российские семьи. У кого-то могут возникнуть возражения по данному тезису. Они могут включать в себя замечания по поводу существования институтов гражданского общества: общественных объединений, организаций. Но такие замечания представляются сегодня неактуальными. Социальные институты гражданского общества сами попадают под влияние государственной или надгосударственной политики и не являются самостоятельными системными единицами, не находятся в режиме самоуправления. Они являются подчиненными определённой воли тех, кто может ими управлять с различных уровней вплоть до цивилизационного. А, следовательно, они могут решать задачи, не входящие в задачи государственного управления на данном этапе развития общества.

В качестве выводов отметим, что фактором осознанного участия граждан нашей страны и соотечественников за рубежом выступает политическая культура, как общества, так и личности. Её соответствие реально

происходящим процессам в общественной жизни играет ключевую роль в понимании значения личности в сохранении и трансляции культурного наследия.

Литература.

1. Арефьев, Е.С. Политическая культура российского общества и перспективы гражданской политической культуры в России [Электронный ресурс] / Е.С.Арефьев // Материалы Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных "Ломоносов-2009". Секция «Политические науки». – Режим доступа: http://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_20-09/htm/17.pdf.htm.
2. Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества [Текст] / И. Г.Гердер. – М. : Наука, 1977. – 704 с.
3. Гончаров В.Н. Политическая культура общества: социально-философский анализ [Текст] / В.Н.Гончаров // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 1(7). – С. 67. – С. 67–69.
4. Ишманова, Г.Д. Структура политической культуры и проявление ее компонентов в социально-политической жизни современной России : автореф. дисс. ... канд. пол. наук : 23.00.02 [Текст] / Г.Д.Ишманова. – Уфа, 2007.
5. Солонько, И.В. Феномен концептуальной власти: социально-философский анализ. Монография [Текст] / И.В.Солонько. – СПб. : СПбГАУ, 2010. – 202 с.
6. Almond, Gabriel A. Comparative Political Systems [Text] / Gabriel A. Almond // The Journal of Politics. – 1956. – Vol 18: 391. – 409 p.

Людмила Болотова

РАЗВИТИЕ МЕНТАЛЬНОСТИ В ПЕРИОД ПОСТРОЕНИЯ ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ ОБЩНОСТИ

Построению нового суперэтноса посвящён интеграционный проект В.В.Путина и его слова: «Уверенность в том, что мы сможем обеспечить развитие поликультурной общности, опирается на нашу культуру, историю, тип идентичности [...]. В нашей идентичности другой культурный код»[4].

Цифровое видение культурно-исторического кода [3] и «СД-модель Л. Болотовой» [1] способствуют формированию «соборной» ментальности, как мировоззрения, скрепляющего нацию в сегодняшний момент времени, исторический вызов которого состоит в том, что эффективно работают факторы, вносящие ассиметрию в духовную структуру нашего социума.

Когда реальный социум отстаёт от темпов, заданных требованиями духовной эволюции, многие духовно-нравственные программы – стереотипы поведения личностей – выходят за рамки существующей цивилизационной модели – так формируется некий потенциал разрыва.

В современной России не отлажен механизм процесса духовной эволюции. Следование передовым технологиям лидерства [5], согласно

© Л. Болотова

которым каждая из социальных структур должна определить свой уровень в иерархии духовно-нравственных ценностей и размер группы, за которую берёт ответственность (семья, бизнес-структура, партия, территория, общество, страна, цивилизация) позволит избежать смешивания темпом иров.

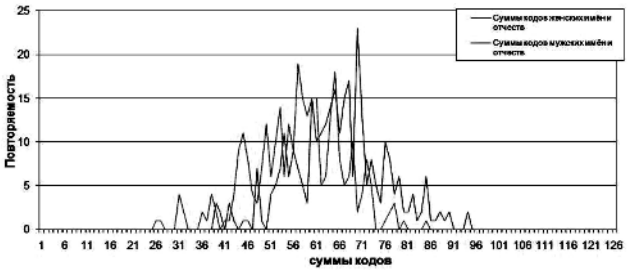


Рис.1. Исследование реальной базы данных.

Асимметрия проявляется через сужение диапазона культурно-исторических кодов на графике реального спектра стереотипов поведения россиян (рис.1). В «идеале» – «СД-модели Л.Болотовой» содержит 118 пунктов. Сужение спектра стереотипов поведения представителей этноса является признаком «затухания» этноса [2].

Асимметрия наблюдается и как смещение точки сборки социума (рис.1) вправо. (В «СД-модели Л.Болотовой» пересечение мужских и женских структур происходит в точке 59). Такое расположение по законам синергетики является признаком того, что мужская и женская структуры «вытесняют» (поглощают) друг друга. А наше общество удаляется от идеала. От Любви. От Доверительности.

Асимметрия ведёт к дискомфорту каждого, и в одиночку проблемы не решить. Любовь – как среда обитания всех – может быть выстроена общими усилиями. При создании топологически правильной организации из более простых структур возможен выход на новый, более высокий уровень иерархической организации, к сверхорганизации. Осознанное стремление наших сограждан к Любви и Доверительности может стать мощным фактором к развитию новой ментальности.

Социальные процессы объективны, а зачатки будущего есть в настоящем. На графике (рис.1) 10% мужчин имеют программы, определяемые кодами 70 – «построение государственности на основе основополагающих принципов эволюции человека и общества» и 77 – «самопознание человечества».

«Формирование нового этноса всегда зачинается одной особенностью: непреоборимым внутренним стремлением небольшого числа людей к крайне активной целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения (этнического или природного)» [2, С. 149].

Стремящаяся к равновесию реальная самонастраивающаяся энерго-информационная структура выбрасывает из себя (в темпомир более высокого порядка) пассионариев, призванных изменить среду обитания всех.

Жёсткие программы-предназначения передовых пассионариев активизируются в момент, когда определены цели развития всего макроорганизма нового российского этноса.

«Нам необходима стратегия национальной политики, основанная на гражданском патриотизме» [4].

Сегодня формируется новая форма гражданского патриотизма: следующий своему жизненному предназначению пассионарий активно строит новую духовную структуру гармоничного российского этноса.

Объединение в новой ментальности, в духе выдвигает задачу эволюционного развития поликультурной общности. Решение этой задачи придаст структуре нового российского этноса динамику развития и опыт вхождения в новые темпомиры.

Для этого новые патриоты России призваны к освоению новых духовно-нравственных программ.

Определённые культурно-историческими кодами духовно-нравственные задачи не имеют ограничений по сложности. Задача определения нового «горизонта событий», как перспективы развития структуры нового российского этноса может быть решена через системный подход к исследованиям Ноосферного уровня.

Определение перспектив и развитие «соборной» ментальности будет способствовать тому, что произойдёт высвобождение некоторого потенциала жизненной энергии за счёт ухода от необходимости решения каждым индивидуумом в отдельности задач дуальности каждого дня.

Эффекты синергии будут достигаться каждый раз в моменты объединения в социальные группы личностей-носителей духовно-нравственных программ темпомира более высокого уровня иерархии жизни.

Так вся приведённая к симметрии социальная структура нового российского суперэтноса ступенька за ступенькой будет входить в темпомир более высокого порядка.

Литература.

1. Болотова, Л.В. Законы славянской Ноосферы [Текст] /Л.В.Болотова. – Тверь : Фактор, 2010. – 20 с.

2. Гумилёв, Л.Н. Этнос и категория времени [Текст] /Л.Н. Гумилёв //Доклады Географического общества СССР. – М., 1970. – Вып. 15, – С. 143–157.

3. Коротаев, Н.В.Тайное становится явным… или о чём молчал древний апокриф «Евангелие от Фомы» [Текст] / Н.В. Коротаев. – Красноярск : ООО «Всем! Всем! Всем!», 2007. – 187 с.

4. Путин, В. В. Россия: национальный вопрос [Электронный ресурс] / Путин В. В. – Режим доступа: http://www/putin2012.ru.

5. Chopra, D. The-soul-of-leadership [Электронный ресурс] / Deepak Chopra. – Режим доступа: http://www/deepakchopra.com/2011/01/the-soul-of-leadership.

Валерия Брызгалова

СОБЫТИЯ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ В АФРОАМЕРИКАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Традиционно, основу исторического исследования составляли письменные и вещественные источники, но с 1877 г., когда Томас Эдисон изобрёл фонограф, материал, собранный с помощью звукозаписывающих устройств, стал представлять важную ценность для изучения истории.

После Первой мировой войны США настиг экономический кризис, приведший американское общество в «состояние нервной взвинченности». Так, по словам писателя Ф. Фитцджеральда, наступил «джазовый век» [1, С. 57]. Негритянский философ К. Вест высказал похожую концепцию о событиях 11 сентября 2001 г.: тогда Америка впала в «блюзовое состояние» [5, С. 21]. Вступление США во Вторую мировую также оказалось сильным потрясением, что отразилось в фольклоре.

Обратимся к локальной истории, а точнее к творчеству афроамериканских общин штата Джорджия. Начиная со второй половины XIX в., в штате проводились «певческие конвенции» [3, С. 2]. К 30-м гг. XX в. почти в каждой из них существовала госпел-группа, состоявшая обычно из непрофессиональных музыкантов, исполнявших религиозные гимны акапелльно.

С 1940 г. по 1955 г. при Государственном Колледже Форт Вэлли (Джорджия, округ Пич) ежегодно проводился Фестиваль негритянского фольклора, идея создания которого принадлежала президенту колледжа Горацию Бонду. Фестиваль приобрёл характер конкурса, предполагавшего денежные призы за лучшее исполнение в разных номинациях. В 1941, 1943 гг. представителями Архива народной песни Библиотеки Конгресса США были организованы экспедиции по сбору материала с фестиваля, часть которого была использована в данной работе.

Песня Бастера Эзелла «Рузвельт и Гитлер» или «Странные вещи происходят на этой земле» о политических отношениях США и фашистской Германии сразу стала гимном фестиваля. А Б. Эзелл долгое время оставался фаворитом конкурса. Текст песни был опубликован в марте 1944 г. в студенческой газете «Peachite». Согласно исследователю Б. Бастину, текст этой песни публиковался и раньше – в номере

© В. Брызгалова

журнала «Life» за 22 марта 1943 г.[2., P. 76]. Фольклорист Джон Ворк, утверждал, что ещё в 1917 г. слышал слепого гитариста в Миссисипи, исполнявшего похожую песню, в которой прототипами выступали Вудро Вильсон и кайзер Вильгельм II. Мотив её напоминал баллады времён Гражданской войны[4, С. 7].

В некоторых строках песни отчётливо просматривается отождествление афроамериканцев с еврейским народом. Например, восьмая строфа гласит:

Нас Гитлер пытался отвлечь,
Обмануть, отвести от войны –
Говорил: «Воевать не должны –
Нет ни флага, ни прав, ни страны!»

Воевать призвала нас страна.
И ответили негры: «Мы здесь!»
Выпьем чашу войны сполна,
И имён наших не перечесть [4, С. 7].

Далее как будто идёт описание подготовки к атаке Пёрл Харбор. Автор-исполнитель вовсе не винит японцев, скорее, оправдывает. В соответствии с текстом, Гитлер шантажировал японцев, и те не смогли ему противостоять. Мораль песни такова: идёт война – нации против наций, государства против государств, но, в конце концов, всё должно разрешиться по воле божьей.

В 1941, 1943 гг. всего было сделано 19 аудиозаписей выступлений Б. Эзелла. Он принимал участие в фестивалях и 1942, и 1944, 1945, 1951, 1952 (тогда он выиграл главный приз в $20.00) и 1955 гг. Тематической подоплёкой его песен являлись исключительно политические события, происходившие в то время. Например, в монографии «Red River Blues» Б. Бастин, ссылается на тексты таких песен, как «История Трумэна и его кабинета», «Великие события в Корее», «Грабитель в Национальном Банке», вариация «Boll Weevil the Farmers Troubles» [2, С. 83]. Эпитетом «Boll Weevils» (русск. долгоносики) в южных штатах Америки часто обозначали лидеров Демократической партии консервативного толка, которые были сторонниками десегрегации. Негры часто выражали пренебрежительное отношение к ним посредством таких сатирических песен. Сюжет их следующий: «Boll Weevil», обычно пребывающий в поисках дома, инициирует конфликт с фермером на хлопковой плантации. Фермер пытается прогнать насекомое, но «долгоносик» не реагирует на это. Но именно за счёт фермерского хозяйства, в котором трудятся, как подразумевается, негры, «долгоносик» и существует. Таким образом, в негритянском

фольклоре в иносказательной форме отражается социально-политическая обстановка в государстве.

В 1943 г. Эзелл выступил с религиозно-патриотической балладой «Управляйте правильно моей страной» («Do right by my country») – обращением к Богу за помощью, необходимой для освобождения страны («Your time to set this country free!»). В этом же году он исполнил блюз под названием «Подчиняйтесь расовым законам» («Obey Your Ration Laws»). Немаловажно то, что тексты песен Б. Эзелла в равной степени содержат как политические, так и религиозные аспекты: почти в каждом упоминается либо Всевышний, либо Библия, либо молитва.

Ещё один яркий участник фестивалей Форт Вэлли – Бастер Браун (1911-1976). В 50-е – 60-е гг. он имел коммерческий успех как блюзовый певец. Его «Военная Песня» («War Song») отразила актуальные проблемы американской нации в 1943 г. С фестивалей в Форт Вэлли началась карьера этого исполнителя.

Интересно, что все записанные песни исполнены в мажорных тональностях. В этом кроется особенность песенного творчества афроамериканцев: так выражается их сатирический пафос в блюзово-джазовых композициях и катарсис в религиозных песнях госпел. Корнел Вест называет американцев блюзовой нацией. Именно у блюзовых музыкантов американцам следует учиться воспринимать трагикомичность ситуации, что является условием сохранения духа демократии даже в самое тяжёлое для страны время .[5., P. 21] В то время как американский народ с неохотой смотрел на предстоящую борьбу, афроамериканцы были действительно воодушевлены патриотическим подъёмом. Уиллису Лоуренсу Джеймсу удалось записать в 1943 г. отрывок речи Сэма Джексона, где говорилось о необходимости продолжения войны. «Каждый мужчина, каждый юноша, каждая девушка и каждая женщина – все являются активными участниками войны. Каждый из нас вправе защищать свою страну […]. Я хотел бы сказать мистеру Рузвельту, что он обязан продолжать драться. Война идёт, и мы должны её выиграть. Я знаю, время придёт, мы сможем гордиться своей страной. […] Мы не собираемся сидеть на Вашей шее, мистер Рузвельт. Мы намерены попасть на линию фронта и принять активное участие в войне […].

До 1943 г. Америка вела выжидательную политику относительно открытия Второго фронта и активных действий на стороне антигитлеровской коалиции. Но коренной перелом в ходе Второй мировой подтолкнул правительство США к активным дипломатическим и в о-

енным действиям. Немалую роль сыграло общественное мнение американцев, выступавших за продолжение войны с целью достижения скорейшей победы над фашистской Германией. Управление военной мобилизации США осуществило координацию военных усилий, вследствие чего значительно увеличилось количество рабочих мест на предприятиях для чернокожих.

На фестивале не раз звучала песня «Now What a time!» (Что за время!) или «Pearl Harbor». Среди аудиозаписей за 1943 г. можно найти четыре с таким названием. Американцы вступили во Вторую мировую войну 7 декабря 1941 г. после нападения японцев на Пёрл-Харбор, и песня начинается со слов: «*In 19 hundred and 41 the World War II has just begun.» (В 1941 началась Вторая мировая война).*

Европа для афроамериканцев представляется единым государством, которое было втянуто в войну Гитлером («European country was brought into war») В припевах повторяются следующие слова: «*Oh what a time! My Lord!» (Что за время! Мой Бог!).*

Далее поётся о том, что Гитлер «подговорил» японцев сбросить бомбу на американцев – повторяется смысл песни «Рузвельт и Гитлер».

Большой интерес представляет госпел-композиция в исполнении Берты Хьюстон «Мы – американцы, да здравствует Господь». В этой песне сосуществуют военные события, вера в Бога и гордость за страну, которую афроамериканцы считают своей родиной.

Не менее интересна композиция «Я на поле боя во имя Господа своего», представленная на фестивале в 1941 г. Сэмом Джексоном и хором Миссионерской церкви Дубовой Рощи. Эта классическая госпел-песня была написана, видимо, во время Гражданской войны .

Первая половина 40-х – самые яркие годы в истории Фестиваля Форт Вэлли. Безусловно, в то время тема войны являлась самой актуальной. Но не стоит забывать, что на территории США военных действий не велось, поэтому наряду с военными песнями часто можно было услышать традиционные госпел-гимны, исполняемые в благодарность Господу.

Композиция «Мой путь домой лежит через Египет» в исполнении New York Georgia Singers, по видимости, является вариацией одного из самых известных произведений негритянского спиричуэла, гимна рабов «Go down Moses» («Спускайся вниз, Моисей»), который описывает события Ветхого Завета. Это служит примером трансформации спиричуэла в госпел, что ярко отражает перелом в сознании афроамериканцев, произошедший после отмены рабства в стране.

Отчётливо просматривается тот факт, что американские негры, обращённые в христианство, отождествляли себя с еврейским многострадальным народом.

Среди блюзов не на военную тематику можно услышать и песни о простой деревенской жизни, и о природных бедствиях (например, «Black Water Blues»), и баллады о любви.

Как ни парадоксально, но именно война стала событием, сплотившим американскую нацию. На её фоне фестиваль был консолидирующим мероприятием, поскольку тематика исполняемых произведений была актуальна для всех социальных групп США.

Литература.

1. Зимянин, В. Поль Робсон [Текст] / В.Зимянин. – М., 1985. – 221 с.
2. Bastin, B. Red River Blues: The Blues Tradition in the Southeast [Text] / B.Bastin. – Urbana, 1986. – 386 p.
3. Stanley, D. H. The Gospel-Singing Convention in South Georgia [Text] / Stanley D. H. // The Journal of American Folklore. – 1982. – Vol. 95. – № 375. – P. 2.
4. The Peachite. Vol. II, № 2, Folk Festival Number. March, 1944. 24 p. (Newsletter). [Electronic source]. – Access mode: http://memory.loc.gov/ cgi-bin/query/r?ammem/ftvbib:@field(DOCID+@lit(mss059)).
5. West, C. Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism. [Text] / C.West . – New York, 2004. – 226 p.

Нелли Буковцова

УПРАВЛЕНЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК РАЦИОНАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ И КРЕАТИВНО-ВОЛЕВОЕ РЕШЕНИЕ

Актуализация понятия управленческой деятельности связывается авторами с необходимостью оптимизации нового способа «управленческих отношений» в области профессиональной деятельности, в связи с чем и осуществляется рефлексия наиболее оптимальной (рационально-этической) модели такого рода деятельности, применительно к сфере государственного и муниципального управления.

Управленческие решения, будучи связанными с выполнением управленческих функций, – это всегда результат анализа, прогнозирования, оптимизации, экономического обоснования и достижения вполне конкретной цели системы менеджмента, где выбор альтернатив предусматривается как предпочтение из множества наличных вариантов. Отсю-

© Н. Буковцова

да понятно, что деятельность руководителя, как субъекта управления, предусматривает разработку и внедрение (реализацию) решений в русле выполнения «персональных» должностных обязанностей. Решение называется управленческим в том случае, когда, оно не просто разрабатывается и реализуется для социальной системы, но направлено на воплощение определенного рода задач, касающихся ряда важных областей по стратегическому планированию деятельности организации, а также по управлению человеческими ресурсами и производственной, обслуживающей деятельностью. Сюда же отнесем: управленческое консультирование; формирование системы управления компании (методология, структура, процесс, техническое обеспечение); управление внутренними или внешними коммуникациями. Заметим, что при формировании множества альтернатив крайне важно найти компромисс между полнотой этого «набора», с одной стороны, и реальностью и обозримостью задачи, с другой; причем, ближе набор решений к своему наиболее полному варианту, тем больше вероятность нахождения глобального оптимума или приближения к нему. Однако сформировать все альтернативы в реальной ситуации в принципе невозможно. Поэтому чаще процесс формирования альтернатив завершается по мере нахождения нескольких перспективных вариантов.

Разработка и реализация того или иного управленческого решения требует от руководителя (субъекта управления) широкого взгляда на состав решения и возможные результаты его реализации. Совершенно очевидно, что, поскольку решения принимаются людьми, то их характер во многом несет на себе «отпечаток» личности менеджера. Этим, собственно, во многом обусловлена типология решений. В числе факторов, оказывающих прямое влияние на качество управленческого решения, оказывается фактор применения к системе менеджмента научных подходов и принципов, методов моделирования, автоматизация управления, мотивация качественного решения и др. Сами же установки, предъявляемые к управленческим решениям, достаточно высоки и имеют определенную субординацию. Так, всякое принимаемое в системе управления управленческое решение в соответствии с его назначением, должно отвечать следующим требованиям: иметь ясную цель (в противном случае принятие обоснованных рациональных решений не реально); являться обоснованным, то есть содержать количественную, расчетную основу, объясняющую мотив выбора именно данного решения из ряда других возможных; иметь адресата и сроки исполнения, – иметь ориентацию на конкретных исполнителей и конкретные даты исполнения решений; быть непротиворечивым, – быть всесторонне согласованным как с внутренними, так и с внешними обстоятельствами, а также с предшествующими и предстоящими решениями;

быть правомочным, т.е. опираться на требования правовых актов, норм ативных документов, указаний и распоряжений руководителей, а также учитывать обязанности, права руководства и подчиненных; быть эффе ктивным и конкретным, а также – своевременным, обладать достаточной полнотой, краткостью, четкостью, быть понятными исполнителями без к аких-либо дополнительных уточнений и разъяснений [6, С. 402]. Строго г оворя, принятие любого управленческого решения включает в себя интуицию, суждение и рациональность [3, С. 199], при том, что исследователями рассматриваются самые различные концепции, подходы, стратегии к о пределению рациональности, подразделяясь на корреспондентские и ког ерентные, отличающиеся друг от друга разной трактовкой истины [5, С. 313].

Надо сказать, что для управления любой подсистемы системы м енеджмента принимаются рациональные решения, основанные на методах экономического анализа, обоснования и оптимизации. Процесс принятия решения здесь включает в себя следующие операции: подготовка к раб оте; выявление проблемы и формулирование целей; поиск информации; ее обработка; выявление возможностей ресурсного обеспечения; ранжир ование целей; формулирование заданий; оформление необходимых док ументов; реализация заданий. Рациональные модели принятия решений (в зависимости от степени формализации этого процесса) делятся на реш ения со слабой, нечеткой, и сильной, четкой, – выраженной структурой. Е сли, скажем, для формирования решений со слабой структурой, не ф ормализуются цели и ограничения, не описывается влияние на них каждого из вариантов решений, то принятие дорогостоящих, долгосрочных решений, напротив, сопровождается детальной формализацией, тщательной прор аботкой и детализацией блока «оценки и выбора». С егодня, с учетом спецификиментальитета постиндустриального мира, наиболее «работающ ими» оказываются более «мягкие» формы регуляции, уменьшение доли рациональной составляющей буквально во всех видах деятельности. Пр имечательна в данном отношении позиция М.В ебера, согласно которому проблемы общества происходят из -за того, что решения нерациональны и носят во многом эмоциональную «нагруженность», что подчеркивает зн ачение выявления зависимости значения цели от того или иного выбранн ого варианта [1, С. 119; 3].

Представляется в контексте сказанного, что для разработки и реал изации управленческого решения необходимо наличие соответствующих резервов и возможностей. В числе таковых – необходимый персонал ко мпании; инструкции и положения, регламентирующие полномочия , права, обязанности и ответственность работников; все требуемые ресурсы, в том

числе информационные; техники и технологии; система контроля; возможности постоянной координации их работы и другие составляющие, образующие собой понятие «организационной сущности» управленческого решения. Не менее важна в данном отношении и социальная сущность решения, воплощенная, как правило, в механизме управления исполнителями с целью достижения взаимодействия всех его участников. В процессе его разработки и реализации целесообразно (даже необходимо) просчитывать «наперед» и учитывать сугубо человеческие потребности, интересы, мотивацию, стимулы, установки и ценности, а также некоторые явные или завуалировано дающие о себе знать опасения и тревоги, имеющие под собой те или иные основания, с тем, чтобы отразить эти тенденции и факторы в самом управленческом решении как факте его принятия.

В целом же, управленческое решение, являясь важнейшим активным компонентом сегмента управленческой деятельности как таковой, оставляет основу процесса управления, его роль и значение в организационном производственно-управленческом процессе достаточно высока и вполне целесообразна.

Литература.

1. Вебер, М. Образ общества [Текст] / М.Вебер / М.Вебер. Избранные произведения. – М. : Бег.– 1990. – с.119. – 360 с.
2. Калинина, Г.Н. Рациональность как основополагающий принцип европейской культуры [Текст] /Г.Н.Калинина // Вестник Белгородского университета потребительской кооперации. – 2006. – Вып. 3(18). – С. 210–215.
3. Ладатко, Л.В. Этика и культура управления [Текст] / Л.В.Ладатко. – М. : Феникс, 2006.– С. 229.
4. Порус, В.Н. Когерентная теория истины [Текст] / В.Н.Порус // Новая философская энциклопедия. Т. II. – С. 264.
5. Порус, В.Н. Корреспондентская теория истины [Текст] / В.Н.Порус // Новая философская энциклопедия. Т. II. – С.313–314.
6. Столяренко, Л.Д. Психология делового общения и управления [Текст] / Л.Д.Столяренко. – М. :Феникс, 2005. – 409с.

Андрей Буровский

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ИСТОРИИ

Классическая, неклассическая и постнеклассическая наука

Парадигмы, на которых стояло все здание науки XIX в., начали изменяться еще перед Первой Мировой войной. А между двумя мировыми войнами, в 1920-1930-е гг., окончательно сложилась методология, в кото-

© А. Буровский

рой существует глобальная модель, напрочь отсутствовавшая в классической науке. Исследовательская программа складывается, исходя из этой единой глобальной модели, а не из конкретных проблем конкретных научных онтологий.

Классическая наука не стремится к выстраиванию единой картины мира. Неклассическая предполагает какую-то общую картину, в которой отдельные науки и научные направления играют роль отдельных фрагментов мозаики.

В середине XX столетия в науке произошел еще один переворот. С легкой руки В.С. Степина современную науку все чаще называют "постнеклассической [14; 15].

Впрочем, по мнению некоторых исследователей, мы вообще живем в эпоху Тотальной неклассичности, – когда не только наука, но все аспекты человеческой жизни, протекают «неклассично» – не так, как было до I Мировой войны [15].

В постнеклассике содержание частных наук оказывается сопряжено через идею глобального эволюционизма. Изучаемые объекты окончательно начинают рассматриваться как феномены – не зависимые от человека, самоценные и самодостаточные. Любой феномен представляет собой открытую саморазвивающуюся систему. Феномен возникает, и срок его существования конечен. Источником его появления являются предковые (если угодно – родительские) феномены. Он развивается.

"Классическая" наука исходила из ставшего такой же "классикой" субъект – объектного подхода. Отделение исследователя от изучаемого объекта было в X1X в. чем-то само собой разумеющимся. Вопрос об изменении объекта под воздействием эксперимента – и соответственно, об искажении наблюдаемой картины, не ставился [5].

Постнеклассическая наука заговорила и об этом воздействии, и о том, что исследователь и исследуемое (так сказать, и "субъект", и "объект") принадлежат к более широкому классу явлений. То есть помимо реальности, в которой объект и субъект разделены, существует и другая, более широкая реальность, в которой и тот, и другой не противопоставлены друг другу, активность субъекта не направлена на объект. И более того, допускается реальность, в которой и субъект и объект одинаково оказываются объектами.

Развитие такого феномена многовариантно. Феномен переходит из одного неравновесного состояния в другое. Соответственно, постнеклассическая наука отказывается от представления о процессе постоянного и поступательного развития. Скорее речь идет о смене относительно стати ч-

ных состояний и периодов перехода из одного состояния в другое (бифуркаций).

Согласно разрабатываемой И.Пригожиным и Н.Н.Моисеевым [11; 12] теории глобального эволюционизма, развитие всякой системы происходит в некотором "канале эволюции" – когда заранее и однозначно определены. Но "каналы" исчерпывают себя. Развиваться дальше по этим правилам система не может, а никакие другие правила " в условии не заданы". И система вступает в "точку бифуркации" – время поиска нового "канала эволюции". При этом система распадается на составные элементы, часть этих "элементов" гибнет, часть – необратимо изменяется, а способ новой "сборки" целого определяется тем, каков будет новый "канал эволюции"...

Разумеется, выделение трех этапов развития науки в XX в. достаточно условно. Реально существует только сплошной поток открытий и обобщений, в котором уже исследователь устанавливает какие-то закономерности; в этом смысле имеет смысл говорить только лишь о "потоке" развития от классической к постнеклассической науке – и только. Но важно, к чему пришло "современное естествознание":

– к широкой взаимной интеграции наук, вплоть до стиранию границ между ними;

– к "феноменологическому", или "организменному" подходу к объектам исследования вместо традиционного механистического

– к теории "ассиметричного" развития, при котором всякая система имеет много вариантов развития, из которых реализуется один;

– к теории "каналов эволюции" и бифуркаций;

– к отказу от представлений об абсолютной истине; исследователь строит вероятностную модель, а не приближается к Абсолютной истине;

– ко включению исследователя в модель;

– ко вторжению в "нетрадиционные" для науки сферы;

– к сближению с другими формами общественного сознания – в первую очередь с философией, но в ряде случаев и с искуствами.

Неклассическая направленность других "гуманитарных" наук

Некоторые разделы исторического познания дальше ушли от "классических" образцов, другие – меньше. Но в целом в гуманитарных науках давно преобладает самый непринужденный синтез "всего со всем" – по мере необходимости и в зависимости от поставленных задач. И уж конечно, давным-давно никого не удивляют разнообразные, всегда оригинальные стыки "гуманитарных" наук с "естественными".

"Географическая" школа в истории известна, строго говоря, с XVIII в. Приходится придти к выводу, печальному для физиков: по крайней мере в

одной из "гуманитарных" наук были сформулированы основные принципы неклассического подхода к объектам, на полтора столетия раньше, чем в физике. За 180 лет до широкоразрекламированных "принципа дополнительности" и "принципа неопределенности". Со времен Монтескье и Э.Реклю изменилось только одно – в наше время разные формы "экологической археологии", "экологической истории" или "географического детерминизма" необычайно разнообразны.

Разумеется, в основе и привлечения различных "вспомогательных исторических дисциплин", и т.н. "математизации" истории или археологии лежит стремление решать проблемы конкретной "гуманитарной" науки или "гуманитарных" наук в целом средствами наук "естественных", или заимствованиями из них. Фактически же или возникают новые науки на этих "стыках" – как это произошло с социологией – типично "неклассической" наукой, по первоначальному замыслу призванной чуть ли не "заменить" историю

Востоковедение, лингвистика, социология вообще превратились в сущее царство "неклассики" (при том, что достигается это за счет различных факторов).

Постнеклассические варианты истории

Школа l`histoire nouvelle исходно, с 1920-х гг., развивается под знаменем самого широкого синтеза. Само название ведущего журнала Школы – "Ревю синтетической истории" уже свидетельствует обо многом. Работы классиков направления М.Блока, Ф.Броделя или Ле Гофа (а также близкого к ним А.Я.Гуревича) свидетельствуют о продуктивности метода [6]. "В обществе, каким бы оно не было, все связано и все зависит друг от друга: политическая и социальная структура, экономика, вера, и как самые элементарные, так и самые тонкие проявления ментальности" – свидетельствует Марк Блок [1].

Даже соглашаясь с упреком Ю.М.Лотмана – синтез Школа Анналов практически "совсем обошел лингвистику", хотя именно в ней в это время совершались наиболее революционные преобразования" [8], – отметим сугубо "неклассический" подход к изучаемому объекту.

Само по себе это свидетельствует о самостоятельном, "без Нильса Бора", и в те же самые сроки, "открытии" пресловутого "принципа дополнительности". Как видно, прогрессивные идеи все-же не есть прерогатива наук, с неслыханным нахальством объявленных "передовыми" и "самыми научными". Но Школы l`histoire nouvelle – явно выходит за пределы неклассической науки.

Достаточно рассмотреть основные постулаты Школы l`histoire nouvelle – как раз те, которые отличают ее от направлений "традиционной" истории. Идея "истории без великих людей". "Безличность" исторического процесса. Стремление изучать коллективные действия масс, не осознающих воздействующих на них сил. Изучение "истории большой длительности", в которой неуместны или почти неуместны фактологические описания "деяний", но которая методологически и по способу выдачи продукта сближается с антропологией, этнографией, социологией. Готовность рассматривать исторический процесс как часть каких-то более масштабных процессов, – да и сама история представляется в виде своего рода "геологического" или "эволюционного" процесса. Не люди..., по крайней мере не столько люди делают историю, сколько история "делает" их. По крайней мере, люди безлично и вне зависимости от своего желания "погружены" в исторический процесс в той же мере, как и в процесс эволюционный или в процесс планетогенеза.

Во всем этом сторонник и продолжатель В.И.Вернадского не может не заметить... ну, чего-то родного... Другое дело, что Школа Анналов, похоже, то ли пока не испытывает необходимости, то ли оказывается не способна на последний шаг, – включив свой предмет в глобально эволюционизирующий мир. Надолго? Навсегда? Потребуется новый кризис методологии?

Не менее "ноосферна" возникшая в 1960-е гг. в США "новая история". Развитие этого направления связана с использованием моделирования и просчитыванием вероятных вариантов с помощью ЭВМ. Не будем даже останавливаться на очевидном: само моделирование предполагает колоссальный по масштабу синтез – и не только синтез истории с информатикой – но и синтез данных очень разных наук, "закладываемых" в ЭВМ. Только учитывая данные экономики, социологии, демографии, политики, физической и экономической географии, удается создать достаточно адекватную модель и получить данные, представляющие интерес [18].

Сторонники "новой истории" и сформулировали положения о принципиальной многовариантности исторического процесса. Основные положения этой школы настолько напоминают рассуждения и Н.Н.Моисеева, и Э.С.Кульпина, что кажутся откровенным плагиатом. Допускаю, что на них могли оказать влияние книги И.Пригожина (первые статьи которого появились в 1968 г.). Но подходы "новых историков" явно ближе к идеям Н.Н.Моисеева, а ведь их работы появились за несколько лет до его первых книг (даже не учитывая, что потребовался еще время для перевода и интродукции книг в иноязычную и инокультурную среду).

Кстати, во многом "новые историки" расходились (и расходятся) с И.Пригожиным и Н.Н.Моисеевым, но солидарны с Э.С. Кульпиным [7].

Между "гуманитарным" и "естественнонаучным" знанием

Анализ сложившихся за последние годы направлений в науке между "гуманитарными" и "естественными" науками – тема особой большой статьи, а может быть, и монографии. Позволю себе просто указать на них.

Помимо философизации, семиотизации, экологизации науки семимильными шагами происходит и "психологизация". Какова будет роль этой "полугуманитарной-полуестественной" науки в научной жизни (и во всех аспектах жизни общества) будущего, я не решаюсь прогнозировать.

Стремительно развивается социальная философия. С не меньшей скоростью – экология человека, ландшафтная археология. Возникли такие мало известные (пока!) направления, как социоестественная история Э.С.Кульпина, археогеология В.П.Чеха [17], антропоэкология, которой положил начало покойный акад. В.П.Алексеев, а разрабатывает автор настоящей статьи [2].

В развитии таких, междисциплинарных, межпредметных областей знания в наибольшей степени сказываются черты, на которые указал В.И.Вернадский как на признаки науки будущего – ноосферной науки: формирование областей исследования не по отраслям, а по проблемам; философизация науки; синтез наук, размывание границ между ними.

Но повторюсь – это тема отдельного большого рассмотрения.

Как видно, в истории и в современных "гуманитарных" науках в целом происходят принципиально те же изменения, что и в "естественных", – и принципиально в те же сроки. Причем, что характерно, процесс этот протекал во многом стихийно, и в ряде случаев происходил без обращения к трудам В.И.Вернадского и других ноосферологов.

Некоторые разделы "гуманитарных" наук не только стали "постнеклассическими", но и претендуют на роль разделов знания, вырабатывающих метанаучную методологию, используемую как "гуманитариями", так и "естественниками".

В этом нет никакого заимствования или тем более «ученичества». Изменения в методологии и философии наук диктуется процессом их внутреннего саморазвития.

В ряде отношений гуманитарные науки принимали отдельные положения постнеклассической парадигмы задолго (за столетия) до того, как к ним пришла физика. Представления о лидирующей роли физики и «естественных» наук в целом вызваны не реальным лидерством как процессом порождения новых смыслов, а причинами сугубо утилитарными – тем, что

физика на протяжении развития техногенной цивилизации оказалась в роли основной базы научно-технического прогресса.

Литература.

1. Блок, М. Апология истории или ремесло историка [Текст] / М.Блок. – М., 1986.
2. Буровский, А.М. Антропоэкология. Концепция антропогеосферы: ее сущности, морфологии, структуры, динамики, истории [Текст] / А.М.Буровский. – Красноярск, 1994. – 214 с.
3. Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста [Текст] / В.И.Вернадский. – М., 1988.
4. Иванов, Вяч.Вс. Семиосфера и история : предисловие к книге Ю.М.Лотмана [Текст] / Вяч.Вс.Иванов //Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. – М. : Языки русской культуры, 1996. – С.VII.
5. Князева, Е.Н. Одиссея научного разума [Текст] / Е.Н.Князева. – М. :Изд-во ИФ РАН, 1994. – 223 с
6. Ле Гофф Цивилизация средневекового Запада [Текст] / Ле Гофф. – М., 1993
7. Кульпин, Э.С. Бифуркация Запад-Восток [Текст] / Э.С.Кульпин. – М., 1996.
8. Лотман, Ю.М. Семиотическое пространство [Текст] / Ю.М.Лотман //Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 163.
9. Лотман, М.Ю. Культура и взрыв [Текст] / Ю.М.Лотман. – М. : Гнозис, 1992. – С. 99.
10. Лотман, Ю.М. Исторические закономерности и структура текстов [Текст] / Ю.М.Лотман // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры. – М. 1996. – С. 312.
11. Моисеев, Н.Н.Человек и ноосфера [Текст] / Н.Н.Моисеев. – М. 1990.
12. Моисеев, Н.Н. Современный рационализм [Текст] / Н.Н.Моисеев. – М. : МНЭПУ, 1995.
13. Никитин, А.И. Эволюция американского глобализма: Идейная борьба в США по вопросу о роли Америки в мире [Текст] / А.И.Никитин. – М., 1987.
14. Степин, В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации [Текст] / В.С.Степин, Л.Ф.Кузнецова. – М. :Изд-во ИФ РАН, 1994. – 273 с.
15. Субетто, А.Н. Ноогенез и образование: XX1 век – реализация некласического гуманизма и императива перехода человечества к цивилизации образовательного общества [Текст] / А.Н. Субетто // Ноогенез и образование. Построение ноосферной школы. Материалы и тезисы Международной конференции. – Красноярск: Изд-во НМЦ НЭО, 1996. – С. 84–103.
16. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии [Текст] / Э.Сепир. – М., Прогресс. 1993. – 654 с.
17. Чеха, В.П. Геолого-геоморфологический анализ понятия культурный слой [Текст] / В.П. Чеха // Методы етественных наук в археологических реконструкциях. – Новосибирск, 1995. – С. 80–83.
18. Le Boutillier C. Religious values in the philosophy emergent evolution [Text] / Le Boutillier C. – N.Y., 1936.

Екатерина Быкова

ИСТОРИЯ КАК ИСКУССТВО ПАМЯТИ В ФОРМИРОВАНИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ (по материалам старообрядческих рукописей)

Старообрядцы, живущие по христианским традициям, пытаются осмыслить собственное существование в историческом аспекте. Поиск своего места в универсальной схеме христианской истории требовала от ста-

© Е. Быкова

рообрядцев создания концепции, объясняющей их исторические корни. Эта задача стояла перед ними не только в связи с необходимостью осмысления собственного исторического бытия, но была актуальной благодаря постоянной полемике как с представителями официальной православной («никонианской») церкви, так и внутри старообрядчества.

Старообрядчество начиналось как массовое народное движение, замешанное на апокалипсических ожиданиях. Русское общество было подготовлено к ожиданию конца света, что тесно связывалось с наступлением царства антихриста. Для истинных христиан, как верили, конец света знаменовал собой начало Царства Божия на земле. Так « […] возникла легенда о светлом граде Китеже, хотя и опустившемся на дно озера по смотрению Божию, но доступном очам достойным», – писал в своей работе «Православие» о. Сергий Булгаков [1, С. 18]. Духовная и материальная жизнь человека и общества нераздельно связаны друг с другом. Хозяйственный стиль в большинстве случаев выступает проекцией определенной «картины мира», «символического выражения мирочувствия». Особенно это справедливо по отношению к традиционному сознанию старообрядчества. Главный культурный принцип защитников «старой веры» – верность национальным традициям, приверженность старине. Этот принцип стал основным в мировоззрении старообрядческого населения, с которым и изначально связывают такие понятия, как « консерватизм» и «традиционализм» сознания. Картину мира православного верующего в России отличала жесткая иерархичность: основание представлял собой Православный народ, вершину – Бог. Между ними находились посредники: Царь и Церковь. В мировоззрении староообрядца начиная с 1666 года Царь и Церковь подверглись демонизации и перестали исполнять свою посредническую миссию. Раскол, согласно исследованию С.А. Зеньковского «Русское старообрядчество…», в своей основе имел разностороннее развитие идеологии «Москва – третий Рим». Она была сформирована на основе воспринятого от Византии учения о вселенском христианском царстве. Однако после раскола в Русской православной церкви каждая из сторон сделала акцент на одной из двух составляющих данной концепции: на идее о мировом масштабе миссии Московского царства и на идее о предапокалипсическом характере предназначения Московской Руси. Было выдвинуто положение «Четвертому Риму не быть», т.е. русскому царству дано будет стоять до конца мира. Реформы патриарха Никона, преследуя цель сближения с малороссами, греками и южными славянами, выражали тем самым мессианскую устремленность национальной русской идеологии. Напротив, основополагающим постулатом старообрядцев являлась вера в «Святую Русь». А.В. Карташев отмечал: «Русские христиане, жаждавшие всей душой све-

сти Иерусалим небесный на землю… постепенно в устроении всей земли своей […] увидели воплощение Царства Христова на земле и назвали свою землю «святой Русью» [2, С. 146]. Другой исследователь В.В. Зеньковский также полагает, что доктрина о «Москве – третьем Риме» отражала стремление увидеть в Московском государстве воплощенное Царство Божие, страстное желание сочетать небесное и земное, божественное и человеческое в конкретной реальности [3, С. 267]. Москва, как она сложилась в середине XVII века, сознательно стремилась оформить себя как духовный центр, священную столицу Руси. Это стремление было совсем не чуждо и многим другим центрам русского раскола, явление это наблюдалось почти повсеместно. Тем более, что отдельные старообрядческие толки и согласия принимали для себя как постулат, что Москва как образ государства Российского со всеми его институтами является центром антихристова царства. При этом церковное сознание того времени, оставаясь горячо преданным самой идее «священного царства», оказалось неспособным удержать равновесие между божественным и человеческим его началами. Эти начала сближались, а затем были отождествлены.

В широком смысле слова – старообрядчество есть приверженность к старым обрядам, сохранение устоявшихся духовных традиций. Реформа Никона, вводя изменения в вероучение, ломала старые правила и нормы поведения. Старообрядцы полагали, что после прихода Никона (считавшегося воплощением «Антихриста») Бог отвернулся от мира, поэтому забота о спасении – это проблема каждого человека, которую он должен решать самостоятельно. Здесь причина той необыкновенной строгости, нетерпимого отношения к малейшему нарушению морали и традиции, что характерно для старообрядцев. Именно по этой причине, никоновская реформа, проводившаяся как государственная политика, встретила на своем пути такое отчаянное сопротивление. Именно с Петра староверы сознают антицерковную, антиправославную подоплёку нового курса власти. В беспоповской среде распространяется учение о духовном антихристе – лице собирательном, исторически разворачивающемся на протяжении Последних Времён (которые уже наступили). Духовный антихрист состоит, прежде всего, из властителей государства и Церкви, творящих сатанинскую волю. Но если до Петра антихристами называли Никона, его соратников и преемников, то Пётр наследует это прозвание лично. Лидер радикального согласия нетовцев Евфимий утверждал, что произошла антихристианская «подмена» духовной сущности власти. Более того, Евфимий высказал глубокое философское наблюдение: особо богоотступническое действие царя – в иерархизировании общества, в отходе от нации-общины в сторону государства-машины, служащего целям меркантильным, абсолютно не эсха-

тологическим. «Распрь в народе содея, их же, яко язычников, разъдроби на разныя части и им же повеле комуждо чин и устав свой наблюдати, другому же не причаливатися» [4]. Староверы не отстранялись от государства абсолютно, оставляя определённые связи с грехопадшим миром, с бывшим Последним Римом.

Старообрядчество было распространено в среде небольших крестьянских хозяйств, которые имели тенденцию отказываться от участия в любых процессах реформ, даже если эти последние и несли им экономическую выгоду, в пользу старого, освященного традицией порядка. Напротив, все, что охраняло знакомые традиции и обычаи, поддерживало привычные формы ведения хозяйства, было близко и понятно духу крестьянства. Все это способствовало сохранению традиций, их жизненности. Влияние нового было неизбежным, но традиционное сохранялось более длительное время. Образ власти слился с образом сатаны и Антихриста. И при всех разногласиях вероучений, в одном старообрядцы были едины: их объединяло категорическое неприятие той «новой веры», которую насаждали последователи патриарха Никона.

В первой статье, посвященной «исторической памяти и протопопу Аввакуму», Н. В. Понырко противопоставляет два взгляда на роль Аввакума как две духовные и культурные традиции: одну, связанную с древностью, историческую, а другую – стремящуюся от этой древности отделаться, вывести за скобки саму память. Исследовательница замечает, что смысл памяти состоит в особой связи между живыми и мертвыми и для Аввакума эта связь была совершенно реальной, дистанция между живыми и мертвыми была необычайно коротка. Как замечает Н.В.Понырко, Аввакум жил в окружении великого множества людей живых и умерших, и его собеседниками были как его современники, так и святые отцы древности. В то же самое время автор справедливо замечает, что Житию Аввакума присущи черты нового литературного процесса – литературность, ибо он был и автором, и героем своего произведения одновременно [5] .

Поиск спасения пространственный и духовный (город-страна благочестия и Страшный Суд) – являются важнейшими составляющими историософской концепции старообрядчества. На уровне текста он и выступают организующими детерминантами Истории, а земной ход событий воспринимается на сакральном фоне этих событий. Собственная историческая схема необходима старообрядцам также для того, чтобы выразить отношение как уже к существовавшему взгляду на всемирную историю, сформулированную московскими книжниками XV–XVII вв., так и к новым концепциям, предлагаемым историкам Петра I.

Традиционное христианское понимание истории помещает все значительные события в непрерывную цепь, протянувшуюся от Сотворения мира и до конца света. Начиная с исторических книг Ветхого Завета, авторы прослеживали отношение Бога к избранному им народу через анализ конкретных исторических моментов. Русские книжники при выработке собственной исторической схемы во многом опирались на модели Ветхого Завета и другие образцы священной истории. Они интерпретировали исторический опыт Русской земли как часть всеобъемлющей схемы развития человечества, предопределенной Божиим Провидением. По этой интерпретации Бог достигает своих целей, действуя через русскую Церковь, царя, его советников, через русский народ [6] .

Старообрядцы, особенно поморцы, осознавали необходимость оставить «потомкам в назидание» историю Выгореции, а также описания жизни отдельных членов общины. Подобные тенденции мы можем проследить в рукописных сборниках «Цветниках» из собрания старообрядцев Заволжья. Одним из таких сборников является рукописная книга из фонда Нижегородской областной библиотеки[7] . Сборник посвящен ранней истории старообрядчества, учению и жизни его первых деятелей. По оглавлению сборника можно судить о том, что перед нами, возможно, часть более обширного сборника, остальные тетради которого к настоящему времени утрачены, либо составитель планировал сделать сборник больше, но потом почему-то отказался от этого замысла. В оглавлении, после указания на статью о Никоне, имеется роспись по главам «Винограда Российского» Симеона Денисова, но порядок перечисления глав не совпадает ни с одним из вариантов, включенных в описание старообрядческих рукописей БАН.

Понятие человеческого рода не было абстрактным: за праотцем Адамом, пророками, царями, вселенскими патриархами, с которых начиналось церковное поминовение, непременно входившее в службы суточного, седмичного и годового круга, следовали подвижники, жившие не в столь отдаленные времена, люди, непосредственную память о которых сохраняло еще жившее поколение. Вполне естественно, что старообрядцы, остававшиеся в рамках прежней культурной традиции, в этот исторический ряд включали и своих собственных подвижников – защитников старой веры. Они дополнили общерусский Синодик новыми статьями, в которых поминались «за благочестие пострадавшие» и «за благочестие сожженные» в различных районах России. В Синодиках наряду с известными последователями и вождями раскола, как протопоп Аввакум, поп Лазарь, дьякон Федор, инок Епифаний и другие, значатся имена безвестных раскольников. Очевидно, что со временем они переставали ассоциироваться

с конкретными личностями, обстоятельствами их жизни и подвижничества и механически переносились из списка в список. Неудивительно, поэтому, в синодиках вкралось не мало искажений и неточностей. Как показывают наблюдения, искажениями могли затрагиваться имена видных раскол оучителей. Так в Семеновском Синодике [8] вместо «инока Епифания», одного из четырех хорошо известных пустозерских узников, предлагается поминать «инока Епифания Киприанина». В результате авторитетный средневековый церковный деятель и писатель Епифаний Кипрский, живший в IVв., превратился в одного из расколоучителей. Русская по составу поминальных записей статья интересна как отражение памяти об историческом прошлом Древней и Московской Руси. Показательно, например, что перечень игуменов, прославившихся в качестве основателей монастырей и вопследствии причтенных к лику святых, включает и Евфросина Псковского, канонизированного на московском церковном соборе в 1549г., но в 1682 г. исключенного из списка общецерковных святых [9, С. 168].

Раскол русской церкви XVII века обострил внимание к историческому прошлому. Представители официальной православной церкви искали в прошлом подтверждения обоснованности внесенных патриархом Никоном изменений, а приверженцы «старой веры» – справедливости сопротивления установленному в церкви и государстве порядку. Исторический процесс, который не воспринимался как «священное царство», был отнесен старообрядцами к царству антихриста. Выдвинув из своей среды старообрядческих писателей они создали цикл исторических сочинений, благодаря которому общине и ее последователям нашлось место в потоке универсальной христианской истории. Современники событий осознавали раскол как переломный момент в истории России, а преобразования патриарха Никона – как грань, отделяющая эпохи. Начиная с первых произведений и до сегодняшних старообрядческих сочинений, тексты русской словесной культуры, используя широкий контекст евангельских идей и соответствующих образов, практически состоят из цитат или полуцитат. Так создаются «мозаичные» тексты в древнерусской и старообрядческой книжности. Это связано с необходимостью отсылки данного текста к элементами глубинного слоя, потому, что, превращаясь в «свой» текст, цитата сохраняет память своего происхождения. Как писал Н.А.Бердяев, «раскольники начали жить в прошлом и будущем, но не в настоящем» [10, С. 124].

Литература.

1. Булгаков, С.Н. Православие [Текст] / С. Н.Булгаков. – Минск : Белорусская Православная Церковь , 2011. – 403 с.

2. Карташев, А.В. Очерки по истории русской церкви. Т.2. [Текст] / А. В.Карташев . – М., 1993. – С. 133–183.
3. Зеньковский, С.А. Русское старообрядчество [Текст] / С.А. Зеньковский. – М. : ДИ–ДИК, 2009. – 688 с.
4. Евфимий. Цветник. Избранные главы [Электронный ресурс] / Евфимий // Староверие в документах. – Режим доступа: http://starover.boom.ru.
5. Понырко, Н. В. Три жития – три жизни Протопоп Аввакум, инок Епифаний, бояр ыня Морозова. [Текст] / Н. В Понырко. – СПб. : Пушкинский Дом, 2010. – 296 с.
6. Васенко, П.Г. Книга Степенная царского родословия и ее значение для древнерусской исторической письменности [Текст] / П.Г. Васенко . – СПб., 1904.
7. НГОУНБ Ф. №1, оп. №1, ед. хр. № 374. Цветник старообрядческий. Конец XVIII в.. 261 л.. 8°. Полуустав. Переплет – доски в коже.
8. Пыпин, А.Н. Сводный старообрядческий синодик [Текст] Т.44 / А.Н.Пыпин // Памятники древней письменности и искусства / 2-е изд. синодика по четырем рукописям XVIII – XIX вв. – СПб., 1883. – 68 с.
9. Голубинский, Е.Е. История канонизации святых в русской церкви [Текст] / Е.Е.Голубинский. – М., 1903. – 606 с.
10. Бердяев, Н.А. Русская идея [Текст] / Н.А.Бердяев. – М. :Сварог и К, 1997. – 324 с.

Галина Васильева

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ СОВЕРШЕННОЛЕТИЕ: К ИСТОРИИ ОБРАЗА

Знаменитый ответ Канта на вопрос « Was ist Aufklärung?» (1784) звучит так: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude. Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung» [1] [4, S. 9]. Фраза «sapere aude»[2] восходит к одной из эпистол Горация.

Шопенгауэр полагал: человек, не овладевший философией Канта, относится к тому, кто усвоил ее, «как несовершеннолетний к взрослому» [3, С. 332]. Он постоянно пишет о «совершеннолетии» эпох, культуры , человека. Первой книге сочинения «Мир как воля и представление» («О м ире как представлении», 1819) предпослан эпиграф из Руссо: «Sors de l'enfance, ami, réveille toi!» (« Расстанься с детством друг, пробудись!») [3, С. 339]. Шопенгауэр подчеркивает: «Мы в ообще не будем говорить ни о чем

[1] «Просвещение есть исход человека из несовершеннолетия, в котором он сам виноват. Нес овершеннолетие есть неспособность пользоваться своим умом без руководства другого. Sapere aude. Имей смелость пользоваться своим со бственным умом. Это и есть лозунг Просвещения».
[2] «Имей смелость знать».

© Г. Васильева

“должном”, так как об этом можно говорить только с детьми и народами в пору их детства, а не с теми, кто усвоил себе всю культуру эпохи, достигшей совершеннолетия» [3, С. 657]. При этом идея совершеннолетия связана у философа с творчеством и теориями Гёте. Он ссылается на писателя, когда говорит о «господах», которые хотят жить «за счет *философии»* [3, С. 334]. Шопенгауэр обращается к понятиям предельным и предельно широким. Речь идет о главных темах – Время, Судьба, Смерть – и о том, как в них воплощаются эзотерические импликации, мотивы. Эта лексика является универсальной, всеобщей, становится словно «ничьей». Интерпретация основывается на апофатических концепциях. Поэзия Гёте истолковывается через негативные категории: несчастье, незримость, невозвращение (например, греческий миф о Прозерпине в лирике Гёте).

Шопенгауэр отдает предпочтение логико-философской и теологической проблематике. Это приводит к представлению о некоем метафизическом пределе поэтического высказывания. Переживание стихий как смыслов и строя выражает натурфилософская мысль. Из такого переживания природы возникают не только элегическая лирика, но исторические, естественнонаучные гипотезы. С точки зрения Шопенгауэра, Гёте освобождает мысль натурфилософии от схоластики, погрешностей против научного знания. Поэт придает обобщающей мысли метафорическую, образную точность. Философ убежден, что Гёте заимствовал у него образ «действительного солнца», которое «горит непрерывно, и только кажется, будто оно тонет в лоне ночи» [3, С. 668]. Он ссылается на запись 1824 г. из «Разговоров Гёте с Эккерманом». Шопенгауэр не раз возвращается к этой метафоре солнца: «[…] будучи источником всякого света, горит непрерывно, приносит новым мирам новые дни в своем вечном восходе и в ечном закате» [3, С. 772].

Согласно Шопенгауэру, в XIX веке западная культура окажется перед опасностью исчезновения, если не сможет по-новому организовать строй психики «фаустовского» человека. Шопенгауэр с интересом относился и к учению стоиков о разумном, волевом начале, и к трагедии Гёте «Фауст». В систему западного мышления философ включает мистику как органичный элемент восточного мышления. Он прокламирует необходимость ассимилировать элементы восточных культур. Эта идея определяет отношение философа к христианству. По его убеждению, новое мировосприятие связано с отрицанием своеволия, с принятием аскезы. Лишь после этого возможно осознание единства всех явлений. Самопознание предполагает активное мистическое начало. Философ стремится выявить восточные принципы в христианстве и привнесенном в него менталитете «фаустовского» человека. Для философа воплощением нового мировосприятия становится

Гретхен, «ясный и наглядный образ такого отрицания воли, порожденного великим несчастьем и полным отчаянием в спасении» [3, С.804]. Гретхен является, по сути, этим новым «фаустовским» человеком. Шопенгауэр выделяет два пути героев. На первом пути они добровольно разделяют страдания мира. Судьба Гретхен воплощает второй путь: он ведет через «лично пережитое безмерное страдание». Именно Гёте показал во всей чистоте сущность этого переворота, «момент совершенного отречения, когда, как правило, одновременно прекращаются и воля к жизни, и ее проявление […]» [3, С. 804]. Уже в XX столетии Н. А. Бердяев замечал: менталитету «современного европейского человека» не соответствует мистицизм восточного типа, культивируемый специальными религиозными системами, которые проповедуют аскетизм [1, С. 510]. Но в данном случае речь идет о сознательном вмешательстве в исторический процесс и предотвращении «заката цивилизации». Его ощущали на Западе задолго до Ф. Ницще. Рождалась новая культура идеациального типа. Пробивая себе путь, она предполагала реабилитацию мистики. Шпенглер считал, что Запад не понимает философствование Шопенгауэра. И не готов постичь новые процессы западной культуры, которая «перешла» в форму цивилизации [5, S. 393, 436, 479]. Именно Шопенгауэр разгадал это новое направление.

Герцен также полагал, что Гёте выразил идеал интеллектуального совершеннолетия. Русский писатель называет эпоху Лессинга и Гёте «космополитической и совершеннолетней»: «[…] она старалась развить национальные элементы в общечеловеческие: это была великая задача и Гердера, и Канта, и Шиллера, и Гёте» [2, III, С. 27]. Наука являет собой «царство совершеннолетия и свободы» [2, III, С. 16]. По убеждению Герцена, совершеннолетие определяют «способность выдержанного, глубокого труда» и «*трезвое знание*» [2, III, С. 10, 21]. Герцен нередко выделяет эти слова курсивом. Рассуждая о сетованиях на трудность науки, русский писатель ссылается на Гёте [2, III, С. 11] Трудности сигнализируют о сопротивлении, неприятии нивелирующих значений.

С творчеством немецкого поэта связаны предельная интеллектуализация суждений, поиск логик, активизация ассоциативных ресурсов языка и культуры. На взгляд Герцена, Гёте выразил морфологию мышления человека [2, III, С. 130]. Герцен не раз возвращается к мысли немецкого писателя: «жизнь не имеет *ни ядра, ни скорлупы»* [2, I, С. 303]. Он цитирует строки стихотворения «Епиррема («Epirrhema»», 1819): «Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was innen, das ist außen»[1]. Полнота жизни отражается в форме метафорической апофатики. Причину и действие, силу и проявление, субстанцию и наружное можно отделить лишь в абстракции. Че-

[1] «Ничто не внутри, ничто не вовне; / Ибо то, что внутри, есть и вовне ».

ловека, «полного силы», Герцен называет по-немецки: «eine kernhafte Natur» [2, I, С. 315]. Слово «kernhaft» определяется его этимологической формой: «наделенный зерном (сердцевиной, ядром)». Герцен пишет: «Величественную и огромную эпопею истории надобно было прожить человечеству, чтоб великий поэт, опередивший свою эпоху и предузнавший нашу, мог спросить: «Ist nicht der Kern der Natur / Menschen im Herzen?»[1].

Писатель цитирует стихотворение «Ультиматум» («Ultimatum», 1820) [2, III, С. 21]. По убеждению Герцена, Гёте следует мысли древних. Они полагали, что суть любого явления скрыта в его начале (др.-греч. ἀρχή). По-гречески «начало» значит еще «власть». В «Письме третьем. Греческая философия» Герцен замечает: человек в физическом мире «ищет “начала всех вещей” […] Откуда было ионийцам взять такую дерзость, чтоб обратиться к груди своей и в ней искать этого начала? Вспомните, что едва Гёте чрез тысячелетие осмелился сделать вопрос: ”зерно природы не лежит ли в сердце человека?“ – и его не поняли современники!» [2, III, С. 147]. Герцен многократно повторяет этот образ: «прочные корни в сердце» [2, III, С. 207].

Мощь, «силы» бывают разные. Есть сила-kratos *(др.-греч. κρατος)*, власть, насилие. Сила-укорененность, dýnamis (др.-греч. *δύναμις),* сила самоосуществления (но не покорения) равна природе. С этой силой судьба находится в старинной и постоянной вражде. Судьбою человек гоним, стронут с места. Парализующие явления судьбы происходят, когда подрезана нить природной укорененности. Имя Гёте в прозе Герцена возникает и тогда, когда речь идет о проблемах исторической случайности, о случае, власти рока. Например, в споре «одного молодого человека» с Трензиным о «мощи греческого фатума»: «В том-то вся задача, чтоб, подобно какому-нибудь Гёте, стоять головою выше всех обстоятельств и их покорять, – чтоб внутренний мир сделать независимым от наружного» [2, I, С. 303]. Образ корня в каждом из контекстов получает свою смысловую мотивировку. Он маркирует безосновность, неприкрепленность человека к почве. «Это – болезненное произведение образования, привитого к корню, не нуждавшемуся в нем. Будьте уверены, что у него нет будущности» [2, VI, С.277]. Лексема обозначает и то, что нельзя изъять: «все корни его бытия были в ней» [2, IV, С.157]. Герцен повсюду искал живую мысль, развитую и укорененную. Он часто выделял ее курсивом. С помощью повторного (парного) цитирования строк о совершеннолетии истории и человека он подчеркивал смысловую симметрию мира и текста.

[1] «Разве зерно природы / не в сердце человека».

Литература.

1. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев. – М., 1989. – 607 с.
2. Герцен, А.И. Собр. соч.: В 30 т. [Текст] / А.И. Герцен. – М., 1954–1963.
3. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление [Текст] / Фихте И. Г., Шопенгауэр А. Немецкая классическая философия: В 2 т. – М., Харьков, 2000. – Т. 2. – С. 317–829.
4. Kant, I. Was ist Aufklärung? [Text / I. Kant. –Wiesbaden, 1914. – 28 S.
5. Spengler, O.A.G. Seelenbildund Lebensgefühl [Text / O.A.G.Spengler // Spengler O.A.G. Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. – München, 1990. – S. 381–481.

Лариса Владимирова

МИССИЯ УНИВЕРСИТЕТА

Что такое университет? Какова его миссия? Это те вечные вопросы, которые с неизбежной постоянностью задаёт себе мыслящая часть цивилизованного сообщества.

В эпоху Просвещения идеалы университетов связывали с поисками истины и хранением фундаментальных знаний, которые с необходимостью передавались следующим поколениям. В этом заключалась великая просветительская и образовательная миссия. За прошедшие без малого десять веков существования таких учреждений миссия эта не изменилась, хотя и обогатилась новыми оттенками и смыслами. В дополнение к доклассической и классической моделям их организации и деятельности появилась так называемая постклассическая модель, к которой относят современные массовые университеты. Задача классических университетов – не только передача аккумулированных знаний и поиск фундаментальных основ, но и сохранение культуры, в высоком гуманистическом смысле, выращивание национальной интеллектуальной элиты. Современные же постклассические университеты с системой массового, даже конвейерного, ознакомления учащихся с жестко запрограммированным набором, как их теперь называют, компетенций больше похожи на фастфуд: вроде бы никто не голоден, но сколь долговечна польза от подобной еды?

Возникновение российских университетов, как известно, обязано петровским реформам. Заметим, первое образовательное учреждение «высшего типа» на территории России появилось в 1687 году – это Славяно-греко-латинская академия, созданная по инициативе просветителя Симеона Полоцкого, уроженца Речи Посполитной, и сохранявшая религиозную направленность обучения вплоть до своего закрытия в 1819 году. Ак а-

© Л. Владимирова

демию никогда даже не пытались преобразовать в университет европейского типа. В Европе же по соседству с Московией уже существовали не одно столетие известные образовательные и исследовательские центры – Краковский университет (с 1364 года), университет в Упсале (с 1477 года), не говоря уже о таких, но более отдалённых, старейших европейских заведениях как Болонский и Парижский университеты (XI–XII вв.). В XV веке даже родилась пословица: «Где университеты – там и Европа!». Америка также не отставала со строительством университетов. Учреждения высшего образования университетского типа появились там в первой половине XVII века, то есть раньше, чем в России, когда будущие США ещё представляли собой колонии Великобритании и не были самостоятельным государством. К началу XIX века на территории современных США было уже тринадцать университетов, среди них такие знаменитые как Гарвардский (с 1636 г.), Йельский (с 1701 г.), Пенсильванский (с 1740 г.), Принстонский (с 1746 г.), Колумбийский (с 1754 г.) и другие с теми или иными оговорками.

Вполне естественно, что многие исследователи истории университетов в России связывают их становление со стремлением передовых умов отечества стать в ряды цивилизованной Европы, обогатиться её опытом, преодолеть разрыв в системе образования высшего уровня, адаптировать эту систему к местным потребностям. Утвердившийся в результате новый тип учебного заведения способствовал налаживанию хотя бы робких контактов России с европейской научной мыслью через приглашение зарубежных профессоров (по большей части из Германии), через подписку на европейские научные издания, через участие в международных экспедициях, через стажировки в иноземных университетах как ведущих преподавателей, так и студентов. Уже в самом начале своего существования в уставах передовых университетов (Санкт-Петербургского, Московского, Казанского) содержались исключительно важные принципы независимости и внутренней свободы по аналогии с европейскими образцами. Там же прописывались, кроме задачи образования юношества, благородные социальные функции – просвещение и обогащение культурными ценностями собственного народа. Статус университетского профессора и студента к XIX веку был достаточно высок, хотя тех и других было чрезвычайно мало, в десятки раз меньше, чем в Европе. А если ещё присовокупить сюда и протяжённость российских пространств, то можно сказать, что очаги знаний лишь тлели среди бескрайних малонаселённых территорий, несмотря на преданность идеям просвещения и образования лучших интеллектуальных сил отечества.

В целом, вся история университетской науки и образования в России полна горьких страниц. Очень часто судьба того или иного университета, несмотря на замечательные и даже демократичные уставы, зависела от личной воли бюрократов от власти, становилась объектом манипуляций со стороны государства. Деятельность университетов приостанавливалась, а то и вовсе прекращалась по чиновничьему решению, репрессиям подвергались отдельные излишне независимые профессора и студенты, вплоть до отлучения от процесса образования. Во все времена власть не любила умных, боялась свободолюбивых мыслей, стремилась всё контролировать. Процветала цензура, и не только в гуманитарных науках. Так, в высочайшем документе, направленном в университет, под названием «Инструкция ректору Казанскому университета относительно к учебному образованию студентов», в частности, говорилось: «Профессор теоретической и опытной физики обязан во всё продолжение курса своего указывать на премудрость Божию и ограниченность наших чувств и орудий для познания непрестанно окружающих нас чудес. Подписано кн. А.Н.Голицыным и утверждено Императором Александром I. 17 января 1820 г.».

Остаётся только изумляться, как русским естествоиспытателям при высочайших распоряжениях такого содержания удавалось всё-таки развивать науку. Правда, кто преподавал в советских университетах, наверняка не забыл, как требовали в курсах естественных наук, в том числе и в математике, проводить линию коммунистической партии, ту же линию веры, разве что не в Бога, а в пришествие коммунизма.

Весь XX век наше отечество сотрясали невероятные трагедии, которые, в конце концов, привели к его распаду и рождению новой страны – России, с соответствующими ценностными изменениями. Как заметил американский социолог и политолог Р.Инглхарт, динамика перехода от идеалов коммунизма к идеалам прав личности на свободу и на собственность привела в российском социуме к серьёзному разрыву в ценностных ориентациях молодёжи и поколения после 50-ти. У старшего поколения прежняя идеология вынужденно трансформировалась в задачу выживания в суровых экономических условиях ломки старого строя. Молодёжь же воодушевилась возможностью свободы самовыражения и самореализации, возможностью приобщения к общечеловеческим ценностям. Появилась мода на учёбу. Система образования, опиравшаяся на бюрократические методы управления, присущие тоталитарному общественному устройству, не могла обеспечить молодому поколению россиян быстрое овладение передовыми технологиями жизни и учёбы, современными профессиями, которым прежде у нас не обучали, но которые требовало постиндустриальное общество. Именно поэтому первым (!) указом демокра-

тически избранного первого российского Президента Б.Н.Ельцина стал Указ №1 от 11 июля 1991 г. «О первоочередных мерах по развитию образования в РСФСР». Указ открывал головокружительные перспективы либерализации отечественного образования, расширял разновидности образовательных учреждений, освобождал творческие возможности педагогов от сковывающих рамок авторитаризма и бюрократии. Стало очевидно, что угнаться за прогрессом без инновационного подхода к решению экономических и технологических задач, без риска и научного поиска в новых направлениях невозможно. Старые методы обучения, которые однозначно закрепляли единственные учебники и прописывали жесткие учебные планы на многие годы вперёд, больше не могли быть востребованы. Такой бюрократический подход был хорош только для отсталого индустриального общества, а не для века высоких компьютерных технологий буквально во всех отраслях знаний.

В стране стали открываться новые специализированные школы для обучения детей разного уровня подготовки, где учителя могли, наконец, использовать в полной мере свой творческий и человеческий капитал на радость детям и их родителям. Появились новые университеты, и не только в столице, но и в регионах, и не только государственные, но и частные. Началась компьютеризация вузов и школ, в страну пришёл Интернет.

Встала проблема адаптации старой системы советского образования к начинающейся новой жизни. Но вместо этого начались нескончаемые эксперименты. Непрерывно сменяющие друг друга чиновники от образования словно забыли о том, что школы и университеты консервативны по своему предназначению. Здесь надо действовать аккуратно, с оглядкой, но неуклонно продвигаясь вперёд. Не кричать с надрывом о прекрасной советской системе обучения, которую нельзя трогать ни в коем случае, и тут же начинать всё ломать, утверждая, что все устарело, не отвечает времени и т.п. Нельзя бездумно объединять учебные заведения разного профиля под видом непонятного укрупнения. Нельзя закрывать административным принуждением провинциальные вузы. Они со временем, если не достигнут востребованного уровня подготовки выпускников, сами перестанут существовать. Пока же они – какие-никакие очаги знаний и, может быть, культуры. Им надо помогать всеми силами, создавать экономические стимулы, направлять туда для чтения лекций лучшие профессорско-преподавательские силы с соответствующей дополнительной оплатой за особые условия, как это бывает у чиновников. Поднять на современный уровень институт повышения квалификации профессорско-преподавательского состава в передовых университетах. И, наконец, фи-

нансирование университетов и школ не может быть в разы меньше военно-оборонного комплекса.

Безусловно, советская система образования имела много достоинств, особенно в концепциях и методах инженерного образования, в некоторых видах естественных наук. Там были свои проблемы, например, в междисциплинарной согласованности, в порядке изучения тех или иных разделов отдельных дисциплин, в части обновления излагаемого материала, углубления практической и лабораторной деятельности учащихся, в разработке и усилении специальных для технических вузов гуманитарных курсов, так же, как для гуманитарного образования, – циклов лекций по актуальным вопросам естествознания. Над этим и надо было работать, осуществляя инновации в образовательной сфере, в деятельности университетов. С распадом советской системы открылись страшные, зияющие провалы в университетском обучении гуманитарным наукам. Более того, можно с уверенностью сказать – их вовсе не было в Советском Союзе, может быть, за исключением словесности и лингвистики. Разве в наших университетах и институтах учили современную экономику, по которой весь мир живет и работает? Разве наши юридические науки соответствовали международным стандартам? Разве наши студенты могли читать и изучать те литературные и исторические произведения, которые обязательны в развитых странах для любого мало-мальски образованного гуманитария? А что, кроме марксизма да имен Гегеля и Канта, мы знали из мирового философского наследия? Выпускники философских факультетов с трудом могли перечислить имена выдающихся отечественных философов. Мы жили в плену пропагандистского мифа о нашем лучшем в мире образовании. Сегодня выпускники тех советских экономических, юридических, политологических (правильнее, марксистских) и прочих гуманитарных факультетов и отделений вершат суды, управляют производством, банками и даже государством. Юрист управляет сельским хозяйством, журналист – в ранге вице-премьера курирует оборону, образованием руководит специалист узкого профиля и т.п. Вся страна видит этих малокомпетентных, плохо образованных управленцев на высоких постах. Реформирование образования под руководством этих персон свелось к составлению отчетов, заполнению множества статистических таблиц, многократному переписыванию учебных планов сотрудниками и преподавателями университетов вместо непосредственной работы со студентами в то время, как министерские чиновники озабочены не совершенствованием учебного процесса, а заняты выдумыванием новых схем единого контроля за школьниками, за учителями, за студентами, за профессорами, за доцентами, за ассистентами, за Интернетом. Контроль над учёбой вытеснил самую учёбу! Это они,

эти самые чиновники от образования, несмотря на провозглашение в Конституции России светским государством, внедряют в школах преподавание религиозных дисциплин, открывают там молельные комнаты, в светских университетах учреждают теологические кафедры. Давно известно, что люди верующие склонны поддерживать существующий порядок. Они с опасениям относятся к любым переменам, выступают за так называемую стабильность. Именно у этой части общества власть ищет сегодня свою опору. В стране не хватает учреждений образования, нет современных музеев, а старые недоступны для массового посетителя из -за высоких цен на билеты, учебная литература поражает неряшливостью в содержании и также безумными ценами, зато повсюду сотнями возводятся новые храмы, часто на средства из госбюджета.

Самое печальное, что университеты в результате утрачивают свою высокую миссию быть светочем знания, мудрости, высокой культуры. В итоге миллионы (!) людей в центре столицы России сутками (!) стоят в очереди для поклонения мифическому поясу Богородицы. И это в XXI веке!

Великий математик Николай Иванович Лобачевский, один из первых подвижников университетского образования в России, один из выдающихся ректоров российских университетов, в далёком XIX веке сказал: «Подвиг мысли дороже нам всех других подвигов, ибо только наука, мысль и знание суть основы благосостояния общественного».

Хорошо бы нам помнить этот завет!

Литература

1. Рождественский, С. В. Исторический обзор деятельности министерства народного просвещения [Текст] / С. В.Рождественский. – СПб., 1902.
2. Рождественский, С. В. Университетский вопрос в царствование императрицы Екатерины II и система народного просвещения по Уставам 1804 г. [Текст] / С. В.Рождественский // Вестник Европы. – 1907. – Т. 4. – № 7.
3. Рождественский, С. В. Очерки по истории систем народного просвещения России в XVIII–XIX веках [Текст] / С. В.Рождественский. – СПб., 1912. – Т. 1.
4. Даймонд, Дж. Ружья, микробы и сталь [Текст] / Дж.Даймонд. – М. : АСТ МОСКВА, 2010. – 710 с.
5. Библер, В.С. Культура. Диалог культур [Текст] / В.С.Библер // Вопросы философии. – 1989. – №6. – С.31–42.
6. Владимирова, Л.Ф. Академик В.А.Фок. Теоретическая физика в чистом виде [Текст] / Л.Ф.Владимирова. – М. : КРАСАНД, 2012. – 224 с.
7. Владимирова, Л.Ф. Геометрия жизни [Текст] / Л.Ф.Владимирова. – М. : URSS. (в печати).

Ирина Вязинина[1]

РАЗМЫШЛЕНИЯ «СВОБОДНОГО ЧЕЛОВЕКА» О КОНЦЕ ИСТОРИИ: ЭТИКА «МИСТЕРА ФРИМЭНА» В СОВРЕМЕННОМ ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ

Mr. Freeman (англ. мистер «Свободный человек») – самопровозглашенный гуру, нарисованный, с головой-яйцом и пустыми глазницами, глумливый мудрец, – вещает на YouTube с 2009 года. Понятным для всех языком, он пытается вдолбить в головы людей простые истины, до которых многие, почему-то не додумываются или просто не хотят.

«Вы куски мяса, зажатые рамками быта и работы» [1], – каждая реплика черно-белого человечка с экрана монитора становится цитатой, а его трехминутные ролики – причиной многостраничных споров в блогах.

Мистеру Фримэну ужасно не нравятся люди, такие как «офисный планктон», «нежить», которая не сделала в жизни ничего оригинального, не подумала даже ни одной своей мысли, которая сдохнет, если стереть ее жесткий диск или выкинуть мобилу. Цифровой мистер Фримэн с идеально овальной головой считает себя гораздо более реальным, чем эти существа из плоти и крови. И человечеству эта история почему-то нравится.

Мы – рабы вещей, рабы различных социальных институтов, рабы всего того, что нам навязали. И вырваться из этого порочного круга очень сложно, ведь вся наша жизнь повязана на социуме, а человек не может быть свободным от социума, либо он как все, либо же он – вне социума. Да, свободен, но что даст ему эта свобода, ведь он потеряет свою ценность для общества, не как человек, но как индивид, как часть социального института. Фримэн достаточно категорично характеризует эту ситуацию: «Свобода сегодня — это возможность щелкать по тысячам каналов, на халяву качать порнуху и просто делать то, за что тебе ничего не будет. Всё! И стадо смирилось с этой подменой» [1].

Принято считать, что успешность человека в глазах других людей зависит от количества денег, которыми он обладает. Не заработал, потом и кровью, а именно обладает. Ведь деньги можно получить незаконным путём, но получается, что в глазах других – он всё равно выше, нежели любой трудяга, который честным трудом и за всю жизнь не заработает столько, сколько некоторые зарабатывают каждый день, каждый час своей жизни. Да, этих людей общество высоко оценивает, но вот что делать, если нужно оценить этих же людей «вне денег», т.е. самих по себе. Предста в-

[1] Научный консультант д.филос н., проф. С.А.Маленко

© И. Вязинина

ляют ли они что-нибудь из себя, насколько они полезны для общества, могут ли они принести обществу благо, если кинуть их на фронт жизни, ведь они привыкли отсиживаться в тёпленьком и безопасном тылу.

А если отступить от общества и поговорить о самих людях, что они собой представляют, об их стремлениях, мечтах, амбициях. А есть ли они? Амбиции – да, безусловно, но много ли людей действительно добилось в жизни того, что хотело? А может они пытались прыгнуть выше головы? А может наоборот, сложили руки и плывут по течению, надеясь, что когда-нибудь течение жизни принесёт их к волшебному месту, где сбудутся все их мечты. Только вот, осознание того, что такого места не существует, зачастую, приходит слишком поздно.

А как насчёт желаний? Ведь «существует 2 пути желаний: 1) они не сбываются, 2) они сбываются. Так вот, второе хуже» [1]. Ведь у каждого – свои собственные ценности, и не всегда исполнение какой-то мечты несёт за собой радость и удовлетворение, а наоборот – разочарование. Пустота. У тебя было, к чему стремится, и вот ты этого достиг. И что дальше? Может, некоторые мечты и должны оставаться мечтами? Правда, стоит сделать поправку на то, что все люди разные, и соответственно их мечты – тоже.

С одной стороны, может показаться, что мечты – это глупо, это для слабаков. Хорошо, а что если заменить слово «мечта» словом «стремление»? Получается, что многие люди живут без цели, просто прожигая свою жизнь. И я не имею в виду цель – заработать кучу денег и ничего не делать. Даже не заработать, а заиметь, потому что современная молодежь в большинстве своём работать не хочет и не собирается, ища более лёгкие пути. А какие лёгкие? Говорят: «Честным трудом денег не заработаешь», так что получается? Кто внушает всё это людям? Кто поменял наши старые ценности, настоящие, на новые, «американоподобные» ценности? Неужели люди готовы перестать быть людьми, превращаясь в просто некий организм, живя лишь потребительством? Это ли не вымирание людей как вида?

Получается, что люди готовы продаться, чтобы жить как животные – их обеспечивают, кормят. Большинство людей, тогда, может сказать: «Я как кошка, гуляю сама по себе. Надоест хозяин – и я уйду», да, возможно. А что, если вас кормили не как кошку, а как корову? А «молока»-то вы не даёте, и что делать? На убой, как и любую скотину, которая оказалась бесполезной.

Так всё-таки, вернёмся к стремлениям. По-моему, формула достаточно проста, хоть и примитивна. Как сказал бы Мистер Фримэн: «Отрыв а-

ешь […] от дивана и делаешь хоть что-то» [1], думаешь, работаешь, пытаешься хоть как-то пойти против системы и изменить свою жизнь.

Многие могут сказать, что жизнь не имеет смысла. Да, но можно сказать это и сложить лапки – перестать барахтаться, чтобы выплыть хоть куда-то, чтобы добиться чего-то в этой жизни. А можно хотя бы попробовать изменить своё сознание, отравленное телевизором, и понять наконец, что никто не придёт и возьмёт ответственность за твою жизнь – ты сам в ответе за неё и за то, что в конечном итоге из тебя получится.

Легко так рассуждать, сидя в тёпленьком пледе перед ноутбуком, попивая какао. А вот если бы мне предложили прямо сейчас сделать хоть что-то, я бы отказалась. Потому что боюсь. И все боятся. Нас заставляют бояться, потому что такими людьми проще управлять. Лучший способ навести панику? – забежать в любое место, где много людей и закричать: «Только без паники!», и наслаждаться зрелищем людей, превратившихся в стадо, не желающих думать, а лишь бежать туда, куда и все.

В принципе, мы же все, время от времени, так поступаем? Не так ли? Ведь система такая – я не хочу думать сам, если этого можно не делать, а уж тем более, если можно переложить ответственность на ближнего своего.

Можно долго рассуждать на тему, прав или не прав Мистер Фримэн. Многие люди согласны с его суждениями, многие считают всё это чепухой, не стоящей внимания. Но равнодушным он не оставляет почти никого, и уж если Мистер Фримэн заставляет хоть кого-то задуматься над его словами, значит не всё потеряно для этих людей.

Литература.

1. Mr. Freeman. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mf0.me/.

Анастасия Гаврилова[1]

АКТУАЛЬНОСТЬ ВЗГЛЯДОВ Т.КАРЛЕЙЛЯ НА РОЛЬ ГЕРОИЧЕСКОГО В ИСТОРИИ

Выдающийся английский мыслитель историк, критик и публицист Томас Карлейль (1795 – 1881) начал свою деятельность с восторженных статей о классической поэзии и идеалистической немецкой философии. Но отнести Карлейля к какому-то определенному направлению нельзя, потому что со б-

[1] Научный руководитель д.филос н., проф. С.А.Маленко

© А. Гаврилова

ственно ни писателем, ни философом он не был. Он излагал то, что думал и в той форме, какая ему подходила в данный момент: иногда историч еского исследования; иногда – интеллектуального романа. Наиб олее известный труд Карлейля, определивший его неповторимое лицо в истории европейской культуры, это работа «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841). С точки зрения строго академич еского подхода профессионала-историка, книга Карлейля с трудом укладывается в нынешнее понимания т ого, как нужно писать "историю", – здесь ни архивных шифров, ни обзора и и сточников литературы, ни указателей. Строго говоря, это не столько излож ение истории, сколько беседы с читателями о тех, *кто творил* эту историю. Зачастую Т. Карлейль как бы "дорисовывал" своим художественным вообр ажением портреты Кромвеля, Нап олеона, Магомета. В этом смысле его книга – и история, и роман. Еще одной примечательной особенно стью произведения Карлейля заключается и в том, что это гениальное художественное пр оизведение.

В своем труде “Герои, почитание героев и героическое в истории” Ка рлейль выдвинул собственную историко-философскую концепцию. Вс еленная, природа, человек, исто рия – результат божественного творения и промысла, не постижимые с помощью ограниченных возможностей человеческого р азума. Каждый предмет, факт, событие есть знак, символ. Но не каждому дано постичь их смысл, а только тем, кто наделен даром целос тного восприятия мира через озарение, откровение, интуицию или воображение. Они -то и являются «избранными», «лучшими», «мудрейшими», «г ероями», «гениями», составляя «истинную аристократию» в каждом обществе. Все остальные – «несметная толпа глупых маленьких людей».

Анализируя типы исторических деятелей или героев, Карлейль выд елил типы обожествленного вождя языческого племени, пророка, поэта, св ященника, писателя и правителя как проявление творческого начала в общ естве. «Героями» могут быть и полководец-политический вождь (О. Кромвель, Наполеон), и поэт-писатель (А. Данте, Д. Мильтон, Р. Берне), и религиозный пророк (Мухаммед).

Герой, по Карлейлю, – это человек высшей нравственности, облада ющий исключительной «искренностью», «оригинальностью» и «деятельн остью». Придавая труду высшее, почти религиозное значение, Карлейль видит в подлинном герое человека трудящегося и деятельного. Карлейль подче ркивает и общенациональное, народное значение подлинного героя. «Вел икое дело для народа – обладать явственным голосом, облада ть человеком, который мелодичным языком высказывает то, что чувствует народ в своем сердце». В карлейлевской концепции героя «нравственное», «духо вное» и

«деятельное» начала нерасторжимы. Помимо пророков, вождей и «духовных пастырей», Карлейль причислил к сонму героев писателей и поэтов.

В принципе эта идея была ненова. Взгляд Карлейля на роль поэта существенно совпадал с высказываниями Фихте. Английские романтики за 30 лет до Карлейля писали «об исключительной восприимчивости поэта», его особой «подверженности чувству». Однако, Карлейль ставит поэта и художника рядом с полководцами и героями. Он утверждает героическую миссию писателя вообще, не только поэта и вычленяет суть героизма: способность героя «сквозь внешность вещей проникать в их сердце», «видеть в каждом предмете его божественную красоту». Назначение героя состоит в том, чтобы «сделать истину более понятной для обычных людей». Отметим, что разграничение герои/негерои производится Карлейлем не по социальному, а по духовному признаку.

Карлейль говорит и о том, что в основе общества, лежит почитание героев и оно может принимать формы мифологии, эпоса, язычества и религии. Получается, что общество смотрит на героя как на богом вдохновленного человека. Почитание героев составляет основу порядка, которому стремится все в мире, даже революция.

История становится продуктом творчества великих людей и героев. Карлейль писал: «Всемирная история, история того, что человек совершил в этом мире, есть, по моему разумению, в сущности, история великих людей, потрудившихся здесь, на этой земле. Они, эти великие люди, были вождями человечества, воспитателями, образцами и в широком смысле творцами всего того, что вся масса людей вообще стремилась осуществить, чего она хотела достигнуть; все содеянное в этом мире представляет в сущности внешний материальный результат, практическую реализацию и воплощение мыслей, принадлежащих великим людям, посланным в наш мир. История этих последних составляет поистине душу всей мировой истории" Подчеркивание особой роли великих личностей в истории, сопровождается у Т. Карлейля признанием производного характера деятельности народных масс.

Интересно, что многие взгляды Карлейля на героя и роль героического особенно актуальны сегодня. Критика буржуазного общества с его механической культурой и утилитарной философией, культом естественных наук и политической экономии применима и к современному общества. Исходя из положений Карлейля можно сказать, что пока жив героизм, дела в мире идут нормально. Однако со временем истинные герои уступают место ложным и главное знамение этого – ухудшение положения масс. Энергия обездоленных, отчаявшихся людей обращается в разрушительную силу. Наступит время бунтов, восстаний, революций, цель которых – побудить общество обрести

новых героев, которые укротят массы, принудят к спокойствию, труду, исполнению долга.

Труд Карлейля «Герои, почитание героев и героическое в истории» – не был слепой апологетикой «права сильного», ибо гении и герои, творившие историю, не в пример ницшеанскому «сверхчеловеку», принципиально антирелигиозному, имели божественное происхождение и всегда были связаны с некой трансцендентальной правдой. Трудолюбие, честность, мужество, ответственность – идеалы, без которых невозможно поступательное развитие человечества.

Карлейля можно назвать предвестником исторической антропологии, так как он уже в 19 веке, попытался рассмотреть представляют героя люди и как эти представления меняются от эпохи к эпохе. В книге Карлейля мировая история представлена через деяния необычных людей. Он впервые предложил рассматривать историю мира в контексте жизни и деяний великих людей. И рассмотрел всемирную историю как практическую реализацию и воплощение мыслей, принадлежавших великим людям, посланным в наш мир. Под героическими личностями Карлейль понимает таких личностей, которые становятся вождями в силу особого духовного склада.

Благодаря этим посылкам Карлейль делает вывод, что руководить надлежит героям, и что массы, если они не соблазнены ложными героями, хотят одного: чтобы их направляли люди высшего порядка, избранные.

Исследование Карлейла до сих пор сохраняет свое значение в современной политической культуре Запада. Это – приоритет, который Карлейль отдает божественно-личностному началу перед “народоправием” и массовостью, находящей ныне выражение в “массовой культуре”; непререкаемость принципа духовного иерархизма в жизни любого общества; критика торгашеского духа современной ему Европы, несовместимого с подлинной культурой; защита тезиса о том, что душевное здоровье общества, а следовательно, и культура в целом не обусловлены чисто материальным потребительским благополучием.

В современной культурологии Карлейль явился родоначальником элитарного подхода к культурно-историческому процессу, по своему предвосхитив взгляды таких мыслителей, как Ф.Ницше, К.Н. Леонтьев, а также других философов и социологов антидемократического толка.

Понятый буквально, подход Карлейля к проблемам общества выглядит весьма странным. Он и сам приходил в негодование, когда ему говорили, что по нему выходит, будто сильный всегда прав: его мысль, отвечал он сердито, заключается в том, что правда – «вечный символ силы». Таков был принцип, на котором, согласно Карлейлю, держался смысл истории.

Литература.

1. Карлейль, Т. Герои, почитание героев и героическое в истории [Текст] / Т.Карлейль. – СПб., 1968. – 198 с.
2. Саймонс, Дж. Карлейль [Текст] / Дж. Саймонс. – М. : Молодая гвардия, 1981.
3. Яковенко, В. И. Т. Карлейль, его жизнь и литературная деятельность [Текст] / В. И.Яковенко. – СПб., 1891.

Елена Гешева

КОНЦЕПТ СОЦИАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ И.С.ШМЕЛЕВА

Концепция социального времени, сформулированная в статье П.А.Сорокина и Р.К.Мертона «Социальное время: опыт методологического и функционального анализа» помогает взглянуть на ход событий не с позиций астрономических или календарные рамок, а с точки зрения ритмики и социальной периодичности.

Проблемам социального времени все еще не уделяется должного внимания в социологической и философской литературе. Думается, что здесь существует большое поле для философского и социологического анализа. Как отмечают П.А.Сорокин и Р.К.Мертон, «все календарные системы возникли из социальных потребностей и ими увековечены».

Своеобразной художественной иллюстрацией к размышлениям социологов о социальном времени может служить роман И.С.Шмелева « Лето Господне». Интерес к творчеству И.С.Шмелева, обозначившийся в конце 20 века, вывел имя этого писателя из несправедливого полузабвения в число классиков первого круга. Пожалуй, самое известное произведение Шмелева – «Лето Господне». Смотря на творчество Шмелева через призму «социологического воображения», напрашиваются некие параллели с концепцией социального времени, разработанной П.А.Сорокиным и Р.Мертоном.

Сорокин и Мертон отмечают, что астрономическое время одноообразно, однородно; оно чисто квантитативно, лишено качественных свойств [1, С. 112]. Это не относится к социальному времени. Социальное время обладает качественными характеристиками. «Лето господне» начинается с описания приготовления к Великому посту. Наступление Великого поста заметно во всем – «в комнатах тихо и пустынно, пахнет священным запахом». Запах Великого поста – не субъективное ощущение маленького Вани. Старый плотник Горкин входит в дом с медным тазом, в тазу горячий

© Е. Гешева

кирпич и мята, и на них поливают уксусом. Этот запах «незабвенн ый, священный запах» пишет Шмелев «я и теперь слышу, из дали лет» [2, С. 16].

Знаки православных праздников тесно связаны с социальными де йствиями, отражают суть и смысл годового ритма. Особое ощущение чист оты – «чистый сегодня понедельник!», аскетичный ви д комнат – «в гостиной надеты серые чехлы на мебель» – все это говорит о качественно ином времени – времени «начала», времени «очищения» – «новое все теперь, другое. Теперь уж «душа начнется» [2, С. 17].

Вчерашняя масленица отделена не календарным коротким промежутком, а словно невидимая черта проведена между нею и началом Вел икого поста. Все, что происходило между этими двумя праздниками, Шм елевым опускается. В социальном времени значимыми являются узловые моменты социальных действий. «Периоды, свободные о т сколько-нибудь значимой социальной деятельности, обходят, не наделяя их каким -либо обозначением» [1, С. 114].

Шмелев пишет «От масленицы нигде ни крошки, чтобы и духу не было» [2, С. 18]. Печаль и приготовление к Светлому дню переплетаются в особом настроении этого времени, имеющему свой запах, цвет, вкус, ос обый ритм. Мальчик испытывает смешение чувств – это строгая печаль, и радость. «Радостное до слез бьется в моей душе и светит [...]. И видится мне, за вереницею дней поста – Святое Воскресенье, в света х» [2, С. 18]. Наступление Пасхи у Шмелева не связано с конкретной календарной д атой это время экзистенциального переживания, время света, радости, сп асения.

У Шмелева выдающиеся события православного годового круга н аделяются особой ценностью, особым зву ковым рядом, особым вкусом. Это очень устойчивая связь. Социальное время столь качественно и обра зно окрашено, что не возникает мысли о том, что природное оформление значимого события может быть каждый раз иным. Религиозные события и природные явления синх ронизированы. Накануне Михайлова дня еще пусто, голо, «деревья плачут». Но Горкин уверенно говорит: «самый теперь грязник, ни на санях, ни на колесах, до самых моих именин [...]. Михайла Архангел всегда ко мне по снежку приходит» [2, С. 265].

Каждое социально значимое религиозное событие несет свое кач ественное оформление – это знакомые, памятные звуки, запахи. Ваня всп оминает Рождество – особое веселое похрустывание снежка. «Иду от вс енощной, снег глубокий, будто снежок поет, весело так похрустывает: «Хр истос с небес, срящите [...]» – такой-то радостный, хрящеватый хруст. Хр устят и промерзшие заборы, и наши дубовые ворота [...] веселый морозный хруст» [2, С. 294].

Наступает Вербное воскресенье – и Шмелев словами Горкина отмечает закономерное совпадение явлений природы и времени праздника. Верба как будто не сама по себе покрылась «нежными, в золотой пыльце» пушинками, а подгадала, включившись в ритм годового круга.

Значимость тех или иных событий, праздников порождает интенсивность отрезков социального времени. События не ограничены рамками астрономического времени, а сами то растягивают, то уплотняют время социальное. Оно тревожно длинное, застывшее в ожидании светлого события накануне Христова Воскресения, полное зелени и радости в Троицын день, мелькающее и быстро проносящееся на Масленицу.

Своеобразная ритмика социального времени определяется не только православным календарем. В ней органично включены и разные виды деятельности, труда. Год исчисляется значимыми событиями – к ним привязаны циклы и ритмы трудовой деятельности. Каждое действо завершено, имеет начало и конец. К нему долго готовятся, в него входят как в повторяющийся, но не ставший от этого рутинным самостоятельный отрезок годового цикла. Каждый раз это вхождение – и привычный ритуал, и ощущение нового, предвкушение. Это новое – не только новое для маленького Вани. И поживший, старенький Горкин, и отец Шмелева, и другие обитатели купеческого дома-мира каждый раз в ожидании и привычного, знакомого, но и нового, неизведанного, заставляющего волноваться и благоговеть. Социальное время отмечено особой диалектикой новизны и повторения. С одной стороны, все персонажи убеждены, что ожидаемое непременно свершится, но сама подготовка радостно томительна. В предвкушении праздника идет подготовка, она ритуальна, но в ней нет рутины. Повторяемые на протяжении, как можно догадаться, многих лет, одни и те действия вносят смысл в привычное, обыденное, переживаемое всякий раз как новое и удивительное.

Это сочетание традиционно – повторяющегося, но эмоционально окрашенного и оставляется особое переживание социального времени православного годового цикла. Как пишут П.А. Сорокин и Р.К.Мертон, «год в природе может быть непрерывным, но год в календаре имеет начало и конец, часто отмеченные разрывом и обычно выделяемые некими социальными ритуалами» [1, С. 116].

Эта качественная наполненность социального времени делает возможной связь всех тех, кто задействован в ритмике православного года. «Люди, собравшись вместе из разных социальных и культурных условий (background), нуждаются в некой темпоральной схеме, равно понятной всем, если они намерены синхронизировать и координировать свои действия» [1, С. 118]. По существу это понятная всем референтная рамка рели-

гиозных событий. Временные рамки романа имеют циклический характер, но это не просто перечень событий. Они показывают лад и устройство с оциальной ритмики, дающие основу, согласование уклада жизни. Социал ьное время у Шмелева – это не просто чередование значимых социальных действий. Оно закольцовывает и своеобразный социальны й ритм человеческой жизни. Не случайно маленький мальчик – Ваня и умудренный жизнью старец – любимый Горкин – центральные фигуры романа. Это иной пласт восприятия социального времени. Это точки воплощения разных жизненных задач и целей – вхождения в мир и уход из него. Но точки эти связаны, непрерывны и подпитывают друг друга. Время приобщения и время мудрости, время первого опыта и время итогов. Социальное время показывает и строение жизни человека, и соотнесенность событий годов ого круга. Оно фиксирует связь людей через совместное действие и связь различных этапов жизни, связь будней и праздников, труда и отдыха.

Православное социальное время Шмелева имеет синхронизиру ющее и координирующее значение. Оно над всем – и над конкретным астрономическим временем, и над субъективно переживаемым психолог ическим временем каждого персонажа. Социальное время Шмелева пр еодолевает локальную разорванность социальных групп, отдельных миров индивидуального бытия. Оно парит как некая объединяющая общая пр иродно-бытийная рамка жизни.

У Шмелева время выступает и как событийная, и как сериальная к атегория. Рождение, смерть, все значимые события соотнесены со знач имыми религиозно трудовыми ритмами. Мы чувствуем социальное время благодаря ходу событий. Автор глубоко уверен, что эта согласованное, симфоническое звучание русского быта защищено божественным пр омыслом. Заботливый, охраняющий взгляд над всем, всему дает ощущение уверенности, правильности, незыблемости. Стабильность, повторяемость, тесная связь социального и духовного – это онтологические основания вс его сущего у Шмелева. Такая тесная связь реализма бытописания и ощущ ения реальности высших сил, их сиюминутного и постоянного присутствия в любых жизненных проявлениях создает особый эмоциональный настрой повествованию. Даже грязная лужа во дворе отмечена этим небесным присутствием – «небо упало в лужу и уронило солнце».

Социальное время качественно, оно пронизано общим значением. Но оно и одновременно наполнено глубоким субъективным переживан ием. Это делает его многомерным. Социальное время – многомерное, качественное, соединяет два начала – бытовое и бытийное. Субъективный характер социального времени проявляется в том, что один и тот же пр омежуток времени для разных людей может иметь различную интенси в-

ность, наполненность событиями. Мастерство Шмелева проявляется в том, что мы видим это биение социального времени глазами маленького мальчика и можем подсмотреть, перефразируя Набокова, «его будущие воспоминания».

Литература.

1. Сорокин, П.А. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа [Текст] / П.А.Сорокин, Р.К.Мертон // Социологические исследования. – 2004. – №5. – С.112.
2. Шмелев, И.С. Лето Господне. [Текст] / И.С.Шмелев. – СПб., 2007. – 766 с.

Михаил Глатко

ВВЕДЕНИЕ В КОНЦЕПЦИЮ АРХАИЧЕСКОЙ РАЗМЕРНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО[1]

Современный способ общения человека с жизненным пространством, в том числе с окружаемыми индивидами людьми (с опытом Другого в социо-культурном пространстве, в жизненном мире), обнаруживает себя как абстрактный и анонимный. Имя – это всегда опознанность, а значит адресованность, четкость. Иметь имя – ответственно. Однако в нынешних условиях (в том числе в условиях современной нам российской действительности), определяемых медиа-технологиями, рекламным трафаретом мысли и виртуализацией смыслового пространства, имя престает иметь значение, так же как и ответственность, для которой вовсе не остается места. Виртум растягивает социальные связи и отношения, доводит их до безликой опосредствованности, где медиа-структуры замещают живое индивидуальное начало, конкретного человека, социального индивида. Так, жизненная среда становится машиной, генерирующей безликий анонимный стандарт мысли (и межличностных отношений).

Полагаем, что современная социокультурная ситуация в целом имеет два пути возможного развития: первый – увеличение технократии и утилитаризма, вымещение человека и человечности из области творения и культуры; второй – “перезагрузка человечности”, рекультивация архаических принципов построения социума и способов взаимодействия с окружающим миром. Поэтому становится актуальной потребность в изучении и осмыслении ресурса архаического, вместе с тем насегодня востребована концепция архаической размерности социального бытия.

[1] Исследование выполнено в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" на 2009 - 2013 годы». Соглашение № 14.132.21.1038 от 10.09.2012

© М. Глатко

Под «архаическим» (от греч. αρχή — начало, принцип) понимается первоосновное, превоначальное. В рамках данной концепции категория «архаическое» имеет два смысловых плана: во-первых, хронологический, при этом указанная категория понимается как древняя, старая, а, во-вторых, генезисный – основополагающая, началополагающая.

Архаическая размерность социального – совокупность независимых параметров, сформировавшихся в древности и определяющих генезис современного социума.

В рамках указанной концепции рассматриваются следующие проблемы: становление социального, особенности построения архаических обществ, социальные связи, характерные периоду архаики, место анархических основ общежития в архаическом социуме, соотношение коллективного бессознательного и коллективного сознательного, место мифа в архаическом социуме, рациональное и иррациональное сквозь призму архаической размерности социального, гносеологические перспективы архаики.

Интерес к архаике вызван тем фактом, что именно этому качественному и хронологическому периоду соответствует первый опыт построения социального. Данный период характеризуется рядом черт: наличие у человека актуального опыта проживания Беспредельного, Хаоса, непосредственность и теснота социальных связей, доверие, наличие общности идей и целей между индивидами, сознательная ответственность, включенность в Мир. Без сомнений только обращение к архаике способствует переосмыслению таких ныне утрачиваемых понятий как “родина”, “родное”, “дом”, “быт”, “благо” и выбору стратегии дальнейшего развития социума.

Касаемо организации социального бытия следует отметить следующее: столпы так называемого «здорового общества» – непосредственность и теснота социальных связей, доверие, наличие общности идей и целей между индивидами, а также – сознательная ответственность. Полагаем, процесс “оздоровления”, “очеловечивания” возможен при восстановлении вышеперечисленных основ, что сегодня достижимо через переосмысление концептов, предложенных такой управленческой стратегией, как анархизм. Особую ценность представляют принципы общественного устройства, предлагаемые данной идеологией.

Анархия может быть квалифицирована по следующим принципам: это безгосударственность (или тип государственности, воспринятый не извне и не сверху, а изнутри социального тела); это договор, как основа взаимодействия между людьми; это свобода труда и союзов, община, как основная форма объединения людей; это общность идей и целей; это

имущественное равноправие. Некоторые из принципов требуют детализации, дополнительных комментариев.

Безгосударственность понимается в данной работе как отсутствие централизации, поскольку централизация во многом определяет формирование абстрактных отношений в социуме, формализует живые линии социальных жизненных связей. Предлагаемый концепт децентрализации предусматривает непосредственное взаимодействие между человеком и человеком, а также между человеком и окружающим миром (отношение к природе как к родному). Свобода труда предусматривает возникновение его (труда) по воле индивидов и для решения непосредственных задач, то есть таких, которые не навязаны кем-то извне, но вызваны актуальной необходимостью. Однако для преобразования современного социума недостаточно будет использовать только данные основополагающие начала, необходимы и какие-то дополнительные методики достижения "очеловечивания"; такие методики, нацеленные на ревизию способов мысли и очищение их от содержательного балласта имеют место в философии, как отечественной, так и зарубежной.

Поскольку, по сути, общество с "человеческим лицом" имеет иную, в сравнении с сегодняшней, ментальность, постольку для ее культивирования и оплотнения необходимо полное разрушение привычного способа мыслить и выход за его грань. Вместе с привычным способом мысли в стороне остается и привычный способ жизнеобустройства. Актуальность приобретает формула: «делаю так, потому что понимаю, что иначе невозможно».

Архаическая размерность социального есть имманентный современному социуму план бытия, содержащий в себе основания, маркируемые современной наукой как интуитивные, подсознательные, иррациональные. Попытки модерна отказаться от исследуемой в данной работе размерности бытия современного социума приводит, как указывалось выше, к вымещению человечности из области творения и культуры, увеличению технократии и утилитаризма. При этом стоит отметить, что указанные основания делают бытие современного человека полным, а процесс проживания интенсивным. Полагаем, что синтез рациональности, обусловленной формальной логикой, и иррациональности есть то, что может быть детерминировано как живое человеческое.

Для входа в архаическую размерность и для проведения исследовательской работы необходим особый методологический комплекс. В данной статье нами предлагются лишь некоторые, полагающие начало исследованию, методы:

– метод адогматического мышления, предложенный Л. Шестовым и нацеленный на планомерное и последовательное сомнение, на отказ от готовых смыслов, завершенных форм.

– методы деструкции М. Хайдеггера, деконструкции Ж. Деррида, заключающиеся в постоянном разрушении бытия с целью ухода от “мертвого”, бессмысленного, пустого.

Итак, в данном исследовании автором очерчено проблемное поле концепции архаическая размерность социального, при этом рассмотрение каждой из указанных выше проблем должно быть более обстоятельным и обширным.

Михаил Глатко

АРХАИЧЕСКАЯ РАЗМЕРНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО: К ВОПРОСУ АЛЬТЕРНАТИВНОГО СПОСОБА ОРГАНИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ [1]

Архаическая размерность социального – совокупность независимых параметров, сформировавшихся в древности и определяющих генезис современного социума.

Под «архаическим» (от греч. αρχή — начало, принцип) в данной работе понимается первоосновное, превоначальное. В рамках данной концепции категория «архаическое» имеет два смысловых плана: во-первых, хронологический, при этом указанная категория понимается как древняя, старая, а, во-вторых, генезисный – основополагающая, началополагающая.

В рамках указанной концепции рассматриваются следующие проблемы: становление социального, особенности построения архаических обществ, социальные связи, характерные периоду архаики, место анархических основ общежития в архаическом социуме, соотношение коллективного бессознательного и коллективного сознательного, место мифа в архаическом социуме, рациональное и иррациональное сквозь призму архаической размерности социального, гносеологические перспективы архаики.

Современный социум оказавшись в ситуации усиливающейся энтропии стоит перед выбором альтернативного современному способа организации социального бытия. В качестве указанного альтернативного способа может выступить такая управленческая стратегия, как анархизм.

[1] Исследование выполнено в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" на 2009 – 2013 годы». Соглашение № 14.132.21.1038 от 10.09.2012

© М. Глатко

Понимание категории «анархизм» варьируется в литературе. Он понимается как хаос и как архаика социального бытия, именно на последнем понимании в данной работе сделан акцент. В словарях советского периода анархизм раскрывается через «хаос, режим при котором порядок отсутствует». В то время как П.А. Кропоткин настаивал на том, что анархизм есть та форма правления, в которой существует порядок: это такая форма правления, которая, во-первых, ориентирована на человека. И здесь стоит задумываться не о прибыли и не о том, как ее приобрести (т.е. не о прагматической стороне социального порядка), а о сущности социального, конкретно – о том, что социальный организм есть на микроуровне (общность, община) в определенной степени атом, который формирует огромную массу, и следует понять то, как меняется траектория движения этого атома в пространстве, как этот атом живет, то есть задуматься о тех естественных социальных потребностях, которые существуют у каждого человека. Суть кропоткинской концепции анархизма – отсутствие центра, существование множества квазицентров, в которых должна концентрироваться власть. Кропоткин, по нашему мнению, никогда не говорил, что анархия совпадает с безвластием, он говорит только то, что власть формируется при анархии совсем иным способом, отличным от принятой вертикальной парадигмы государственного устройства.

Когда сегодня мы исследуем анархизм, то, прежде всего, рассматривая капитализм, социализм и другие формы организации социального, мы должны говорить, что они стоят отдельно относительно анархизма. Так как анархическая форма социальности устройства, в отличие от иных, и основным принципом имеет «безгосударственность». Он (анархизм) противопоставляется государственному способу устройства социума. Сами анархисты понимают анархию не через идею безвластия, а через идею безгосударственности. То есть для них анархия = безгосударственность. Данная идея отлично раскрывается в концепте децентрации, в существовании множества квазицентров. Здесь нет необходимости посылать ходатаев в столицу, чтобы решать свои «местные» проблемы.

Анархия – определенный принцип, имманентный социальному бытию. Социальное уже предполагает какие-то отношения, которые могут квалифицироваться как отношения анархического порядка (и они архаичны поэтому же основанию). Получается: анархия – это некое указание к истоку социального. То есть это некий архаический строй, некий архаический уровень социального бытия, во-первых. А, во-вторых, получается, что принципом или структурой анархического следует воспринимать доверие. Доверие одного индивида другому, на основании тех или иных паттернов, которые другой производит, воспроизводит, показывает, демонстрирует,

которые складываются в межличностных связях и отношениях. Также вместе с доверием необходимо рассматривать общую цель, как принцип.

Помимо указанных выше принципов добавим ответственность. Это тот феномен, который вбирает в себя и доверие. Ответственность в данном случае понимается как возможность получения ответа и возможность получения платы. В анархическом обществе так же существуют санкции. В анархическом обществе есть мораль, а мораль предусматривает санкции. Договор является основным принципом такого вида со-бытия.

Следует согласиться, что анархизм – это утопия. И мы должны отдавать себе в этом отчет. U-topos – это «отсутствие места», а сегодня народ развращен до определенной степени идей осуществления власти. Но, если мы предположим, что можно говорить о другой идее властвования, стало быть, можно говорить о другом качестве человеческого. Ведь вся философия говорит об ином. Не о том, что оно есть на самом деле, а о том, каким ему следовало бы быть. Сама мысль есть у-топия. То есть это такая размерность, в которой открываются пределы наличного порядка. Именно у-топия дает возможность (хотя и не только она) раздвинуть пределы наличного, обнаружить и выявить то, что скрыто и не получило актуальности, но, несмотря на эту неактуальность, – есть. И задает тон.

Однако попадание в это состояние «отсутствие места» – состояние иного мышления возможно только при трансформации самого мышления, его саморазрушения.

Концепт саморазрушения заключается в том, что мыслящий человек, опираясь на методику адогматического мышления (предложенную Л.Шестовым, которая заключается в планомерном уничтожении шаблонов, в уходе от готовых смыслов, от догм), а также принципы деструкции и деконструкции (предложенных, соответственно, М.Хайдеггером, Ж.Деррида) может изменяя порядок мышления, трансформироваться ментально. В этой ситуации человек приближается к сущностным основаниям, задает иначе окружающий мир.

Михаил Глатко

ОРГАНИЗАЦИЯ СОЦИО-ДИЗАЙНА НА ОСНОВЕ АРХАИКО-АНАРХИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ[1]

В данной работе под дизайном нами понимается волевое усилие по изменению окружающего мира, в основе которого лежит этические и эстетические установки.

Вопрос о намеренном изменении окружающего мира, конкретно изменению принципов построения социального космоса, задании ему определенных характеристик, встает сегодня наиболее остро в связи с интенсифицирующимся процессом энтропии современного общества. Цивилизованный человек, обладая определенным набором характеристик, часто не способен почувствовать и испытать всю полноту бытия. Органы чувств указанного человека актуализированы для Медиа. Таким образом, человек в качестве среды своего существования выбирает виртуальный мир. Что в свою очередь способствует тому, что социальные связи приобретают характер рафинированных и стерильных. В данном случае мы считаем уместным говорить об утрате современным человеком способности чувствования и понимания таких имеющих онтологический характер категорий, как «со-трудничество», «со-вместность», «со-ответствие», «родное», «дом», «близость».

Также нами может быть отмечено, что бытие современного человека более не обнаруживает себя ответственным. Ответственность, в данном случае рассматривается нами как возможность актуально реагировать на воздействие окружающего мира, получать ответ и отвечать самому. То есть быть равно пассивным и активным в отношениях с внешним миром в целом и с Другим в частности.

Одним из возможных способов изменения современной ситуации и включения человека в реальный мир – переосмысление принципов построения социального, дизайн социального путем рекультивации существовавшей ранее структуры построения социального космоса, основанной на принципах самоорганизации, равенства, наличия властных отношений, базирующихся на авторитете и соответствии своему положению в социуме.

Подобные установки в построении социальной конструкции мы находим в концепции анархизма, то есть альтернативному современному

[1] Исследование выполнено в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" на 2009 - 2013 годы». Соглашение № 14.132.21.1038 от 10.09.2012

© М. Глатко

способу социального бытия, где на первое место поставлено не иллюзорная организационная структура государственных институций, а человек, его личные заслуги и реальное положение в Мире.

Государственные институции способствует уходу от ответственности. Указанный процесс обнаруживается нами в следующей ситуации: при необходимости разрешения конкретной, частной проблемы индивидуум, во-первых, снимает с себя самого ответственность, обращаясь за её разрешением в госорган, а во-вторых, госорган, являясь, по сути, коллективным образованием не может и не заинтересован в разрешении указанной выше проблемы. В своей деятельности госорган заинтересован в получении человеческого ресурса-энергии и ему безразличны потребности нужды отдельного человека. Так, индивидуум автоматически лишает себя онтологической свободы, которая заключается как раз в возможности самостоятельного взаимодействия с Миром, самостоятельного проживания в Мире. В результате этого в социальном теле появляется ничем не заполняемая онтологическая пустота, продуцируемая излишней ленью и страхом. Однако указанная пустота не обнаруживается нами в обществах архаических.

Данный период характеризуется рядом черт: наличие у человека актуального опыта проживания Беспредельного, Хаоса, непосредственность и теснота социальных связей, доверие, наличие общности идей и целей между индивидами, сознательная ответственность, включенность в Мир. Касаемо организации социального бытия следует отметить следующее: столпы так называемого «здорового общества» – непосредственность и теснота социальных связей, доверие, наличие общности идей и целей между индивидами, а также – сознательная ответственность. Особую ценность представляют принципы общественного устройства, предлагаемые предложенных такой управленческой стратегией, как анархизм.

Анархия может быть квалифицирована по следующим принципам: это безгосударственность (или тип государственности, воспринятый не извне и не сверху, а изнутри социального тела); это договор, как основа взаимодействия между людьми; это свобода труда и союзов, община, как основная форма объединения людей; это общность идей и целей; это имущественное равноправие. Некоторые из принципов требуют детализации, дополнительных комментариев.

Безгосударственность понимается в данной работе как отсутствие централизации, поскольку централизация во многом определяет формирование абстрактных отношений в социуме, формализует живые линии социальных жизненных связей. Предлагаемый концепт децентрализации предусматривает непосредственное взаимодействие между человеком и

человеком, а также между человеком и окружающим м ром (отношение к природе как к родному). Свобода труда предусматривает возникновение его (труда) по воле индивидов и для решения непосредственных задач, то есть таких, которые не навязаны кем-то извне, но вызваны актуальной необходимостью.

Противники данной концепции справедливо могут отметить, что в истории Нового и Новейшего времени, а возможно и во всей истории цивилизованного мира, не было примеров построения подобных обществ. Возразим на это тем, что именно через переосмыслении архаических основ построения бытия нами могут быть найдены принципы, которые могут стать фундаментом в переобустройстве современного «больного» общества. При этом некоторые «здоровые» основания архаико-анархических обществ могут быть использованы нами в современности, то есть в оплощены в реальном социальном конструировании – социо-дизайне. Следует оговорить также то, что автором под использованием архаико-анархических принципов в соци-дизайне не понимается возврат в период архаики, а использование лишь совместимых с современностью принципов.

Михаил Глатко

АРХАИЧЕСКАЯ РАЗМЕРНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО: К ВОПРОСУ СУЩЕСТВОВАНИЯ «РУССКОЙ АНАРХИИ» КАК «ПЛАНА ИММАНЕНТНОСТИ» ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ [1]

Категория «анархия» происходит от др.-греч. αναρχία «безвластие», от прил. άναρχος «не имеющий начальника», из αν- (α-) «без-» – αρχή «начало, начальство». В ряде европейских языков слово заимствовано через латынь «anarchia». Русская «анархия» заимствована через франц. anarchie или нем. Anarchie. Там есть такой корень, а вернее структура *ana*-archia, так же как в ряде слов – ana-gramma – «другое/иное письмо», ana-tema – «другая/иная тема» (еще «аналогия» и подобные конструкции), и тогда ana-archia может быть понята как «другой/иной тип управления». И, кстати, «ana-tema» – в истории (и истории перевода-транскрипции) произошла трансформация согласного, это «ана*ф*ема» – всегда ли мы знаем/помним об этом исконном смысле. То есть, возможно, это все слова одного порядка с одной структурой. В данном случае, если мы будем подходить к слову

[1] Исследование выполнено в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" на 2009 - 2013 годы». Соглашение № 14.132.21.1038 от 10.09.2012

© М. Глатко

через такую этимологию, то получается – это просто альтернатива, это иная власть, другая власть, какая власть – еще непонятно совершенно, но это другая власть, которая ни есть monos, ни есть polis. Это что-то иное, что концентрирует социальное и концентрируется в социальном.

Категория «план имманенции» употребляется в том же значении, которое она имеет в работе Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?», а именно как «образ мысли, тот образ, посредством которого она сама себе представляет, что значит мыслить, обращаться с мыслью, ориентироваться в мысли […]», как то, что образует «абсолютную почву философии, ее землю или же детерриториализацию, ее фундамент, на которых она творит свои концепты».

Под «русской анархией» понимается свойственное отечественной культуре потенция (стремление), которая выражается в отказе от централизации власти; в уделении особого внимания в принципах общежития личному авторитету; в неподчинении всему официальному и протокольному; в неподчинении тому, что по своей сути является чужим, далеким и мертвым; в опоре не на обязательный для всех закон, а на договор между отдельными людьми.

Исторически анархия соответствует так называемому периоду «варварства», который характеризуется отсутствием законов, королей или каких-либо еще правителей, воплощающих централизованную власть, также как государств, в которых может быть воплощена такая власть. Вся жизнь подобного дикого общества базируется на самоопределении и договоре как первопричине, первооснове и первоматерии всех отношений между членами социума. Отношение между индивидуумами носят тесный характер. А мир состоит из множества нестабильных квазицентров.

Подобное общество периода варварства являлось «здоровым», то есть все институты (шаман, семья, вождь) в нем работали и были необходимы, поскольку в противном случае их неработоспособность и бесполезность привела бы к смерти всех членов общины. В данном случае также важно отметить тот факт, что архаический человек включен в Мир. Мир для человека периода архаики целостен и имеет сакральный характер. Мир жив, подобное обстоятельство для архаического человека выступает императивом в поведении, способствует уважительному отношению к бытийному Космосу.

Обратная ситуация имеет место сегодня: технический прогресс, и как результат экономическое насыщение, дает ресурсы для существования бесполезных институтов. Межличностное взаимодействие все чаще имеет стерильный и анонимный характер. А отношения с Миром опосредованы и подчас можно говорить, что и вовсе отсутствуют. Высокое благосостоя-

ние экономически развитых стран становится по сути анестезией, которая вводит социум все в более глубокий сон и ведет его в тупик. И поэтому обществу жизненно необходима встряска.

Значение культуры и всех её продуктов должно быть заново переосмыслено. По-новому должна быть поставлена проблема человека. Культура как сфера самовыражения человека вновь после эпохи постмодернизма (его «перенасыщенности смыслами») должна прийти к тому, чтобы наставлять человека, «трясти» его, доставлять ему «боль», быть своеобразным будильником и все для того, чтобы выводить человека из сна. Для того, чтобы придать обществу правильное направление развития. Постепенное возвращение в сознание, приведет к пониманию того, что в культуре много «мертвого» и бесполезного.

Однако уже сегодня в области человеческой деятельности, связанной с самовыражением человека, проявлением его субъектности могут быть обнаружены «живые», «здоровые» основания. В особенности это актуально для отечественной культуры. Актуально поскольку эти основания все время находятся на поверхности и для возврата к ним потребуется меньше энергии, чем если бы их пришлось строить заново; актуально поскольку наше общество находится сейчас в состоянии социокультурного кризиса, а подобное состояние, в свою очередь, требует безотлагательного поиска новых целей и ресурсов развития.

План имманенции это основа, почва философии, а вместе с тем и культуры. При этом план имманенции - план проявленного, план живого, в отличие от плана транцеденции (плана запредельного, плана «иной жизни»). Русская анархия – план имманенции отечественной культуры. Анархия (анархические принципы общежития) – это основа отечественной культуры, неисчезнувшая с момента появления официальной публичной власти и государства. Поэтому до сих особое место в русской культуре занимают личный авторитет, неподчинение официальному, договор как регулятор межличностных отношений. В сегодняшней российской ментальности философ скорее не тот, у кого имеется кандидатская или докторская ученая степень, а тот, кто имеет «заслугу» перед обществом тот, кто признан обществом в качестве философа, соответствует подобному званию, имеет реальный навык любомудрствования.

Также в рамках данной работы заслуживает особого внимания рассмотрение проблемы опыта «контакта с анархией», проживания данного концепта. Представляется, что это возможно путем использования особых методов.

Итак, для опыта «контакта с анархией» необходимо полное разрушение и отход от современного способа мыслить и жить. Для этого нами предлагается следующие методы:

- метод адогматического мышления, предложенный Л.Шестовым и нацеленный на планомерное и последовательное сомнение, на отказ от готовых смыслов, завершенных форм.

- методы деструкции М.Хайдеггера, деконструкции Ж.Деррида, заключающиеся в постоянном разрушении бытия с целью ухода от “мер твого”, бессмысленного,пустого.

Ментальность, то есть разумность, является характеристикой отдельного индивида. Чтобы изменить вид ментальности индивиду самому необходимо прилагать к этому усилия. Современное преобразование социума и выход из социокультурного кризиса невозможен без индивидуального труда, без *само*разрушения.

Полина Григоренко

ПРОБЛЕМА НОЖНИЦ И КЛЕЯ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ [1]

Философия истории вместе со всеми ее вопросами как специфическая философская дисциплина сформировалась относительно недавно: «ее нельзя отнести к числу сфер философского знания или философских дисциплин, образующих фундамент философии и существующих столь же долго, сколь и сама философия» [6, С. 3]. Кроме вопросов, посвященных объективным закономерностям исторического процесса, философия истории исследует вопросы о возможности, сущности и границах исторического знания и исторической науки в частности. Эти вопросы, принимая наиболее острую форму, ставят под сомнение саму историю как разновидность научного знания.

Одним из тех, кто проблематизировал возможность истории, является Робин Джордж Коллингвуд, британский философ-неогегельянец и историк XX века, наиболее полно изложивший свой взгляд в «Идее истории», труде, изданном уже после смерти автора. Работа не осталась без внимания: одни исследователи сразу же выступили с резкой критикой, другие сочли труд Коллингвуда важным и дельным. Так, Э. Ротхакер, западногерманский философ, считал, что эта книга – единственный вклад, который

[1] В разных работах можно встретить введенное Коллингвудом понятие «метод ножниц и клея» в кавычках или без них. Сам автор не использует кавычки, и данная статья в этом вопросе следует авторской задумке.

© П. Григоренко

англичане сделали в философию истории в Новое время. В то же время, «Противоречие между ученым-исследователем и теоретиком-методологом поражает и в другом известном историке – англичанине Р. Коллингвуде. С трудом верится, что автор «Идеи истории», пафос которой – в отрицании возможности истории как науки, и археолог, автор серьезных и вполне реалистических работ о древней Британии – один и тот же человек!» [1, С. 190]. Так или иначе, взгляд Коллингвуда на философии истории нельзя обойти стороной.

В чем же претензия британского мыслителя к истории? Коллингвуд утверждает, что историк никогда не может непосредственно познакомиться с предметом своих исследований, ведь этот предмет – прошлое. Его составляют события, которые уже свершились и которые уже больше невозможно наблюдать. Несомненно, историка интересуют фактические события, но вместе с тем и даже более того его интересуют мотивы, по которым люди поступали так, а не иначе. Коллингвуд различает внешнюю (переход Цезаря через Рубикон), и внутреннюю сторону события (мотивы и цели Цезаря). В отношении природы этих двух сторон события нет. Объект исторического знания таким образом – «не просто объект, т. е. нечто, лежащее вне сознания, его познающего; это деятельность мышления, которая может быть познанной только в той мере, в какой познающий ум воспроизводит ее в себе и осознает себя как поступающего таким образом. Для историка действия, историей которых он занимается, – не зрелища, данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить в собственном уме; они объективны и могут быть познаны им только потому, что они одновременно и субъективны, т. е. являются действиями его собственного сознания» [2, С. 207]. Коллингвуд говорит об историческом воображении, необходимом историку, «принципиальная задача воображения состоит в том, чтобы создать идею той целостности, с позиций которой будет читаться прошлое» [5, С. 91].

В истории, по убеждению Коллингвуда, действует теория исторического знания в рамках здравого смысла. В соответствии с данной теорией, существенными сторонами исторической науки являются память и авторитет. То есть для того, чтобы историк смог о чем-то судить, это что-то должно не только произойти, но это должен был кто-то увидеть, запомнить и зафиксировать. История, таким образом, представляет собой веру в истинность чьих-то воспоминаний. Каждый историк вмешивается в повествование источника тремя способами: «он выбирает из него то, что ему представляется важным, опуская остальное; он интерполирует в них то, что они не говорят явно; и он критикует их, отвергая или исправляя в них то, что ему кажется плодом дезинформации или лжи» [2, С. 224]. Подобное вме-

шательство происходит в любом историческом исследовании и всегда сопровождается тем, что никто не знает, какие именно свидетельства надо отвергать, а какие принимать, и нет никакого критерия в этом выборе, выбирая себе авторитетный источник, историк, в конечном счете, сам себе авторитет в этом выборе. «Автономность мысли проявляется в отборе важного, с точки зрения историка, материала, а не в воспроизведении всего того, что он обнаруживает в источниках» [4, С. 295]. Такая история, основанная на выборе исследователем своего авторитета, была наречена Коллингвудом историей ножниц и клея: историю, «конструируемую с помощью отбора и комбинирования свидетельств различных авторитетов, я называю историей ножниц и клея. Я повторяю, что в действительности это не история вообще, потому что в ней не удовлетворяются необходимые условия научного знания; но до недавнего времени существовала только такая история, и большая часть того, что люди читают и даже пишут по истории сегодня, принадлежит истории этого типа» [2, С. 245].

В действительности, историческое исследование в таком случае не имеет объективных оснований. История ножниц и клея, по сути, есть простой пересказ уже сказанного кем-то, простое повторение утверждений, которые другие люди сделали до него. Такой историк не может сказать ничего нового – в его работе либо переписывание свидетельств авторитетных источников, либо какие-то промежуточные выводы, которые, правда, тоже основаны на каких-то авторитетах, а значит, не являются самостоятельными. Такая история нам по сути ничего не дает, а лишь наращивает массив исследований, количество работ по той или иной проблеме, становится потенциальным свидетельством для другого историка, пишущего свою «историю» при помощи ножниц и клея. Такие выводы представляются вполне резонными. И, к сожалению, в действительности сложно будет найти историческую работу, полностью лишенную метода ножниц и клея.

Формулируя проблему, Коллингвуд не останавливается на этом и предлагает собственное решение этой проблемы. В противовес истории ножниц и клея Коллингвуд предлагает научную историю. В ней историк имеет дело уже не с источниками, а с основаниями. Проще понять разницу между двумя видами историй на следующем примере. Коллингвуд говорит о смене образов сыщика – образ Шерлока Холмса, который лазил по месту преступления с лупой, сменяется склонным к чистому мышлению, и не менее популярным образом сыщика – Эркюля Пуаро (такая смена, по убеждению Коллингвуда, подтверждает всеобщее осознание проблемы ножниц и клея в истории). По мнению Коллингвуда работа историка, как и детектива, заключается в работе «маленьких серых клеточек» [2, С. 268].

Научные историки изучают проблемы – они ставят вопросы и, если они хорошие историки, задают такие вопросы, на которые можно получить ответ. Для проверки своих заключений истории нет надобности апеллировать ни к чему, кроме нее самой. «В научной же истории все может быть использовано в качестве оснований для логического вывода, и никто не может наперед знать, окажется ли выбранное историком основание плодотворным» [2, С. 268]. Историк мыслит проблемами, «беря на себя инициативу в решении поставленного им самим вопроса, поскольку "каждый шаг его рассуждений зависти от постановки соответствующего вопроса"» [4, С. 298]. Задача историка, таким образом, заключается в работе над конкретной проблемой, в воспроизведении прошлого и открытии его смысла, а не в исследовании деталей и мелочей. Историк должен «не просто скопировать ее в своем сознании, но продумать эту мысль самому, уловить ее структуру, проникнуть в логику рассуждений автора, повторить ее в своих мыслях и в то же время критически проанализировать эту мысль, сопоставить с собственной» [4, С. 299].

Таково решение проблемы ножниц и клея, предлагаемое Коллингвудом. Однако кажется верным отметить, что вопреки ожиданиям и прогнозам мыслителя, история так и не избавилась от этого метода. Сам Коллингвуд писал, что не решится назвать ни одного историка, не использующего метод ножниц и клея, но это его утверждение, судя по всему, остается справедливым и по сей день. Формально Коллингвуд приходит к решению проблемы, но реальное положение дел заключается в том, что это решение не функционирует. Таким образом, «чем менее мы скрываем тот факт, что имеем дело лишь с текстом, не с самой реальностью, тем более история приобретает черты подлинного научного исследования» [5, С. 162].

Литература.

1. Блок, М. Апология истории или Ремесло историка [Текст] / М. Блок. – М. : Наука, 1986. – 256 с.
2. Коллингвуд, Р.Дж. Идея истории. Автобиография [Текст] / Р.Дж. Коллингвуд. – М. : Наука, 1980. – 485 с.
3. Кон, И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли [Текст] / Кон И.С. – М., Соцэкгиз, 1959. – 403 с.
4. Сергейчик, Е.М. Философия истории [Текст] / Е.М.Сергейчик. – СПб. : Лань, Санкт-Петербургский университет МВД России, 2003. – 608 с.
5. Сыров, В.Н. Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли [Текст] / В.Н.Сыров. – М. : Водолей Publishers, 206. – 248 с.
6. Философия истории: Антология: Пособие для студентов гуманит. вузов [Текст] /Сост., ред. и вступ. ст. Ю.А. Кимелева. – М. : Аспект Пресс, 1994. – 351 с.

Лариса Григорьева

ЭТОС КРЕАТИВНОСТИ: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТНОГО И СОЦИАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА

В настоящее время часто понятие «креативность» является синонимом понятия «творчество»; вместе с этим, существует распространённое краткое выражение: креативность – это способность к творчеству; создание проектов, ранее не существовавших и, тем самым, повышающим возможности адаптации человечества и его развития.

Целью данной работы является анализ взаимосвязей личностных, организационных, экономических отношений внутри креативного сообщества и факторов, эффектов их самоорганизации в этосе креативности.

В качестве объектов анализа исследований креативности рассмотрим работы американского социолога Ричарда Флориды «Креативный класс: люди, которые меняют будущее»; британского социолога Чарльза Лэндри «Креативный город» и работу «За пределами экономического общества» российского экономиста, социального философа Владислава Иноземцева.

Р.Флорида интересуют вопросы современной экономики, факторы конкурентоспособности различных регионов США и роль творческих специалистов в экономических процессах. Он первым выделяет сравнительно недавно возникшее социально-экономическое образование – ***креативный класс***. Выделение формирующегося класса по признаку креативности Р.Флорида объясняет, во-первых, тем, что креативность выступает в качестве наиболее ценного товара нашей экономики – не являясь при этом собственно товаром, важнейшим ресурсом новой эпохи становятся люди. Во-вторых, признаком выделения креативного класса служит экономическая функция – преимущественный вид работы, который обеспечивает средства к существованию возрастающему количеству людей. «Обычно объединение людей в классы […] происходило с целью создания ***новых социальных механизмов*** и направления общественных процессов», но одновременно он констатирует факт, что эта группа как класс **не осознает своей функции** [6, С. 63, 85, 342].

Автор убедительно доказывает и на богатом статистическом материале, и в многочисленных интервью, что люди, занимающиеся креативными видами деятельности, имеют общие тенденции в организации своего образа жизни, организации времени, в изменении системы мотивации. «Сдвиг в сторону самомотивации и личной независимости на рабо-

© Л. Григорьева

чем месте связан с тем, что мы перестали заимствовать свою идентичность у компании, а находим её в работе, которую мы выполняем, в своей профессии, образе жизни и в том месте, где мы живём » [6, С. 159]. Представители креативного класса предпочитают аутентичность места проживания безликому унифицированному строительству. Исследователь подчёркивает найденную им закономерность – капитал, технологии и кампании перемещаются в места с большей концентрацией креативных профессионалов, а не наоборот.

Перепроверяя статистические данные, Р.Флорида и его коллеги подтвердили то, что потребность в социальных связях сохраняется, но она меняет свою направленность и интенсивность. Переход к сообществу ослабленных связей свидетельствует о существующей потребности в формировании новой модели общественных связей [6, С. 296]. Для представителей креативного класса становится необходимым найти «баланс между индивидуализмом и принадлежностью к некоему ***сообществу […] открытого типа***» [6, С. 309].

Обратимся к следующему современному исследованию британского социолога Ч. Лэндри. Тенденции развития показывают, что число городских жителей в Европе уже превышают 75%, именно более 80% материальных ценностей создаются в городах, но вместе с этим большинство людей живут в городах без особого желания. «Сегодня города переживают драматические перемены, равносильные смене парадигм. Пытаясь решать проблемы с помощью старого понятийного аппарата и образа мыслей, мы столкнёмся с теми же препятствиями, что и раньше », – пишет Ч.Лэндри [5, С. 13].

Наиболее подробно автор анализирует несколько проектов, которыми занималось агентство. Главное, что обуславливает успешность уже реализованных проектов – «гражданская креативность», «новое» мышление и «новый этос» горожан в отношении развития города.

Гражданская креативность – творческое решение проблем, возникающих в общественной сфере, направленная на достижение общественного блага. Она проявляется как ряд уникальных качеств (не эгоистично направлена; стимулирует силы, инициативность и т. д.) и «обеспечивает лучшие социальные результаты, повышая социальные результаты и ценности».

«Новое» мышление понимается как совокупность таких качеств как целостность, гибкость и др., а также необходимые для организаторов проектов и руководителей городов следующие качества: «умение развивать сети и междисциплинарные контакты, ориентация на инновации […] » [5, С. 252].

Одна из особенностей работы Лэндри в последовательной аргументации ***взаимообусловленного*** отношения креативности и развития культуры. Именно культура и культурные механизмы станут «решающим фактором», задающим приоритеты, цели, ценности. Условием успеха творческого развития городов является уровень компетентности политиков и руководителей в знание и анализе различных аспектов культуры – «создание резонанса с другими дисциплинами» [5, С. 252]. Культурные индустрии являются самым быстро растущим сектором городской экономики; решением проблем и перспектив города. В ходе реализации программы «Городской пилотный проект» признание получили «два фактора: потенциал культуры как катализатора инноваций и позитивная роль информационных технологий в городском обновлении» [5, С. 158]. «Чем выше «плотность» информации и интенсивность информационного обмена, тем проще творческим людям и организациям быть в курсе событий и последних достижений» [5, С. 184].

Интересна позиция Ч.Лэндри об изменении концепции лидерства. По мнению социолога, лидерство, основанное на принципе партнёрства, понимаемое как «возобновляемый ресурс», необходимо для строительства системы гражданской компетентности. «Деперсонализация» лидерства соответствует стратегическому развитию, создание культуры сотрудничества, «создание условий для сетевого взаимодействия различных групп» [5, С. 118, 261].

Такое отношение к феномену лидерства в современных условиях свидетельствует об изменениях моделей поведения в динамично развивающихся сообществах, но основа информационных взаимодействий остаётся *укоренённой в социальных структурах*. «По-настоящему творческие продукты всё более сложно, если вообще возможно, создавать внутри замкнутых крупных компаний», «каждый участник процесса повышает свою жизнеспособность за счёт уровня «подсоединённости» и сетевых связей» [5, С. 191–192]. Именно качество социальных отношений составляет основную характеристику «качества места». Личностное «субъективное ощущение «своего» места», по мнению Ч.Лэндри определяется «потому что мы испытываем чувство благополучия, а не потому, что много зарабатываем» [5, С. 72, 73, 108, 104].

Работа Ч.Лэндри указывает на социальные механизмы взаимодействия, в которых способны реализоваться инициативы, желания горожан. Необходимо заметить, что описываемая динамика социально-психологических и индивидуально-психологических трансформаций происходит в странах Западной Европы, где с 70-х годов в обществе доминирует установка на открытость и толерантность. Здесь стоит подчеркнуть с

одной стороны историчность, культуру этих процессов, а с другой стороны образованные политическое руководство и городской менеджмент, которые формирует среду для жизни человека – «качество места» и обеспечивает «качество жизни».

На основе анализируемых работ Р. Флориды, Ч. Лэндри можно выделить, по крайней мере, четыре иерархически взаимосвязанных уровня проявления креативности в информационном обществе: *1)* ***макроэкономический,*** *2)* микроэкономический или ***организационный***, *3)* ***социально-психологический*** и *4)* ***индивидуально-психологический***.

Креативность, выраженная в капитализации, слияние экономического ресурса и «автономного», «независимого» источника как основного «двигателя» экономики является результатом исторического процесса и впервые достигает такого уровня, что меняет не только уровень благосостояния, но и ***систему ценностей, её конфигурацию.***

Креативность (творчество) понимается отечественным философом Батищевым Г.С. как «гармоническое междусубъектное» «процесс-отношение», результаты которого относятся, «прежде всего, не к сфере создания предметов, вещей, а к сфере человеческих отношений и уровню их человечности» [1, С. 155].

Поэтому, считаем необходимым определить значимый ***ценностный уровень*** проявлений креативности – этос креативности.

Признание того, что индивидуальная креативность может развиваться только в социальном контексте и на сегодняшний день является главной движущей силой развития общественных отношений не должно носить декларативный характер. В своё время французский философ постмодернизма Ж. Бодрийяр в работе «Символический обмен и смерть», 1976 года настаивал о невозможности «фатальности» развития общества только в возрастании, в линейной стратегии – в области экономики, производства и культуры (массовой). Систему, в которой игнорируется символическое, обесцениваются ценности (симуклярами) никогда не уничтожить «прямой диалектической революцией её экономического или политического базиса. «В пространстве символического нет никакой диалектики» [2, С. 18]. Такая система, по сути, нежизнеспособна, поддерживать иллюзию своего процесса она может за счёт смены оппозиционных элементов системы – кода. Революции (переходы к иной стратегии функционирования системы), определяемые Ж.Бодрийяром, как единственно подлинные, позволяют переосмыслить **конфигурацию ценности** [3, С. 45]. По нашему мнению, этот выбор – перевод системы на более высокий логический уровень определяет новую конфигурацию ценностей, означающую, в терминолого-

гии данной работы, ценностный уровень проявления креативности – ценности самого человека и человеческих отношений.

Ч.Лэндри определяет логику внутренней связности понятием ***этос,*** в который он вкладывает осознание нестабильности устойчивого развития, новой логики функционирования «сетевой экономики» и «гражданской креативности».

Ценностный (символический) уровень креативности означает переход к другой стратегии функционирования системы (в терминологии Ж. Бодрийяра), от властного-репрессивного, экономического к социальному – «пути альтернативной политики – это пути символической эффективности» [3, С. 100]. Российский социальный философ Иноземцев, определяет дальнейшее развитие постиндустриального общества как развитие постэкономическое, в котором ведущим типом деятельности становится творчество. «Формирование элементов творческой деятельности происходит лишь ***как рефлексия социальных процессов в конкретном человеке*** » [4, С. 247].

Литература.

1. Батищев, Г.С. Введение в диалектику творчества [Текст] / Г. С. Батищев. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1997. – 464 с.
2. Бодрийяр, Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту [Текст] / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. –200 с.
3. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
4. Иноземцев, В.Л. За пределами экономического общества: научное издание. [Текст] / В. Л. Иноземцев. – М. : Akademia - Наука, 1998. – 640 с.
5. Лэндри, Ч. Креативный город [Текст] /Ч. Лэндри ; пер. с англ. – М. : Издательский дом «Классика – XXI», 2006. – 399 с.
6. Флорида, Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее [Текст] /Р. Флорида ; пер. англ. – М. : Издательский дом «Классика – XXI», 2007. – 421 с.

Ангелина Гукова

ТЕОРИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ А.ТОЙНБИ

Человечество всегда стремилось изучать историю. Люди прилагают огромные усилия для исследования и описания прошлого, начиная от различных областей своей деятельности и заканчивая историями целых цивилизаций. Однако человечество перестает довольствоваться простым описанием и важнейшим становится вопрос о смысле истории, о положении в ней человека и о тех задачах, которые она перед нами ставит. Ответ на эти

© А. Гукова

вопросы пытается дать философия истории, представляющая собой философскую интерпретацию исторического процесса. Философское осмысление истории начинается еще с античности, широта философского кругозора позволяет философии истории представлять основные линии развития человеческого общества, свести историческое изображение в единую, цельную картину и упорядочить историческое пространство. Философия истории пытается охватить целостную картину, подчеркивая основные линии исторического развития.

По словам С.Г. Киселева, современный мир находится в нестабильном состоянии, появление новых вызовов и действенных исторических механизмов, влияющих на мировые, региональные и локальные дела со все нарастающей силой, является наиболее важной проблемой современного общества. К одному из таких механизмов он относит «воздействие геоцивилизационного фактора, связанного с развитием и взаимодействием локальных цивилизаций – западной, мусульманской, конфуцианской, российской и др.» [2, С. 6] Следовательно, одной из наиболее важных тем современной философии истории, является обращение к проблемам цивилизаций, а значит актуально и целесообразно и рассмотрение существующих концепций цивилизации.

Наиболее полной и детально проработанной концепцией цивилизации, является теория А. Тойнби. Несмотря на критику, которой подверглась его теория, ее в подлинном смысле можно считать подлинным шедевром исторического знания. Работа Тойнби дала пищу для размышлений многим поколениям историков и философов, породив в XX веке огромный пласт работ, основанных на критике и анализе его концепции. Наше исследование будет посвящено рассмотрению теории А.Тойнби и попытке анализа основных положений его концепции.

Прежде чем приступать к рассмотрению концепции Тойнби, следует отметить, что он был религиозным мыслителем, что существенно повлияло на его видение и представление процесса истории и истолкования ее целей и смысла.

Центральным в концепции Тойнби является понятие цивилизации. Следует сказать, что, в отличие от своих предшественников, Тойнби трактует цивилизацию не как организм, формирующийся и развивающийся по биологическим законам, а как социальную целостность, в своем движении подчиняющуюся общим закономерностям общественного развития. Цивилизация – вид общества, общность людей, объединенных определенной системой общественных отношений. Основными критериями, позволяющими классифицировать цивилизации являются: религия и форма ее организации и территориальный признак. А. Тойнби выделял двадцать одну

цивилизацию, из которых семь – живые общества, а остальные – мертвые. Помимо прочих, он выделяет неродившиеся цивилизации и задержанные цивилизации, которые были остановлены в своем развитии. Рождение цивилизации, по Тойнби, происходит при наличии двух специфических условий, а именно наличия в обществе творческого меньшинства и среды, которая является в меру неблагоприятной и не слишком благоприятной. Зарождение цивилизации – взаимодействие вызова, основанного на различных факторах и ответ на вызов. Вызов и ответ должны чередоваться, при слишком сильном вызове или отсутствии такового, цивилизация перестает развиваться и погибает. «Исследую процесс роста цивилизаций, мы на целом ряде примеров убедились, что он повсюду единообразен. Рост достигается в том случае, когда индивидуум, меньшинство или все общество в целом отвечают на вызов и при этом не просто отвечают, но одновременно порождают другой вызов, который, в свою очередь требует нового ответа» [4, С. 297].

Таким образом, А. Тойнби считают автором концепции «Вызова - Ответа». Следовательно, движение истории определяется полнотой и интенсивностью ответа на вызов. Такой ответ Тойнби связывает с божественным, поскольку смыслом истории для него является постепенное приближение к божеству, к высшей силе, которое осуществляется постепенно, шаг за шагом. Каждый вызов – это божественный призыв. История, являющаяся разнообразием явлений на поверхности, в своем глубинном смысле, оказывается направленной на постижение Бога. Таким образом, в концепции Тойнби появляется нравственная интерпретация. Нравственный закон гармонизирует взаимодействие личности и истории. Прогресс истории это все большее приближение человека к Богу.

Религиозная направленность придает его концепции новый смысл и существенно отличает ее от распространенных теорий. Тойнби отвергает весьма популярные концепции «единства цивилизаций». Его подход позволял не игнорировать многие цивилизации, как это часто делали историки, придерживающиеся подхода «всеединства». Тойнби заявлял, что в западном обществе возникла «эгоцентрическая иллюзия», позволяющая так вольно относится к истории, исключая из хода развития цивилизации Востока. Итак, А.Тойнби разбивает историю на отдельные, локальные цивилизации и вместе с тем восстанавливает идею единства мировой истории, придавая ему религиозный смысл. Отдельные цивилизации – путь истории к обществам, способным порождать высшие религии, путь от примитивным обществ к цивилизациям. «Главный их [высших религий] смысл состоит в том, что каждая из них обращается непосредственно к человеческой душе, побуждая ее стремиться к подобию Божию. Языческая душа в

не меньшей степени, чем мусульманская, христианская, буддийская или индуистская, ищет и находит высшее спасение в сфере своего вероисповедания. Однако душа, озаренная светом высшей религии, в большей мере и более остро ощущает существование иного мира, иной реальности, сознавая бренность своей быстротекущей земной жизни. Сознавая это, душа, озаренная высшей религией, может достигнуть большего в благоустройстве земной жизни, чем душа языческая» [1 , С. 369].

Вызов – двигатель истории, по Тойнби. Все вызовы делятся на вызовы природной среды и вызовы человеческой среды. Надлом цивилизации и ее распад, не являются следствием внешних сил, цивилизация погибает от собственных рук. Когда правящая элита утрачивает творческие способности и начинает опираться на материальные инструменты власти, происходит раскол общества на правящее меньшинство и внутренний пролетариат. В результате такого раскола правящая элита создает универсальное государство, а внутренний пролетариат – вселенскую церковь. По утверждению Тойнби, что само по себе было очень смелым выводом, критериями роста цивилизации не является ни ее экспансия, ни покорение природной среды, ни растущие завоевания. Тойнби считает, что определяющим фактором в создании цивилизаций являются именно религии. Однако философ отмечает, и это замечание не теряет актуальности и по сей день, что высшие религии играют и роль камня преткновения, порождающий немало войн и конфликтов.

Именно основополагающая роль религии в концепции цивилизаций и является основной причиной критики теории А. Тойнби. Ученого обвиняют в попытке «бегства в прошлое», стремлении сделать центром своего исследования и обобщения отошедшие в прошлое цивилизации. «Религия играла в них существенную роль, и на их примере можно еще пытаться показать, что религия – это истинная цель человека и что цивилизации управляются духовным прогрессом человечества. На более современном материале такая попытка была бы заведомо обречена на неудачу. Тойнби почти ничего не говорит об истории XX в. И даже события X IX в. Упоминаются им мимоходом» [1, С. 20].

Однако, при всем разнообразии существующей критики и недочетов концепции А. Тойнби, следует признать, что его теория является выдающимся достижением. Идеи, выдвинутые в работе А. Тойнби, произвели огромное впечатление на широкую публику, что само по себе стало событием в интеллектуальной истории нашего времени. Помимо прочего, его работа стала серьезным вызовом существующим концепциям, заставившим многих ученых пересмотреть свои взгляды. Тойнби рассмотрел и обработал колоссальный исторический материал, он предпочел попытку

создания теории всеобщей истории, господствующему стремлению ко все более узким сферам специализации.

Философ полагал, что для исследования требуется значительное удаление от объекта исследования и человеческая история меняется с течением времени. В своей концепции Тойнби прогнозирует развитие общества и с течением времени эта прогнозы оправдываются. Ученый считает, что столкновения между цивилизациями – наиболее вероятный путь, по которому может в будущем пойти человечество. Ответные реакции на растущее влияние Запада, определят дальнейший облик и перспективы мира в обозримом будущем. Тойнби основывает свое умозаключение на нескольких тысячелетиях истории, как и подобает философу истории.

Таким образом, на основе рассмотренной концепции, мы можем сказать, что многие положения теории Тойнби, не смотря на некоторые недостатки, актуальны и по сей день. Он справедливо заметил, что в современном мире идет борьба двух тенденций – разъединяющей и объединяющей. Не отрицая некоторой утопичности теории, нельзя не отметить, что прогнозы Тойнби оказались пророческими. Столкновение Запада и Востока, на примере войны в Ираке и Афганистане, религиозные столкновения и конфликты в Европе, все это имеет место в современной истории, как и предрекал философ.

Литература.

1. Ивин, А.А Философия истории: Учебное пособие [Текст] / А.А. Ивин. – М. : Гардарики, 2000. – 528 с.
2. Киселев, С.Г. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России [Текст] / С.Г. Киселев. – М. : Известия, 2002. – 368 с.
3. Тойнби, А.Дж. Постижении истории: сборник [Текст] / Арнольд Тойнби ; пер. с англ. Е.Д. Жаркова ; - 2-е изд. – М. : Айрис-пресс, 2002. – 640 с.
4. Тойнби, А.Дж. Постижении истории: сборник [Текст] / Арнольд Тойнби ; пер. с англ. Е.Д. Жаркова. – М. : Прогресс-Культура, 1996. – 607 с.

Игорь Гурин[1]

ИВЕРСКИЙ МОНАСТЫРЬ НА ВАЛДАЕ: ДРАМАТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ ВЕРЫ И ВЛАСТИ

История Валдайского Иверского монастыря полна интриг и хитросплетений. Он мог стать одним из богатейших русских монастырей, поскольку в его владении находилось Валдайское озеро со всеми островами,

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита

© И. Гурин

а также окружающие его села: Валдай, Боровичи, Вышний Волоч ек и многие другие. Уже через несколько лет после создания обители, в 1656 году был сооружен каменный собор, на церемонию освящения которого сам Патриарх Никон привез копию Иверской иконы Божией Матери, выполненную иконописцем афонского Иверского монастыря .

В следующем году на Рождество в Иверский собор Валдая должен был приехать царь, но визит не состоялся, а уже в следующем году началось так называемое «безсоветие» – противостояние царской власти и опального Никона. Опала коснулась и всех основанных ним обителей. Их богатые вотчины забрала казна, а братия пошла по другим монастырям. Такая ситуация продолжалась целое десятилетие, но в 1668 году Иверский монастырь восстановил все угодья и привилегии, когда-то дарованные ему.

В 1712 году Валдайский Иверский монастырь со всем его имуществом и землями был приписан к создающемуся в Санкт-Петербурге Александро-Невскому монастырю. Лишь к 1730 году Иверская обитель вновь стала самостоятельной. В тоже время, в новой российской столице осталась значительная часть ее богатств: роскошные и очень дорогие священнические облачения, золотые напрестольные кресты, два колокола… На протяжении всего XVIII века Иверская обитель была второй по значению в Новгородских землях, но все же пришла в упадок. Лишь в XIX столетии она несколько воспрянула в хозяйственном отношении.

К началу XX века в Валдайском Иверском монастыре насчитывалось около 70 насельников. Они жили исключительно собственными доходами – от рыбной ловли, продажи молока, скота, овощей. В то же время, существенные поступления приносили регулярные крестные ходы с Иверской иконой Божией Матери, в которых участвовали многие тысячи людей. Валдайский монастырь славился строгостью уклада, который не всегда выдерживали даже пришлые монахи, которых обитель принимала в изобилии.

После прихода Советской власти у братии Иверского монастыря начались непростые времена. Он подвергался грабежам и разорениям.

С 1919 году обитель была реформирована в трудовую артель, жившую по советским правилам в течение следующих восьми лет. После ее разгона монастырь сначала был музеем, а затем его переделали в мастерские. На протяжении всего XX века менялись хозяева. Сначала во время Великой отечественной войны там был госпиталь, затем дом для ветеранов-инвалидов, лесная школа для детей, больных туберкулезом. В 1970-е на живописном острове решили сделать базу отдыха. Только в 1991 году Валдайский Иверский монастырь был вновь возвращен Церкви.

Сегодня он считается одним из самых устроенных в смысле возможностей организации паломничеств – имеется несколько корпусом для размещения приезжих. Духовные традиции и само живописное место, в котором расположена обитель, делают Иверский монастырь очень популярным объектом паломничества, и он постоянно принимает гостей со всей России.

Непростая судьба монастыря свидетельствует о том, история взаимоотношения церкви и государства на протяжении веков была достаточно сложной и противоречивой. И только настоящая вера и праведные устремления людей могут помочь разобраться в хитросплетениях истории и выбрать верный духовный путь.

Литература.

1. Валдайский Иверский Богородицкий Святоозерский монастырь. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: iveron.ru.

Вера Даренская

СПЕЦИФИКА ПРАВОСЛАВНОЙ ТРУДОВОЙ ЭТИКИ (НА ПРИМЕРЕ РУССКОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ)

Известное исследование по истории трудовой этики – работа «Протестантская этика и дух капитализма» М.Вебера, – часто воспринимается не только как научный труд, но и как апология предприимчивости и жажды наживы, и вместе с тем – как некий «высший образец» отношения к труду именно в противовес якобы «лености» и «отсталости» русского трудового этоса. К сожалению, такой предрассудок, в действительности не имеющий никакого отношения к исторической реальности, глубоко укоренился в сознании многих гуманитариев. Поэтому в настоящее время весьма актуальными являются исследования нравственно-религиозных и культурных оснований того трудового этоса, который сложился в под определяющим влиянием Православия. Это позволит не только освободиться от предрассудков, но и осознать те ценнейшие императивы православной трудовой этики, без которых невозможно возрождение трудовой культуры народа и в наше время.

Существует несколько парадигмальных работ, в которых объективно исследована специфика православного трудового этоса. Прежде всего, стоит назвать книги О. Платонова «Русский труд» [7], а также С. В. Кузнецо-

© В. Даренская

ва «Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения» [4]. В этих монографиях трудовые традиции православного народа Руси рассматриваются как в исторической, так и в философской перспективе. Не менее важна и новейшая работа М.М. Громыко и А.В. Буганова «О воззрениях русского народа» [3], в которой большой раздел «Хозяйственные традиции. Народная экология и трудолюбие» посвящен религиозно-этическим аспектам крестьянского труда. Для отечественной философской традиции уже классическими являются труды о. Сергия Булгакова «Философия хозяйства» и Н.О. Лосского «Характер русского народа», в которых глубоко показано влияние Православия на хозяйственную жизнь народа.

О. Сергий Булгаков, изучая особые нравственные императивы труда православных крестьян, писал о том, что «в нем родился новый хозяйственный человек, с новой мотивацией труда. Эта мотивация […] дает наибольшую энергию аскетического, религиозно-мотивированного труда» [2, С. 234]. Целью данной статьи является анализ нравственных императивов русской крестьянской культуры, являющихся исторической основой русской государственности.

Для христианского сознания крестьянина было характерно представление о земле как *земле Божией*. «Земля Божия – этико-религиозное понятие, выражение целостного взгляда православного крестьянства на мир, как творение» [4, С. 134]. К тому же, по мнению М.М. Громыко, православные люди «в основной своей массе не считали хозяйствование на земле только средством обеспечения своего существования или способом обогащения. Для них всегда это было нечто большее, связанное со всей их духовной жизнью. Связь эта проходила прежде всего через глубокое понятие – *земля Божия*, означавшее, что по происхождению своему и по существующему и ныне порядку вещей, она принадлежит Богу» [3, С. 263]. Если крестьянин хочет срубить дерево, косить траву или забивать скот, он крестится и произносит: «Прости, Господи!» Заметим, что крестьянин обращается не к природным стихиям, что было бы характерно для языческого мышления, а к Богу. Вместе с тем, народ твердо знал, что «что дождь, засуха, град, урожайные и голодные времена, здоровье и болезни зависят от нравственной чистоты народа. К святым людям природа всегда милостива, к нечистым и злонамеренным беспощадна» [8, С. 50], – писал известный богослов XX столетия святитель Николай Сербский.

В традиционной культуре к земле всегда относились с особым почтением, соблюдая все предписанные запреты и правила поведения с нею, ибо земля считалась не только чистой и очищающей, но и святой, поэтому ее нельзя было осквернять. По поверьям, «земля от Воздвиженья до Бла-

говещенья спит, и тревожить ее нельзя. Нарушение запретов даже одним человеком грозило бедой всей крестьянской общине: засухой, неурожаем и, следовательно, голодом и многочисленными смертями [4, С. 163]. Как писал академик Д.С. Лихачев, «к земле крестьяне […] относились как к святыне. Перед началом земледельческих работ просили у земли прощения за то, что «вспарывали ее грудушку» сохою. У земли просили прощения за все свои проступки против нравственности» [5, С. 317]. Действительно, земля воспринималась как живое существо, кормилица-поилица, к которой следует относиться трепетно и бережно, ведь именно от нее зависит жизнь всех живущих и обитающих, и она может мстить за причиненные обиды засухами, ураганами и др. Однако говорить о языческом отношении к природе в восточнославянской традиции является научно некорректным, ибо тысячелетняя история православного христианства полностью трансформировала мировоззрение людей. Обращения к земле не носили характера обращения к некому «божеству», что действительно было бы проявлением реликта язычества, но именно *выражением сочувствия к живому Божьему творению, без которого невозможна человеческая совесть*. Собственно же молитвенные обращения, связанные с трудом (о них речь пойдет ниже), были исключительно христианскими.

Следует отметить, что бережное и внимательное, но никак не варварско-хищническое, отношение к природе, воспитывалось прежде всего христианской моралью. Если все, что мы видим вокруг – это дело рук Божьих, поэтому исключается разнузданное отношение к природе, грубое вторжение в ее жизнь. Человек не считал себя «царем природы», призванным переделывать ее на каких-то им самим придуманных основаниях. Подобная непомерная гордыня осуждалась всем христианским мировоззрением. «Высший незримый контроль над поведением каждого человека заставлял верующего следовать нравственному идеалу и один на один с природой» [3, С. 306]. Однако такое «экологически бережное» мироотношение и миросозерцание, главным постулатом которого являлась любовь к своей родной и святой Матери сырой-земле, земле Божией, оставалось только у тех, кто обрабатывал ее в поте лица, работал на ней, жил с нею. И такое мышление терялось у тех, кто переставал жить, непосредственно работая на земле, хотя и происходил из крестьянской среды. Один из первых глубоких исследователей русской крестьянской культуры, А. Н. Энгельгардт, ставший помещиком бывший профессор химии Петербургского университета, пишет о мужике: «бросив землю, он как будто теряет все, делается лакеем»; «в таких […] обчиновничившихся мужиках, которых зовут “человек”, вы уже не увидите того сознания собственного достоинства, какое видите в мужике-хозяине, земледельце. *Посмотрите на*

настоящего мужика-земледельца. Какое открытое, честное, полное сознания собственного достоинства лицо! Сравните его с мерсикающим ножкой лакеем! Мужик, если он “ни царю, ни пану не виноват”, ничего не боится. Мужик, будь он даже беден, но если только держится земли – удивительная в ней, матушке-кормилице, сила, – совершенно презирает и попавшего на линию и разбогатевшего на службе у барина» [Выделено нами. – Авт.] [9, С. 378]. Иными словами, работа на земле привносит в крестьянский труд особые нравственные параметры – ведь сельский труд связан с поэзией народной жизни и поэзией природы; кроме того, сознание того, что крестьянин ест свой честно заработанный кусок хлеба, давало ощущение хозяина, ответственного и трудолюбивого хлебороба. Ставшая устойчивым обычаем и привычкой, потребность в труде, превратившаяся в один из главных мотивов жизнедеятельности, составляла неотъемлемую часть мировоззрения крестьян. Таким образом, сельский труд имел «центральную духовно-нравственную основу: стремление выполнить работу как можно лучше обусловлено духовно-нравственной культурой крестьянства» [7, С. 9].

В русской традиционной культуре основным понуждением к труду не могла быть жажда наживы или страсть к деньгам, желание обогатиться, поскольку такие мотивы воспринимались как явно антихристианские. В крестьянской среде выработался свой четкий трудовой этос, которым руководствовались на протяжении веков. Как отмечает М.М. Громыко, «духовным основанием традиции трудолюбия служило прочно укоренившееся в крестьянской среде христианское представление, что труд благословлен Богом. В повседневности оно проявлялось, в частности, в пожеланиях, которые адресовали работавшему: «Бог в помочь!», «помогай Господь!» [3, С. 306]. В крестьянской среде считалось, что трудиться следует из-за того, что труд благословлен Творцом. Известная цитата из Священного Писания утверждает, что «кто не работает, тот да не ест», и именно этим нравственным постулатом руководствовались в своей жизни. В крестьянской среде немыслима была жизнь неработающего лентяя, потому что условия жизни были таковы, что без работы вряд ли проживешь на земле, поэтому лентяи быстро нищали и вынуждены были идти побираться. Однако труд никогда в сознании крестьянина не связывался со словами «проклятый», «ненавистный» и подобными негативными эпитетами. Если труд благословлен Богом, и результаты крестьянского труда находятся в воле Господней, и к тому же труд выступает одним из главных средств к спасению души и обретению Царства Божия, то и трудиться следовало соответственно, – с любовью, усердием и, самое главное, с *радостью*. Как пишет М.М. Громыко, «на каждом шагу русского земледельца являет себя не

только знание, но и любовь, с которой нужно делать все на Божией земле» [3, С. 272]. Тем самым, нужно не просто говорить о трудолюбии как важнейшей добродетели в глазах крестьянина, но именно о способности радостно трудиться, находить радость в самом труде как таковом.

Идея труда как общеполезного дела, и в идеале – как служение мирским интересам изначально родилась в крестьянской общине, но затем приобрела и особый христианский смысл, соответствовавший понятию *соборности*. Индивидуализм с его установкой на личное спасение, широко распространившийся в западно-европейских странах, на Руси распространения не получил, что было связано с характером русского народа, жившего в условиях общины и имевшего иное понимание жизненных ценностей. Как отмечает О.Платонов, «спасение на Руси мыслилось через жизнь и покаяние на миру, через соборное соединение усилий и, наконец, через подвижничество, одной из форм которого был упорный труд» [7, С. 9]. Отношение к богатству всегда является индикатором этоса традиционной культуры. В русской народной культуре накопительство, жажда наживы, стремление к получению максимальной прибыли стояло в иерархии ценностей гораздо ниже таких понятий, как достойная жизнь, честное имя, ценность теплых и искренних человеческих отношений (как со своей родней, так и с соседями, односельчанами, знакомыми). Деньги и богатство не рассматривались как *самостоятельные ценности*, к которым следует стремиться ценой отношений с людьми, личного счастья и т.п. Этот факт подтверждается и многочисленными фактами. Так, и современный русский писатель-деревенщик В. Белов отмечает, что «старину многие люди считали божьим наказанием не бедность, а богатство. Представление о счастье всегда связывалось у них с нравственной чистотой и душевной гармонией, которым, по их мнению, не способствовало стремление к богатству. Гордились не богатством, а умом и смекалкой. Тех, кто гордился богатством, особенно не нажитым, а доставшимся по наследству, крестьянская среда недолюбливала» [1, С. 58]. Само богатство здесь понималось всего лишь *средство для достойной христианской жизни*.

Естественно, что главный труд в крестьянской среде – труд на земле, всегда вплетался в литургическую жизнь, являясь ее составной частью. Так как крестьянская культура в основе своей – христианская, поэтому все важные дела и начинания, которые совершались в жизни крестьянина, сопровождались общими молитвами всей семьи, молебнами, вод освятными молебнами и акафистами. Вместе с тем, это не только не противоречило стремлению к накоплению практических знаний и опыта, но находилось в органическом единстве с последними. Как отмечает М.М. Громыко, «опираясь в практике своей на всю систему коллективных эмпирических зна-

ний по поводу пахоты и сева, крестьянин в то же время сознавал, что результаты его труда – в воле Господней и не забывал обращаться с молитвою к Богу» [3, С. 268]. И поэтому, в частности, «начало и конец жатвы у русских повсеместно сопровождались молитвами и благочестивыми обычаями» [3, С. 279]. Обычай начинать хлеборобский год именно с обращения за помощью и благословением к Богу характерен как для русских крестьян. Основными хлеборобскими праздниками, в которых принимали участие священники (для освящения полей, молебнов с освящением хлебных злаков и т.п.), были следующие: весеннее начало работы на поле, начиная со вспашки; праздник святого Георгия (Юрия), припадающий на 6 мая, который был посвящен скотоводчеству; праздник апостола Петра и Павла, который припадает на 12 июля; начало и конец жатвы; первый спас, или Маковея (14 августа) и второй Спас (19 августа), когда в церкви освящались продукты земледелия: овощи, фрукты, огородные цветы и мед. В этих ритуалах очевидно *отношение к обработке земли как процессу соучастия человека в благом устроении мира, в неком со-работничестве Богу*. Пахарь-христианин символически освящает землю и работу на ней хлебным крестом, что означает приобщение всего творения к символу Воскресения и бессмертия. И насколько поверхностным и лживым оказывается на фоне такого глубокого и подлинного смысла народной практической веры распространенное мнение о якобы «языческих пережитках» в земледельческих обрядах православных крестьян! Как раз наоборот, эти обряды свидетельствуют о *самом глубоком практическом усвоении смысла христианской веры, в том числе и ее сокровенных мистических аспектов* – в данном случае речь идет о понимании человека как ответственного «со-работника» Творца, призванного освящать и преображать материальный мир.

Обобщая наш анализ, выделим следующие императивы православного трудового этоса: 1) *нестяжательство* и глубокое понимание особого духовного соблазна, таящегося в богатстве; 2) *совестливость* перед людьми и природой (в частности, землей), являющаяся выражением любви к Богу и всякому Его творению; 3) понимание труда как особого исполнения Божиих заповедей и разновидности *аскетического подвига*; 4) понимание честного труда как особого *со-работничества Богу*, как источника подлинной *духовной радости*. Исторический опыт показывает, что только на основе возрождения этих императивов и возможно возрождение трудовой культуры народа в наше время, поскольку западный этос погони за наживой любой ценой, берущий начало из протестантской этики, в наших условиях продемонстрировал свою губительность и утопизм, стал главной причиной нынешней деградации народа.

Литература.
1. Белов, В. Лад. Очерки о народной эстетике [Текст] / В.Белов. – М., 1989. – 420 с.
2. Булгаков, С.Н. Православие и хозяйственная жизнь // Булгаков С. Н. Православие [Текст] / С.Н.Булгаков. – Харьков, 2001. – 480 с.
3. Громыко, М.М. О воззрениях русского народа [Текст] / М.М.Громыко, А.В.Буганов. – М., 2007. – 527 с.
4. Кузнецов, С.В. Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения [Текст] / С.В.Кузнецов. – М., 1995. – 436 с.
5. Лихачев, Д.С. Избранное: Мысли о жизни, истории, культуре [Текст] / Д.С. Лихачев. – М., 2006. – 336 с.
6. Лосский, Н.О. Характер русского народа [Текст] / Н.О. Лосский. – М., 2005. – 336 с.
7. Платонов, О. Русский труд [Текст] / О. Платонов. – М., 1991. – 335 с.
8. Святитель Николай Сербский. Мысли о добре и зле [Текст] / Св. Николай Сербский. – М., 2001. – 137 с.
9. Энгельгардт, А.Н. Из деревни: 12 писем [Текст] / А.Н. Энгельгардт. – М., 1987. – 636 с.

Виталий Даренский

ИМПЕРАТИВ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА КАК МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ «РУССКОЙ ИДЕИ»

Определений специфики русской культуры к настоящему времени существует настолько большое количество, что только один их обзор мог бы составить обширнейшее исследование. Тем не менее, рискнем утверждать, что во всем этом разнообразии определений подспудно уже присутствует, но все еще остается не проявленной одна глубинная интуиция, которая требует особой формулировки. Эта формулировка такова: главное устремление, сущность и смысловое «ядро» самобытной русской культуры – *преображение человека*. Сам принцип *духовного* преображения человека, всегда лежащий в основе самобытной цивилизации Русского мира, многообразен в своих проявлениях, охватывая все многообразие жизни. Но наиболее ярко и доступно для понимания всех, он выразился в великой русской литературе. Как писал еще в свое время В.В. Розанов, «западным людям русская литература открыла эру нового нравственного миропорядка», Запад «преклонился вовсе не перед *художеством* русских писателей, довольно неуловимым в переводе, но перед новым нравственным миропорядком, какой открывался просто картинами русской жизни и характерами русских людей […] мне пришлось […] услышать рассказ о том необыкновенном и *исцеляющем* действии, какое русская литература производит на иностранцев, на американцев, немцев, англичан “в несчастии”, в “ломке жизни”, в “крушившейся судьбе”» [8, С. 285]. Но ведь это «необыкн-

© В. Даренский

новенное исцеляющее действие» – не что иное, как духовное преображение человека, внесенное в мировую литературу вековым опытом русского народа.

Устремленность к *преображению человека* очень глубоко вошла русское сознание, выработав особый тип мировоззрения. «Ядро» этого мировоззрения заключено в одной ключевой мысли, которую хорошо выразил современный воронежский философ В.В. Варава: «нельзя, не умертвив совести, радоваться просто жизни как таковой. Суть человека в том и заключается, что он может и должен радоваться преображенной жизни. Непреображенная жизнь вызывает скорбь и тоску и взывает к изменению и исправлению» [3, С. 45]. В *апостасийной* цивилизации, порожденной Западом, это духовное преображение жизни давно уже подменено комфортным обустройством материальных условий жизни.

Для культуры Запада «архетипическим» являлся принцип *самореализации* человека, т.е. развертывания им своих «сущностных сил» с целью «покорения мира». Этот принцип, как видим, изначально является «постхристианским», порожденным культом смертного ego. Поэтому в рамках такой культуры христианское понимание смысла жизни неизбежно уходит на второй план, а затем и вообще исчезает, поскольку в «код культуры» оно не вошло. Русь, в отличие от Запада, создала культуру, «код» которой – принцип *преображения* человека – является изначально христианским; а главное – он сохраняется даже и в формах светской культуры (например, даже советской)!

Светская русская культура приобрела особую непреходящую ценность благодаря тому, что органически соединила в себе преемственность с общеевропейской культурой и критическую рефлексию над ней. Обретя творческую самостоятельность позже всех культур христианского мира, русская культура с самого начала определялась, с одной стороны, как синтез мировых культурных традиций, а с другой, как путь к преодолению духовного кризиса западной цивилизации. Благодаря этому в XX веке она стала самой влиятельной среди мировых культур и продолжает оставаться таковой в настоящее время, поскольку несет в себе христианский особый *мирообъемлющий смысл*, противостоящий современной нигилистической пост-культуре глобального общества потребления.

Среди культурологов ныне популярна схема Ю.Лотмана, в которой русская «бинарная» культура в качестве якобы более «примитивной» противопоставлена западной «тернарной» в качестве якобы более «развитой». Это умозаключение сделано на основе того факта, что три больше двух – глубокомыслие здесь, что и говорить, потрясающее… Но подлинный смысл отличия русской «бинарности» от «тернарности» Запада имеет

фундаментальное значение. Смысл этого отличия, как его определяет А.Л. Казин, состоит в следующем: «В отличие от Запада, русская духовность делит мир не на три (рай – мир – ад), а на два (рай – ад), а все земное как бы растянуто между божественным и бесовским» и «по этой причине всегда имеет некоего “темного спутника” в виде мозаичной, невыстроенной, пренебрегаемой поверхности повседневного существования, служащего как бы гарантом земного неблагополучия России, ее нежелания и неспособности *удобно* устроиться на земле (“странничество”). “Евангелие процветания” по-русски звучит неприлично» [5, С. 423].

Для культурного сознания Запада «архетипическим» сюжетом является «Фауст» – сюжет приобретения могущества за счет компромисса с силами зла. И действительно, таким был путь этой цивилизации. Для культурного русского сознания «архетипическим» сюжетом является Пушкинский «Пророк» – сюжет преображения человека, достигаемого через духовное «второе рождение» и покаяние. Сам Пушкин как личность вопл отил в своей судьбе нелегкий путь самоизменения и духовного преображения. Как пишет В.С. Непомнящий, здесь «перед нами опыт преодоления человеческой драмы не путем изменения внешних условий, но силой любви; опыт свободы, достигаемой не переделкой мира, а переключением внимания со своего «я» на «ты»; опыт обретения полноты «я» путем самоотречения» [7, С. 90]. И таков же путь русской цивилизации в ее прошлом, настоящем и будущем.

Наиболее вдумчивыми исследователями давно отмечена та сущностная особенность русской культуры, что она имеет «собирательный» характер, усваивая и затем органически воспроизводя «на более высокой ступени различные элементы культур других народов» [6, С. 76]. Но как это стало возможным, на основе чего? Именно на основе способности к преображению культур, которая и создает этот новый синтез – поразительную русскую «всечеловечность». *Основой преображения человека и культуры является образ Христа, совершенно по-новому определяющий все бытие человека. Высшим образом и онтологической основой возможности такого преображения является Воскресение Христово, открывшее нам путь к безсмертию*. И.А.Есаулов предложил очень смелый и при этом очень точный термин «пасхальность» для русской словесности и культуры в целом. «Для адекватного описания русской словесности, – пишет этот автор, – сама оппозиция народного и церковного, светского и духовного, художественного и учительного может быть верно понята, если мы задумаемся над тем общим знаменателем, который конституирует единство русской культуры в ее разнообразных проявлениях. По-видимому, именно *пасхальность* […] является искомым важнейшим конституирующим фак-

тором для отечественной культуры. Границу между светским и духовным следует понимать не только как разделяющую, но и соединяющую эти сферы в единстве отечественной национальной культуры как таковой: именно в последнем случае только и можно говорить *о русской православной культуре*» [5, С. 549]. А значит, именно эта изначальная *пасхальность как устремленность к преображению человека* есть базовый смысл и «код» миропонимания и является *высшим преображающим устремлением русской культуры*.

Принцип пасхальности сформировал тот особый *этос* подлинно русского творчества, о котором так много написано вдумчивыми исследователями. Так, Б.В. Асафьев отмечал на примере живописи: «понятие *этос* я не мыслю в узком смысле нравоучения или лицемерной морали. Этическое, как нечто постоянно проявляющее себя во всех направлениях русской живописи […] значит всегда одно: живопись – серьезное, ответственное перед народом и общественным сознанием *дело*, *совестливое* и целомудренное […]. Только тогда оно оправдано. Иначе деятельность эта – едва ли не постыдная!» [1, С. 28].

Такой этос только и может возродить христианскую культуру в нынешнюю эпоху ее тотального разрушения цивилизацией потребления. Поэтому без русской традиции теперь уже никому не обойтись. Культура, как известно, всегда производна от культа; но если в традиционных культурах это очевидно эмпирически, то секулярные культуры являются производными уже не от религиозного культа, а от культивирования новой квазирелигиозной ценности – человеческого Ego, т.е. от *эголатрии* как основы и истока всякой секулярности как таковой. Эголатрия, в свою очередь, происходит от лукавой подмены высшей ценности бессмертной человеческой души псевдоценностью смертного бессмысленного Ego. Эта подмена возникла в результате длительного процесса разложения западного Христианства, начавшись с «христианского гуманизма», открывшего путь к секуляризации всех сторон жизни. Затем «гуманизм», в своей тайной сути являющийся поклонением смертной, непреображенной природе человека, «человекобожием» (Ф.М.Достоевский), отбрасывает христианство, которому он изначально по сути своей всегда был враждебен, и деградирует до чистого индивидуализма человека «цивилизации потребления».

На смену «европейской цивилизации», начавшей мировую экспансию, ныне пришло ее естественное детище – *глобальная апостасийная цивилизация* – результат европейской «смерти Бога», т.е. формирования способа жизни, при котором полностью отсутствуют сверхпрагматические и сверхиндивидуалистические ценности, какая-либо ценностная ориентация на сакральное. Наше время представляет собой, по выражению В.В.

Бычкова, «активную фазу бифуркации – глобального перехода от Культуры (с большой буквы) к чему-то принципиально иному, чего еще не наблюдалось в истории человечества» [2, С. 556]. Это «иное» автор условно обозначает термином «пост-культура». В условиях «пост-культуры» русская культурная традиция – единственная в мире, поныне сохраняющая в себе подлинно христианскую внутреннюю смысловую «матрицу», – становится поистине бесценной.

Литература.

1. Асафьев, Б.В. Русская живопись. Мысли и думы [Текст] / Б.В. Асафьев. – М., 1966. – 312 с.
2. Бычков, В.В. Пост-культура [Текст] / В.В. Бычков // Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX век. – М., 2003. – С. 556.
3. Варавва, В.В. Вечная философия [Текст] / В.В. Варава. – Воронеж, 2007. – 164 с.
4. Есаулов, И.А. Пасхальность русской словесности [Текст] / И.А. Есаулов. – М., 2004. – 567 с.
5. Казин, А.Л. Философия искусства в русской и европейской духовной традиции [Текст] / А.Л. Казин. – СПб., 2000. – 488 с.
6. Лившиц, М.А. Очерки русской культуры [Текст] / М.А. Лившиц. – М., 1995. – 236 с.
7. Непомнящий, В.С. Лирика Пушкина как духовная биография [Текст] / В.С. Непомнящий. – М., 2001. – 178 с.
8. Розанов, В.В. Возле «русской идеи» [Текст] / В.В. Розанов // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей. – М., 2004. – С. 281–290.

Александра Долганова[1]

ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ РЕБЕНКА В ДВОРЯНСКОЙ СРЕДЕ РОССИИ (на материале мемуарной литературы 19 века)

Система ценностных ориентаций – основа отношения личности к себе, людям, окружающему миру, система сословных, моральных, эстетических и поведенческих норм. Мировоззрение человека способно меняться на протяжении жизненного пути, но его основа закладывается именно в детстве. Именно в этот период происходит освоение социального пространства и присвоение культурных достижений человечества. Данные процессы предполагают контакты с миром взрослых и его продуктами, а также рефлексию ребенка.

[1] Научный руководитель д.филос н., проф. С.А.Маленко

© А. Долганова

Механизмы формирования ценностей в дворянской среде, игравшей решающую роль в политической, культурной и духовной жизни России 19 века, вызывают повышенный интерес современных исследователей.

Изученные мемуары свидетельствуют о том, что ребенок-дворянин осваивал, хотя и в разной степени, три основные культурные традиции: дворянскую, православную и народную.

Основной институт освоения **дворянской культуры** – семья. Какие же ценностные установки и каким образом прививались?

Дворянская честь. Поведение дворян высшего круга регламентировалось представлениями о чести и достоинстве. Понятия «дворянство» и «благородство» считались нерасторжимыми. Одно из самых распространенных выражений – «благородство обязывает» – понималось таким образом, что принадлежность к дворянству заставляет поступать определенным образом. Дворянство выделялось среди других сословий русского общества своей отчётливой ориентацией на некий умозрительный идеал. Аристократ, рыцарь – это человек внутренне свободный, не раб, не лакей. Русское дворянство выстраивало идеальную модель поведения благородного человека, недостижимую в быту, но необходимую как эталон. При этом нужно отметить то, что этикетное воспитание не было ориентировано на личность ребенка, которому было тяжело соблюдать правила, запрещающие естественное поведение. Зачастую из-за негласного запрета на открытое проявление чувств и эмоций дворянское общество обвиняют в неискренности и некотором лицемерии.

Честь является не страхом порицания обществом недостойного поступка, а внутренней нормой, это уважение к себе, невозможность упасть, прежде всего, в своих глазах. Эти черты воспитывались в дворянских детях с самого раннего возраста, а в кадетских корпусах и гимназиях еще более укреплялось, ведь ребенок брал на себя ответственность не только за себя, но и за товарищей, чтобы потом научиться нести ответственность за все Отечество.

Патриотизм. В 19 веке укрепляются патриотические ценности дворянства, возникает любовь к «малой родине». Большинство авторов мемуаров считает пространство, где протекало их детство, местом патриархальной идиллии, где время течет медленно, привычный уклад жизни не нарушается, это своеобразный рай на земле, полный радости и безмятежности. Любовью к имению и окружающей природе укрепляется любовь к родине. С.В Скалон пишет об этом так: «Отец мой любил страстно родину свою и готов был жертвовать всем своим состоянием для блага Малороссии» [10].

Рост патриотизма обусловлен и событиями Отечественной войны 1812 года. Так, М.С.Николева рассказывает о том, что во время войны с Бонапартом помогали всем, чем могли (почти слепой отец пек сухари для войска и бесплатно доставлял их в комиссариат), братья воевали. Герцен: «Рассказы о пожаре Москвы, о Бородинском сражении, о Березине, о взятии Парижа были моею колыбельной песнью, детскими сказками, моей "Илиадой" и "Одиссеей". Разумеется, что при такой обстановке я был отчаянный патриот» [8].

Служение родине. Преданность Отечеству реализовывалась в военной и гражданской службе. Офицер и чиновник обладали разными социокультурными обликами. Типы дворянского поведения формируются в зависимости от служебной принадлежности: «рыцарские» представления о чести у офицеров и большая дипломатичность, приспособляемость, зависимость у чиновника. «В то время воспитание было направлено к единственной цели – служебной» , – так пишет о дворянском поведении В.А. Сологуб [11].

Верность монархии. Патриотизм был неразрывно связан с преданностью монархии и вере предков (формула «За веру, царя и отечество!»). В подтверждение этого М.С.Николева пишет: «Я понаслышке страстно любила императора, хотя никогда не видала его» [8]. А В семье В.А. Сологуба, принадлежащей высшему свету, на императора смотрели, как на полубога [См.: 11].

Ориентация на западную культуру. Дворянин должен был знать хотя бы один иностранный язык, книги, которые читали дворяне начала XIX века, были, по преимуществу, написаны зарубежными авторами или строились на подражании оным. Воспитывался ребенок гувернанткой или гувернером, которые были родом из Франции, Германии или Англии. Например, в доме Д.В.Григоровича говорили исключительно по -французски: «До восьми лет в моих руках не было ни одной русской книги; русскому языку выучился я от дворовых, крестьян и больше от старого отцовского камердинера […]» [4].

Образованность. В 19 веке разрыв между различными слоями дворянства был очень велик, и если мы говорим о том, что именно дворянское сословие обеспечивало культурное, политическое и научное развитие страны, то имеем в виду крупнопоместных дворян, дворянскую элиту. Мелкопоместные дворяне порой не умели читать и писать.

Поэтому одним из факторов, определяющих уровень образования, является уровень дохода семьи, ведь богатые семьи могли позволить себе хороших учителей и содержание в столичных пансионах. Кроме того, решающую роль играет самообразование, в частности, чтение книг. Велико и

влияние семьи, где каждый член пытался внести свой вклад в развитие ребенка.

Необходимо отметить, что на протяжении полувека отчетливо прослеживается тенденция роста значения образования. Если в начале века малограмотные родители выписывают гувернеров по газетным объявлениям, то к середине века вырабатываются прочные представления о хорошем образовании как базовом качестве дворянского сословия.

Авторитет родителей. Во второй четверти 19 века положение женщин и детей меняется под влиянием идей просвещения и романтизма [5, С. 114–115]. Происходит некоторая гуманизация внутрисемейных отношений в дворянской среде, намечается движение от авторитарно-патриархальных к демократическим отношениям в семье. В домашний быт вносится уважение к ребенку, уменьшается отчужденность детей и родителей, последние начинают больше заниматься воспитанием детей.

Однако И.Ю. Мартианова считает, что в первой половине XIX века представление о ребенке как о личности еще отсутствовало. Исследователь называет положение дворянского ребёнка в семье «положением исключённости»: в семейной иерархии дети занимают последнее место, содержатся по «остаточному принципу», дистанцированы от родителей [6].

Изученные мемуары позволяют говорить о том, что в первой половине 19 века между родителями и детьми преобладают отношения руководства, а не любви. Так, Водовозова пишет: «Матушка была с нами скорее сурова, чем нежна» [2]. Многие родители не принимают деятельного участия в жизни ребенка. «В то время любви к детям не пересаливали. Они держались в духе подобострастия, чуть ли не крепостного права, и чувствовали, что они созданы для родителей, а не родители для них» [11]. Вместе с тем авторы мемуаров демонстрируют очень уважительное отношение к родителям, безусловное одобрение их действий, основанное на соответствии поступков принятому образу жизни. Софья Калон рассказывает: «Мать моя, истинный ангел красоты как душевной, так и телесной жила часто совершенно одна семейством своим, занимаясь детьми своими, их воспитанием и выполняя в точности священный долг матери» [10]. Интересным это мнение оказывается в свете того, что дети были полностью отданы на попечение няни, даже жили с ней в отдельном доме, их по утрам лишь приводили к матери поздороваться. Мы видим, что оценка роли родителей в воспитательном процессе входит в противоречие с реальными эпизодами мемуарного повествования.

Отношение к детям в дворянских семьях в начале 19 века не было теплым, дети все еще воспринимались как заготовки для будущих людей, которые будут цениться только тогда, когда станут взрослыми, займут не-

кое место в жизни и станут успешными. Такую ситуацию мы наблюдаем у Аксакова в «Очерках помещичьего быта»: «после двух предложений от блестящих женихов мать, не проявлявшая до того к старшей дочери нежных чувств, вдруг почувствовала материнское тщеславие и особенную нежность. Гордость иметь такую дочь красавицу росла в ней с каждым днем» [1].

Насколько можно судить по мемуарам и художественной литературе, дворянство сумело сохранить часть своих семейных традиций вплоть до последних лет существования царской России. Однако в наиболее чистом виде они представлены в первой половине XIX века. Послушание родителям, почитание старших, особенно отца, выступали в качестве одного из основных элементов патриархального иерархического общества.

Дворянская культура и дворянская мораль имела в своей основе **православные нормы**. «Принципы, заложенные в основу дворянского воспитания и образования, способствовали распространению норм христианской нравственности» [9, С. 98].

По нашим наблюдениям, в дворянской среде отношение к религии имело гендерные особенности: считалось, что мужчине не пристало быть глубоко религиозным человеком, но при этом он должен исполнять все моральные заповеди. Так, Водовозова приводит слова матери об отце: «Обрядов мой покойный муж не выполнял, но зато он по духу был настоящий христианин и самые христианские чувства внушал своей семье даже к рабам» [2]. Подобное мнение мы видим и у Герцена: «Надобно исполнять обряды той религии, в которой родился, не вдаваясь, впрочем, в излишнюю набожность, которая идет старым женщинам, а мужчинам неприлична» [3].

Нередко отношение к церкви и Богу было меркантильным: «По правде сказать, и попу за молебен рублишко не пожалею заплатить»... Этим наивно-утилитарным отношением к господу богу и мы проникались в раннем детстве» [2]. Но многие семьи весьма набожны, так, например, семья Николевой очень трепетно относилась к религии, первым делом, сделанным по управлению имением, было строительство большой каменной церкви.

Можно говорить о том, в 19 веке во многих дворянских семьях религиозность приобретает формальный характер, другие же продолжают искренне верить и соблюдать церковные традиции.

Влияние на дворянскую культуру, особенно поместную, оказывала **культура крестьянская**. Большое значение для дворян имела общая с народом религия. Даже на тех, кто был равнодушен к церкви, оказывали влияние церковные праздники, соблюдение обрядов и постов, в которых

принимали участие и помещики, и крестьяне. «Сам патриархальный семейный быт дворянской, в особенности провинциальной, семьи перекликался с патриархальными традициями крестьянской жизни» [7, С. 164].

Ребенок-дворянин усваивает древнейшую культуру своего народа через крепостных. Первая встреча с народом происходит в самом раннем детстве, поскольку кормилицы к детям приставлялись из крепостных. Позже самым близким человеком зачастую становилась няня. Именно она знакомит ребенка с народной культурой через сказки, прибаутки, поговорки. Няня дарит детям всю свою любовь, в отличие от гувернантки, целью которой является исключительно передача знаний и умений. Водов озова очень тепло отзывается о своей няне: «Всю любовь, всю преданность своего доброго сердца няня отдала нашей семье. У нее не было своей жизни: ее радость и горе были исключительно связаны с нашею жизнью» [2]. Герцен пишет: «Прислуга чрезвычайно привязывается к детям, и это вовсе не рабская привязанность, это взаимная любовь слабых и простых» [3]. Такая точка зрения подкрепляется тем представлением об «исключённости» дворянских детей, о которой уже говорилось.

Герцен полагает, что связь с народом, прислугой, которая обитает в доме, чрезвычайно важна и несет в себе больше положительных моментов, нежели отрицательных. И все же чаще родители предостерегали детей от общения с крепостными, как, например было в семье Семенова - Тян-Шанского, где недопускались всякого рода фамильярности с «дворовыми». Таким образом, мнения семей по поводу ценности общения с крепостными людьми расходятся: одни дворяне считают, что дворовые люди не только ничего не дадут ребенку, но и испортят его дурным влиянием, другие же считают атмосферу барского дома более пагубной, нежели атмосферу девичьей или передней.

Таким образом, основными в воспитании дворянина являются понятия чести, достоинства, которые закладываются в самом раннем возрасте и позже определяют развитие личности. Тесно связаны с этими понятиями такие базовые черты мировоззрения, как верность монархии, патриотизм, служение родине, следование христианским идеалам, почитание старших, доблесть, чувство собственного достоинства, благопристойность. Образование нацелено на воспитание опоры государственной власти. Важную роль в формировании ребенка играет общение с народом, который помогает получить представление о народной культуре и расширить границы привычного дворянского мира.

Литература.

1. Аксаков, С.Т. Очерк помещичьего быта в начале нынешнего века [Текст] / С.Т.Аксаков // Русский архив ; изд. 2-е. – М.; СПб., 1869. – С. 529–584.

2. Водовозова, Е. Н. На заре жизни [Электронный ресурс] Т.1. / Е. Н.Водовозова. – М. : Художественная литература, 1964. – Режим доступа: URL: http://az.lib.ru /w/wodowozowa_e_n/text_0020.shtml (дата обращения 23.02.2012).
3. Герцен, А. И. Былое и думы [Текст] / Александр Иванович Герцен. — Л. : Гослитиздат, 1947. — 887 с.: ил., портр.
4. Григорович, Д. В. Воспоминания [Текст] / Д. В.Григорович. – М. : Захаров, 2007. – 560 с.
5. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре [Текст] / Ю.М.Лотман. – М. : Наука, 1998.
6. Мартианова, И.Ю. Повседневная жизнь детей российских дворян по мемуарам современников XVIII – начала XX в. : автореф. дисс. … кандидата исторических наук [Электронный ресурс] / И.Ю.Мартианова. – Краснодар, 2010. – Режим доступа: http://science.rggu.ru/binary/359821_40.1283781305.83246.doc (дата обращения 08.02.2012).
7. Муравьева, О.С. Как воспитывали русского дворянина [Текст] / О.С.Муравьева. – СПб. : Летний сад, 1998. – 224 с.
8. Николева, М.С. Воспоминания [Электронный ресурс] / М.С.Николева // Русский архив, 1893. – Кн. 3. – Вып. 9. – С. 107–120; Вып. 10. – С. 129–196. – Режим доступа: http://www.memoirs.ru/ (дата обращения 30.03.2012).
9. Подольцев, А.С. Принципы дворянского воспитания и образования [Текст] / А.С.Подольцев //Дворянское собрание: Историко-публицистический и литературно-художественный альманах. – 1999. – № 10. – С. 92–99.
10. Скалон, С.В. (Капнист-Скалон С.В.) Воспоминания [Электронный ресурс] / С.В.Скалон ; коммент. Г.Н. Моисеева // Записки русских женщин XVIII – первой половины XIX века. – М. : Современник, 1990. – С. 281–388. – Режим доступа: http://mikv1.narod.ru/text/Skalon1990.htm (дата обращения 23.02.2012).
11. Сологуб, В.А. Воспоминания графа В.А. Сологуба [Электронный ресурс] / В.А.Сологуб // Исторический вестник, 1886. // Русские мемуары [сайт]. – Режим доступа: http://www.memoirs.ru/files/1455Solog.rar (дата обращения: 14.02.2012).

Анатолий Донченко

КАНТОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕНИ И ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Для выдающегося представителя немецкой классической философии И. Канта, именно учение о времени явилось одним из устоев его этической доктрины. Как показал опыт Канта, создать моральную философию, обойдя человеческие аспекты проблемы времени, невозможно.

Действительно, Кант рассматривал время как особую темпоральную структуру сознания, участвующую в выработке представлений и понятий, т.е. как определённое условие осуществления познавательной деятельности, позволяющее исследовать человеческое сознание и познание с точки зрения временных структур. В работе так называемого «докритического» периода – «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (1764 г.) – Кант даёт следующую оценку попыткам предше-

© А. Донченко

ствовавших мыслителей решить проблему времени: «Хотя о времени и было высказано много истинного и остроумного, тем не менее реального определения его никогда не было дано» [3, С. 255]. Если сопоставить данную оценку с той огромной ролью кантовского учения о времени для построения его этики, которую Кант отметил значительно позже в «Критике практического разума» (1788 г.), то можно предположить, что о предпринятых до него попытках создания моральной философии мыслитель был того же мнения, что и о попытках построения учения о времени, т.е. в них «много истинного и остроумного», но не более того.

Кант рассматривал время в качестве основной формы чувственного восприятия. Согласно Канту, время – всего лишь субъективное условие, изначально присущее человеческому уму для координации между собой чувственно воспринимаемых, но не интеллигибельных (умопостигаемых) предметов, т.е. оно «есть условие только явлений, а не вещей в себе».

Исхода из такого понимания времени, выработанного Кантом в первых работах «критического» периода, он впоследствии смог показать всю беспочвенность притязаний чувственности в сфере действия нравственного закона. В чувственном мире нет свободы, потому что над ним господствует время; свобода немыслима во времени, так же, как мораль, – вне свободы. « [...] Если бы не было свободы, то не было бы в нас и морального закона», – замечал Кант. Свобода, – комментирует данное положение К. Фишер, – это «свойство или способность существа, которое не подлежит условиям времени, которое, следовательно, не есть явление, не есть представление, а есть „вещь в себе". Субъект свободы возможен не как чувственное явление, а как „интеллигибельный характер", не как член чувственного мира, а как член мира интеллигибельного, не как „феномен", а только как „ноумен"» [6, С. 90].

Следовательно, и субъект морали, по Канту, возможен лишь как умопостигаемый (интеллигибельный) характер, как «вещь в себе», а не как явление. В данном случае под «вещами в себе» мыслитель понимает особые объекты умопостигаемого мира: бессмертие души, свободу определения человеческих действий как способность совершать их независимо от предшествующей причины, а также Бога как сверхприродную причину мира. Все эти «вещи в себе» (одни в большей, другие в меньшей степени) являются в этике Канта условиями надлежащего выполнения категорического императива, поскольку нравственный порядок может быть достигнут лишь в границах умопостигаемого мира. К чему же приводит стремление Канта «вырвать» нравственный закон из «объятий времени»? Углубляя Платона, пытавшегося показать несоизмеримость чувственного, преходя-

щего времени и вечности, Кант показывал несоизмеримость чувственного и умопостигаемого миров.

Отдавая чувственный мир под власть закона временной причинности, философ пытался внушить человеку, что тот является ещё и существом разумным, способным подняться над самим собой до высот интеллигибельного характера, независимого от временных определений и потому свободного.

Казалось бы, по логике Канта, человеческое достоинство, попираемое в сфере явлений, должно взять реванш в умопостигаемой нравственной сфере свободы. Человек должен подчиняться только законам, вытекающим из его разума, что и определяет автономность нравственной воли. Но что получается в действительности? Как верно отмечает И. Попелова, «нравственному достоинству, трусливо заключённому в раковину индивидуальной чистой воли, нельзя отказать в величественности, граничащей, однако, с комизмом» [5, С. 196]. Хотя, на наш взгляд, в этом больше трагического, чем комического. Величественность кантовской этики проявляется в её направленности против филистерства, утверждении автономии человека, требовании относиться друг к другу, как к «цели в себе»; трагизм – в обывательском духе её окончательных выводов, в неизбежном и закономерном возврате в лоно метафизики.

Способен ли человек, понимая свою бренность и конечность своего опыта, самосовершенствоваться? Если да, то он темпорален и историчен, но лишь в плане априорном, а не эмпирическом. Там, где «ничего не происходит и нет никакого изменения», где разум «присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени», а в своей причинности не подчинён никаким феноменальным условиям и течению последнего, не может быть подлинной истории личности как субъекта деятельности. В безвременной сфере «бытия в себе» ничего не может происходить, в том числе в нём немыслимо и самосовершенствование, ибо, где нет времени, там не существует движения и развития, там нечего постигать ни чувственностью, ни умом. В существование безвременной сферы остаётся только верить. Но Канту она была необходима. Именно отсюда его стремление доказать недоказуемое любой ценой, когда вместо логики фактов он предлагал иконостас из трёх ипостасей: Бога, бессмертной души и свободной воли. Изобретение этих метафизических постулатов приводит, как замечает А. Швейцер, к роковому смешению «этического с духовным», что оборачивается трагическим результатом [7, С. 194–196]. Задумав использовать идеальность субъективного времени, способного, по Канту, реализовать в полной мере свою функцию структурирования и организации опыта субъекта, позволяющего осуществить пе-

реход из сферы познания в сферу морали, Кант потерпел фиаско, так как, основываясь на гносеологическом идеализме, невозможно возвести прочный фундамент этического, которое в таком случае неизбежно становится идеалистическим.

Перенесение решения моральных противоречий и конфликтов в умопостигаемый мир потребовало от Канта идеалистической трактовки важнейших понятий его теоретической философии. Исследуя временные схемы научного и нравственного сознания в теории феноменальной реальности и трансцедентальной идеальности времени, он так и не смог перекинуть между ними мостик. Указывая на социальные корни идеализма кантовской этики, Б.Ф. Асмус справедливо отмечает, что «современная Канту немецкая действительность исключала возможность не только практического решения реальных противоречий общественной жизни, но исключала даже возможность адекватного отражения этих противоречий в теоретической мысли».

Интересно заметить, что всех философов (и Платона, и Августина, и Канта), пытавшихся доказать предпочтительность вечности по отношению к временному, преходящему, бренному, постигла одна и та же участь в стремлении создать этическое учение. Желая возвысить человека, одарив бессмертием его душу и поместив её в сферу вечности, все они искажали диалектику духовного становления личности, гипостазировали нравственные ценности, приписывали им атрибут вечности в онтологическом плане.

«Вечности не будет, вечности не было, а вечность есть», – писал Гегель, почти дословно повторяя слова Платона. «Идея, дух стоит над временем, потому что она составляет понятие самого времени, дух вечен, существует в себе и для себя, не увлекается потоком времени».

В действительности же всё, даже самое великое и прекрасное, с одной стороны, преходяще, ибо находится во времени, выражает изменчивость, текучесть, бренность, включает в себя всеобщую отрицательность бытия, а с другой – способно возрождаться вновь, через свою же отрицательность, становясь утверждённым, положительным. «Вечные» ценности носят культурно-исторический характер; они являются результатом столкновения, борьбы добра и зла, веры и разума, свободы и угнетения, включённых в конкретно-историческую человеческую деятельность и изменяющееся общение.

Импульс к научному осмыслению диалектики времени впервые был дан Гегелем. Время «есть бытие, которое существуя, не существует и не существуя, существует, – оно есть созерцаемое становление», – писал он, подчёркивая парадоксальность и диалектический характер этого феномена. Действительно, время дано человеку в виде процесса становления,

развития изменения, а также в виде прошлого, настоящего и будущего. Непосредственно существует только настоящее, которое противоречиво и парадоксально. Парадокс заключается в том, что оно одновременно и разделяет, и связывает прошлое и будущее, которым одновременно присущи атрибуты существования и несуществования: прошлое было, будущее будет; прошлого уже нет, будущего ещё нет. Настоящее – это незавершённое прошлое, обременённое пока ещё несуществующим будущим, это действительность завершённой возможности и возможность становящейся действительности.

Диалектика времени, вплетаясь в диалектику индивидуальной жизни, вынуждает человека признать, что он всего лишь мгновение на фоне вечности, но мгновение, способное обрести непреходящую ценность. «Только эмоционально бесчувственный и интеллектуально тупой человек [...] может не спросить себя, чем является смерть – концом повести или просто вступлением к новой главе» [4 С. 24], – отмечает современный американский философ К. Ламонт. Те, для кого смерть – «конец повести», назвали бы философию вслед за платоновским «Федром» размышлением о смерти; те же, для кого смерть – «вступление к новой главе», могли бы повторить вслед за Б. Спинозой, что «человек свободный ни о чём так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни». Стать вступлением к новой главе повести – это не так уж мало, чтобы представления человека о смерти и смысле жизни предназначении и судьбе не нуждались в иллюзии личного бессмертия. Осознавая факт конечности и временности своего существования, человек приходит к выводу о своей ответственности за жизнь и об особой её ценности. Творя свойственную только ему неповторимую и уникальную биографию, он стремится найти ответ на следующие вопросы: «Зачем я, именно этот человек, в этом мире? Зачем именно мне жить, во имя чего мне жить?» И диалектика здесь такова, что ценности порождаются не только осознанием конечности и временности жизни, но характеризуются также и стремлением преодолеть эту конечность.

Ошибались философы, отдавшие прошлое смерти. Вряд ли Сенека не понимал, что у человека за плечами не смерть, а мир ценностей, им же самим созданный. Ради чего он писал тогда нравственные письма и трактаты, произносил проповеди? Жизнь человека, её ценностная наполненность определяется смыслом и значением человеческой деятельности, мерой интенсивности, значимости, глубины социокультурных изменений, достигнутых личностью. Человек живёт для других, и поэтому его жизнь продолжается в них, становясь элементом бессмертной культуры. Об этом же размышляет и А.В. Гулыга, завершая своё исследование о Канте: «Че-

ловек умирает, мысль остаётся, мысль обретает самостоятельную жизнь. Пробуждает мысль других. Становится достоянием многих, мысль идет вглубь, взрывая новые пласты бытия, подчиняя их воле и разуму тех, кому жить, кому дерзать, кому нести ответственность» [2, С. 297].

Философия от античности до Гегеля предлагала самые различные, порой прямо противоположные трактовки времени. Оно выступало и движущимся подобием вечности (Платон), и всеобщей и универсальной мерой движения (Аристотель), и необъяснимым и неопределённым проявлением субъективной психической деятельности (Августин), и чистой априорной формой чувственности (Кант). Ни одно из данных определений времени не стоит в стороне от проблем мировоззренческих: социально-исторических, гуманистических, нравственных. За каждым из приведённых определений встаёт проблема в его человеческом смысле и содержании, скрывается «человеческая тайна времени».

Размышляя о времени, проникая в тайну времени, мы познаём свою сущность. Страшит ли нас при этом старое пророчество, гласящее, что когда человек познаёт тайну времени, – ухмыльнётся Сфинкс и погибнет род людской? Видимо, любопытство и жажда вкусить от древа жизни сильнее страха перед Богом, поставившим «на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни» [1, 3:24].

Путь к овладению тайнами времени лежит через полное очищение диахронного метода исследования человеческой жизни от субстанционального темпорализма, диктующего узкосциентистское решение ряда конкретных мировоззренческих вопросов, ведущего к недооценке гуманитарного опыта мировой философии.

Литература.

1. Ветхий завет. Бытие [Текст] //Библия. Книги Священного Писания и Нового завета. Канонические. – Объединенные библейские общества, 1992. 3:24.
2. Гулыга, А. Кант [Текст] / А.Гулыга. – М., 1977.
3. Кант, И. Соч.: В 6 т. Т. 2. [Текст] / И. Кант. – М., 1964.
4. Ламонт, К. Иллюзия бессмертия [Текст] / К.Ламонт. – М., 1961.
5. Попелова, И. Этика. О исторической и современной проблематике нравственной теории [Текст] / И.Попелова. – М., 1965.
6. Фишер, К. Иммануил Кант и его учение: В 2 ч. Ч. 2. [Текст] / К. Фишер. – СПб., 1906.
7. Швейцер, А. Культура и этика [Текст] / А.Швейцер. – М., 1973.

Андрей Егоров

ИСТОРИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ТЕОРИИ ПРАВА И ГОСУДАРСТВА

Гуманитарные науки с их государственно-правовой составляющей являются особым видом духовного производства, в результате которого формируется система знаний, в том числе о социально-политической жизни общества. В основе получения этих знаний лежит методология – специфическая форма постижения окружающей реальности, подразумевающая применение определенных теоретических принципов, логических приемов и специальных способов исследования. При этом особое место среди них занимает принцип историзма, т.к. в ходе теоретического поиска он ориентирует исследователей на рассмотрение общественных, государственных и правовых явлений в развитии, обеспечивая объективность их восприятия.

Теория как логическая познавательная конструкция представляет собой систему взаимосвязанных понятий, категорий и суждений, применяемых, в частности, для организации и упорядочения информации о различных сторонах государственно-правовой действительности. При этом следует помнить, что приобретение теорией научного статуса возможно только после того, как обобщенные в виде абстрактных категорий знания дают конкретное представление о сущности изучаемого явления, о закономерностях его развития и формах проявления [6, С. 130].

Одним из наиболее надежных способов конструирования адекватной научной теории права и государства представляется восхождение от абстрактного к конкретному. Такое восхождение тесно связано с логическим и историческим подходами, которые определяют содержание любой юридической теории. Первый из них обеспечивает рационализм, а второй – эмпиризм научного познания. Другими словами, логическое показывает степень понимания исторического, историческое лежит в основании логического.

Развернутое обоснование единства исторического и логического начал дал еще Гегель. В частности, он писал, что «поступательное движение не должно быть понимаемо как течение от некоторого другого к некоторому другому. В абсолютном методе понятие сохраняется в своем инобытии, всеобщее – в своем обособлении, в суждении и реальности; на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет

© А. Егоров

вследствие своего диалектического поступательного движения, не только ничего не оставляет позади себя, но уносит с собой все приобретенное и обогащается и уплотняется внутри себя» [2, С. 315].

Специфика предмета теории государства и права отдает предпочтение логическому подходу, что не исключает его тесной связи с историческим мышлением. Известный русский философ-юрист Н.В. Устрялов не без оснований заметил по данному поводу: «Если современная наука государственного права приходит к выводу, что само государство, как стихия власти, «неисчерпаемо в юридических категориях» (Дюги во Франции, Котляревский в России), то что же говорить о всемирной истории вообще?.. Когда в мир входит новая сила, новая большая идея, – она проверяет себя достоинством собственных целей и не знает ничего, кроме них. Путь права – не для нее, она «обрастает правом» лишь в случае победы («нормативная сила фактического») […] В иерархии ценностей праву принадлежит подчиненное место […] Вот почему юристы-догматики в массе обычно «ничего не понимают» в таких движениях. Их время приходит потом, когда нужно уже фиксировать результаты кризиса. Тут они, подобно гетевскому Вагнеру, все распределят по рубрикам, сопоставят, противопоставят […]. Не следует, впрочем, преуменьшать плодотворнейшего значения этой работы» [7, С. 389].

По мысли философа, право лишь «утрамбовывает» исторический путь общества. «Непрерывность исторического развития, – писал Устрялов, – вот основоположный постулат правовой идеи» [7, С. 388].

Тесная связь государства и права с другими социальными явлениями делает невозможным их познание без системного и целенаправленного вторжения в неюридическую сферу. Все, что лежит за пределами того или иного государственно-правового института, выступает его конкретно-исторической средой, которая оказывает определенное влияние, воздействие на это явление и зачастую служит причиной его развития (генезиса) [6, С. 87]. Генезис же представляет собой органическое единство различных количественных или качественных исторических состояний (этапов), которые, будучи объективированным выражением действия процессов изменения и развития, обуславливают современное состояние общества.

Самое распространенное заблуждение обыденного сознания связано с убеждением, что предметом истории является прошлое. До конца XVIII века взгляд на историю как на науку о прошлом был преобладающим. В XIX веке идея изучения истории ради истории продолжала оставаться весьма популярной. Однако методологические основания такого подхода были уже существенно иными. Системообразующим принципом отношения к истории как к «чистой» науке стал разработанный Леопольдом фон

Ранке *принцип историзма*, который объективно способствовал постепенной актуализации исторического знания.

В это же время была озвучена новая функция научного исторического знания – служить основой для законотворчества и принятия политических решений. Наибольший вклад в ее обоснование внесла так называемая «историческая школа» права, принципы которой были сформулированы немецким юристом Ф.К. Савиньи, утверждавшим, что право не может быть выстроено на чисто рациональных основаниях и является продуктом развития «народного духа» [4, С. 92].

С указанной функцией истории самым тесным образом связана еще одна: формирование социальной идентичности и социальной памяти, без которых невозможно определить свое место в окружающем мире. Наиболее четко суть данной функции сформулировал Иоганн Густав Дройзен: «Практическое значение исторических исследований заключается в том, что они – и только они – дают государству, народу, армии и т.д. образ самого себя. Изучение истории есть основа политического воспитания и образования. *Государственный деятель – это практикующий историк*» [3, С. 499].

Реализация принципа историзма применительно к юридическому исследованию не обязательно означает описание отдельных исторических событий или фактов. Исторический экскурс становится частью теоретического исследования в том случае, если он приводит к новому теоретическому знанию. Такое соотношение исторических и теоретических данных имеет место либо когда исторические знания используются для обоснования и подтверждения теоретических положений и выводов, либо когда на их основе раскрываются движущие силы исследуемых общественных явлений, либо при решении вопросов типологии устойчивых форм государственно-правового взаимодействия между членами общества.

Совокупность приемов, используемых в теории государства и права, не исчерпывает всего богатства содержания исторического метода в том виде, в каком он используется для познания предмета исторических наук. Однако требование историзма неисторических исследований обуславливает применение отдельных его элементов. Необходимость учета исторической реальности в теоретическом познании определяет круг методологических приемов, которые используются исследователем для обобщения необходимого ему исторического материала. Прежде всего, это методы анализа (критики) исторических источников и методы генетического членения (периодизации).

Для изучения общественных процессов растянутых во времени некоторые частно-научные методы – анкетирование, опрос или непосредст-

венное наблюдение – зачастую оказываются малопригодными. Поэтому исторические факты извлекаются при помощи так называемой критики, то есть анализа памятников духовной и материальной культуры, сохранивших информацию о событиях и явлениях, интересующих современного исследователя. Это могут быть источники права, высказывания юристов или политических деятелей, решения, принимаемые правотворческими и иными органами государства, статистические данные и другие документы. В правовой науке особое значение имеют методы реконструкции первоначального текста нормативно-правовых актов, дошедших до настоящего времени только в поздних и значительно измененных редакциях.

Критика исторических источников способствует не только выявлению отдельных фактов, событий, но и обоснованию их достоверности, истинности. Эта сложная познавательная задача решается в процессе долгой и кропотливой работы по установлению подлинности исторического источника, а также сопоставлению одного факта с другим, достоверность которого уже установлена и не вызывает сомнения. Проблема заключается в том, исторический факт, то или иное жизненное обстоятельство прошлого, не дается нам в чувственном восприятии. «Факт» в истории (как и в юриспруденции, кстати) существует только после логического вывода, сделанного на основе интерпретации, то есть объяснения имеющихся данных [5, С. 253].

Работу историка условно можно сравнить с деятельностью следователя. И тот, и другой сначала устанавливают фактическую основу дела, а затем дают оценку (квалификацию) собранным фактам. Подобно историку, раскладывающему факты в соответствии с той или иной гипотезой, следователь одни свидетельства объявляет ложными и отбрасывает (например, если не может их объяснить, или, что намного хуже, не хочет по субъективным причинам), другие рассматривает как достоверные и использует для объяснения исследуемого происшествия. Недаром еще в XVIII веке Джамбаттиста Вико полагал, что при изучении свидетельства, главным вопросом является даже не то, истинно оно или ложно, а что это свидетельство *означает* [1, С. 108].

В этой связи довольно часто звучащий упрек в «переписывании истории» можно принять лишь частично. В историческом исследовании, как и при раскрытии преступления «по вновь открывшимся обстоятельствами», одно и то же дело может и даже обязано «переквалифицироваться». По сути, процесс создания исторической науки – это интерпретация, то есть истолкование, разъяснение накапливающихся фактических данных, способствующее общественному самосознанию.

При этом самые достоверные исторические факты дают конс татацию лишь сущего, то есть того, что было в действительности. Вопрос же о кач е-ственных изменениях в развитии исследуемого явления остается откр ы-тым. Подобные знания можно получить с помощью генетического член е-ния, то есть периодизации единой исторической реальности. Данный пр и-ем позволяет провести научно обоснованное деление истории изучаемого объекта на качественно различные стадии, этапы, которые объект иссл е-дования прошел в своем развитии. Тем самым раскрывается логика и движущие силы того или иного исторического процесса.

Возвращаясь к значению принципа историзма непосредственно для теории права и государства, следует отметить, что его соблюдение позв о-ляет избегать, с одной стороны, ее отставания от реальных процессов о б-щественного развития, а с другой – заблуждений, связанных с не всегда учитывающими эту реальность абстракциями. Таким образом, историзм мышления является важным условием научного понимания и обобщения закономерностей политико-правовых процессов в общественной жизни.

Литература.

1. Вико, Дж. Основания новой науки об общей природе наций [Текст] / Дж.Вико. – М., 1994.
2. Гегель, Г. В.Ф. Учение о понятии. Соч. Т. 6 [Текст] / Г. В.Ф.Гегель. – М., 1985.
3. Дройзен, И.Г. Историка [Текст] / И.Г.Дройзен. – СПб., 2004.
4. Румянцева, М.Ф. Теория истории [Текст] / М.Ф.Румянцева. – М., 2002.
5. Савельева, И.М. Теория исторического знания [Текст] / И.М.Савельева, А.В.Пол етаев. – СПб., 2008.
6. Сырых, В.М. Логические основания общей теории права: В 2 т. Т. 1: Элементный состав [Текст] / В.М.Сырых. – М., 2000.
7. Устрялов Н.В. Фрагменты (О разуме права и истории) [Текст] /Н.В. Устрялов // Антология ру с-ской философии в трех томах. – СПб., 2000. – Т. III.

Кристина Еремеева[1]

КНЯГИНЯ ОЛЬГА: ОТ СУДЬБЫ К ИСТОРИИ

Было в русской истории немало правительниц, «пленниц судьбы» и тех, кто судьбу эту выбрал. Среди них наиболее яркой, выдающейся и з а-поминающейся личностью, на мой взгляд, была княгиня Ольга.

Женщина эта была во всех своих начинаниях первая. Первая прав и-тельница-женщина в истории Древнерусского государства, первая, пр и-нявшая христианство, первая во многих своих нравственных и государс т-

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита

© К. Еремеева

венных начинаниях. Поэтому довольно интересно проследить её жизненный путь и выделить то особенное, что она совершила на своем веку.

Как гласит летопись, княгиня была родом из Пскова и в тех же землях она повстречала своего мужа Игоря. Первая их встреча прекратилась в легенду: князь повстречал девушку, которая помогла переплыть реку. Он «разгореся желанием» и стал приставать к ней, однако получил в ответ такие слова: *«Зачем смущаешь меня, княже, нескромными словами? Пусть я молода и незнатна, и одна здесь, но знай: лучше для меня броситься в реку, чем стерпеть поругание»* [1]. И тут уже можно увидеть тот свет, что исходил из девушки. В последствии, когда нужно было выбирать невесту – Игорь послал именно за Ольгой, не желая никакой иной жены.

Можно полагать, что после смерти мужа она поступала очень жестоко: мстила за смерть Игоря, не щадя никого из послов древлян и простых их жителей. Возможно…, но все эти действия, по-моему, мнению, стали первым шагом к возвышению её в глазах людей. Да, жестоко, но справедливо и адекватно ситуации.

Справедливым и мудрым было и её правление. Она учинила погосты – брала дань ту, которую люди могли дать ей, из того, что сами производили. Так же погосты учинила, для того, чтобы установить фиксированные размеры дани. Ведь именно из-за своей жадности погиб её муж, вторично вернувшись к древлянам – мало они уплатили ему. За что он и поплатился, а вот жена его поступила разумней.

Так же в её княжение появились первые каменные здания в Киеве и других русских городах.

Но одно из самых ярких событий из её жизни – поездка в Константинополь. Именно там, она приняла крещение, тем самым, проложив христианству путь на Русь. И ведь она крестилась, и укрепила международные отношения – для католической и православной церквей в то время, Русь была языческой страной – а Ольга стала первой, равной по вере и отношение и к ней, и к нашему государству изменилось. Так же в этом путешествии, она отличилась и как жена, верная своему мужу – Константин хотел жениться на русской княгине, но она перехитрила его, попросив окрестить её. А позже отказала – ведь он стал ей уже крестным отцом. Её хитрость помогла ей сохранить свое положение княгини, не вышедшей замуж снова и насильно. Я думаю, ей это было важно – не просто так же она отвергла всех послов от жениха. Наверно, ещё до встречи с Игорем она жила уже по внутренне открытым нею христианским заповедям, так и прожила она свою жизнь, следуя им. И в этом её не похожесть на остальных женщин и исключительность.

Многое совершила княгиня Ольга за время своего правления, но вот что интересно – была ли она «пленницей судьбы»?

Как мне кажется, нет. Ведь у неё был и другой путь – выйти снова замуж за древлянского князя Мала. Но она, сильная женщина, пошла против такой судьбы. Отомстила, возвысилась и на престоле, и в глазах людей. Она во всем была примером: и делом, и словом вершила справедливость. Училась на чужих ошибках, это очень важно, особенно на примере установления фиксированного размера полюдья. Она шла, обгоняя время – именно так можно назвать её решение о принятии христианства. Она – первая стала Святой, а потом, всего через одно поколение, Святой стала уже и вся Русь.

Княгиня Ольга до сих пор из всей школьной и университетской программы по истории помнится мне лучше всех – настолько она яркая личность.

Но вот, что интересно. Эта женщина так много сделала для Руси, но так мало для себя. Вспомним, что её сын Святослав, будучи воином, не часто с нею и виделся – это видно по тому, как сын и мать были далеки друг от друга, кажется, во всех возможных вопросах. Он не принял христианства – боялся быть высмеянным перед дружиной. Он лишь завоевывал, а не укреплял земли – ведь в то время они были так разрозненны. Пока он воевал – Киев осаждали вместе с его матерью и детьми. Святослав и последние дни её жизни мог бы рубиться на поле брани, если бы мать не удержала его. За все нужно в жизни чем-то платить, так и княгиня Ольга своим материнским счастьем, пониманием сына расплатилась за свою мудрость в управлении государством. Но хоть и Святослав, её сын, так и не смог понять мать, зато внук – Владимир Красное Солнышко – вот кому в полной мере передалась её мудрость и вера. Ведь, как известно, когда Владимир «выбирал веру», он именно христианство выбрал, упоминая, что его бабка крестилась именно по греческому обряду. Именно в этом и была её отрада – она проложила дорожку и хоть не сразу, но дело княгини было продолжено.

В заключении хочу сказать, что не думаю, что Ольга была «пленницей судьбы», ведь она сама судьбу выбирала, хотя на каждой развилке в её жизненном пути был и иной выбор. Но она пошла именно тем путем, который привел её к славе, величию и святости.

Литература.

1. Повесть временных лет : прозаический перевод на современный русский язык [Электронный ресурс] / Пер. Д.С.Лихачева. – Режим доступа: http://www.hrono.ru/dokum/1000dok/povest1.php.

Наталья Завершинская

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИЗАЙН ОНЛАЙН-СООБЩЕСТВ НОВЫХ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ ПОСЕЛЕНИЙ В РОССИИ

В современной России растет стремление индивидов к обретению групповой солидарности онлайн. Оформление сообществ новых альтернативных поселений в российском рунете можно рассматривать как зримое подтверждение этого.

1. История новых альтернативных поселений в России

История новых альтернативных российских поселений насчитывает всего несколько десятков лет. Первая волна приходится на конец 80-х – начало 90-х годов и развивается на фоне процессов либерализации и обретения долгожданной «свободы» и демократических гражданских вольностей девяностых годов. Господствующая коммунистическая идеология в это время сменяется плюрализмом мнений и идей. В городах начинают формироваться различные группы людей со своей идеологией, мировоззрением, пониманием происходящего процесса трансформации российского социума, они предпринимают попытки найти новую идентичность и, таким образом, обеспечить себе самозащиту. Из созданных социально ущемленными группами населения в то время новых альтернативных поселений до сегодняшних дней дожила очень малая их часть.

Вторая волна в России оформляется примерно в нулевые годы, когда появилась несравненно более благоприятная и более благодатная почва для структурной дифференциации российского общества и оживления общественной самоорганизации. В это время стабилизировалось социально-экономическое развитие России, выросли доходы значительной части российского населения, при всей неравномерности их распределения, и стало возможным создание экопоселений и реализация других социальных альтернатив.

Альтернативные общины в большинстве своем представлены стремящимися к постепенному уходу из городской цивилизации инициативными группами. Реальных альтернативных поселений, где люди жили бы общиной в несколько десятков человек и более круглый год, в России немного.

По данным тематического сайта «Poselenia.ru» на март 2012 года, в России общее число поселений, зафиксированных в списке на сайте, составляло 173 объекта (что на 15 объектов больше, чем в ноябре 2011 г.), в

© Н. Завершинская

феврале 2013 года количество поселений выросло до 194 объектов (что на 21 объект больше, чем в марте 2012 года).

- Общее количество зимующих в родовых поселениях (родовых поместьях): 1421
- Количество зимующих семей в родовых поселениях (родовых поместьях): 631
- Количество людей, строящих родовые поместья в родовых поселениях: 5381
- Количество семей, строящих родовые поместья в родовых поселениях: 3302.

В 54% поселений никто не зимует, либо сведения отсутствуют. В 43 % поселений зимует от 0 до 30 человек, от 30 до 150 человек зимует только в 3% поселений. Доля развитых поселений составляет не более 8%. До 90 % составляет доля недосформированных поселений (протопоселений) – они продолжают прием новых участников. Прием приостановлен лишь в 5% поселений.

Развитые поселения, как и инициативные группы (8%), оформляющиеся (18%) и строящиеся (29%) поселения активно проводят онлайн агитацию преимуществ альтернативного образа жизни и прием новых участников. Информация о поселениях и мероприятиях, которые в них проводятся, расмещены на сайтах http://poselenia.ru, http://forum.anastasia.ru, http://vkontakte.ru/, а также еще на 50 сайтах разных поселений. Примерами наиболее развитого протопоселения в России можно считать «Нево-Эковиль» в Реускуле близ Сортавалы, радикальную группу «Атши» в Краснодарском крае. Крупнейшее и наиболее динамично развивающееся поселение в европейской части России – это «Китеж», Калужская область[1].

Движение альтернативных поселений в России переживает бурный рост. Они постепенно начинают превращаться в предмет политики. Президент России Д.А. Медведев на Интернет-конференции, проходившей 5 марта 2007 года отметил, что « […] в целом идея родовых поместий вполне позитивна. Она полностью перекликается с нашими идеями малоэтажной, или одноэтажной России. Очевидно, что в масштабах такой страны, как наша, с таким огромным запасом территорий, нет смысла всем концентрироваться только на небольших участках земли, пусть даже мегаполисов. Гораздо полезнее и для здоровья, и для государства, для страны рассредоточиваться по всей территории нашего огромного государства» [4].

2. Форматы поселений

[1] Основатель общины индолог и историк Д. Морозов, ученик С.Рериха.

Традиция альтернативных поселений может быть выведена из двух идей, которые определяют и генезис существующих альтернативных поселений: одна из них – Царство Божие на земле, другая – «утопический социализм». Альтернативные поселения объединяют жителей на основе или коммунитарной, или анархической, или религиозной, или экологической идеи. По характеру идеологии исследователи выделяют соответственно следующие типы поселений:

– религиозные (православные, старообрядцы, пятидесятники, «виссарионовцы» и т.д.);
– социально – ориентированные (нацеленные на решение социальных задач, например, на профилактику наркомании или воспитание трудных подростков – «Китеж», Курская область);
– научно-экологические и этнокультурные («Нево-Эквиль», Республика Карелия);
– идеологические (анархисты, социалисты и т.д.).

2.1. Религиозные поселения

Религиозные поселения в современной России представлены поселениями старообрядцев, пятидесятников, виссарионовцев и т.д. Они организованы в большинстве случаев жестко иерархически и подчиняются строгим регламентированным религиозным правилам.

Новые религиозные движения (НРД) появились в России в эпоху распада СССР и ослабления административного контроля над религиозной жизнью советских граждан. По справедливому замечанию Панченко А., крах СССР означал не просто социально-экономический и политический кризис, но гибель советской «значимой вселенной» как таковой. Появление российских НРД 1990-х годов связано с попыткой спасти либо выстроить заново вселенную смыслов. Церковь Последнего Завета (виссарионовцы), Белое Братство (юсмалиане), Православная церковь Божией Матери Державной (Богородичный центр) являются типичными «кризисными культами» [7].

Социальную основу российских НРД составили в значительной мере представители бывшего «советского среднего класса» («техническая интеллигенция», врачи, учителя, бывшие военные и т. п.), увлеченные различными формами городской мифологии и нетрадиционных ритуальных практик (астрология, эзотерика, нетрадиционное целительство, уфология, экстрасенсорика и т.д.) и ориентированные на религиозный и духовный поиск. Как правило, у них отсутствовал опыт религиозной жизни в рамках традиционных церквей и конфессий. Вследствие этого их учения оказались крайне эклектичны: они включают тексты, обряды и символы, почерпнутые из самых разных источников.

Идеология НРД основана на стремлении создать «новое человечество», объединенное на основе «новой» религиозной идеи. Под «новым человечеством» понимается сообщество общинников, живущих в гармонии с окружающей средой и друг с другом, – сообщество, свободное от насилия, войн и агрессии.

Возьмем, к примеру, Церковь Последнего Завета, апологеты которой (виссарионовцы, т.е. последователи Виссариона) на «землях нового обетования» в Красноярском крае создали ряд изолированных общин [1]. Попытка виссарионовцев на основе утопических проектов выстроить повседневные социальные практики общинников нацелена на достижение «обновленного человечества». Среди реализумых инициатив – и создание «новой культуры» (включая трансформацию школьного образования, из которого изымаются все упоминания о насилии, агрессии, войнах, социальных революциях, религиозных конфликтах и т. п.), и изменение семейных отношений (так называемая «программа треугольников», подразумевающая борьбу с ревностью и «собственническими инстинктами» в отношениях мужчин и женщин), и специфические формы внутреннего социального контроля в отдельных общинах, и отказ от официальной медицины и конструирование собственной медицины («молитва — скорая помощь» и другие нетрадиционные целительские практики), и крайне суровая система пищевых запретов (они не только придерживаются полностью вегетерианского питания, но и отказываются от чая, сахара, кофе и подобных излишне «энергетических» продуктов), и новая ономастика (дети, родившиеся на «новой обетованной земле», получают имена Фимиам, Сладкий Хлеб, Святая Гора и т. п.).

Церковь Последнего Завета является наследницей целого ряда советских практик общественного взаимодействия таких, как комсомольские или партийные собрания с обсуждением канонических «марксистско-ленинских» текстов и «проработкой» отдельных членов «ячейки», таких как трудовые коммуны 1920-х годов и пр. Орудия труда в «единых семьях» виссарионовцев обобществлены, а сферы деятельности распределяются между сектантами на собрании общины. В целом «обновленное человечество» мыслится виссарионовцами как неиндустриальное общество коммунистического типа.

«Радикальные социальные проекты последователей Виссариона чрезвычайно интересны как симбиоз советских утопических ожиданий и современной массовой религиозности. И эсхатологические видения кре-

[1] Церковь Последнего Завета была основана в августе 1991 года С. Торопом, объявившим себя Христом и принявшим имя — Виссарион. При характеристике Церкви Последнего Завета используется обстоятельное исследование А. Панченко [7].

стьян XVII века, и секта хлыстов, и постсоветские НРД представляют собой результаты социальных и культурных кризисов» [7].

Среди НРД массовым движением можно считать также движение «Звенящие кедры России», или почитателей сибирской отшельницы Анастасии (анастасийцы). Родовое поместье для большинства участников движения «Звенящие кедры России» стало объектом своей собственной родовой религии, религии своей семьи и в то же время ковчегом для спасения как себя, так и всего человечества от нравственной, экологической, индустриальной и военной катастрофы. Общины анастасийцев, живущие в родовых поместьях или планирующие создать их в ближайшем будущем, различаются по своей внутренней структуре – в одних лидер обладает практически диктаторскими полномочиями, в других управление осуществляется по более или менее демократичной схеме.

Практически в каждом регионе России можно найти почитателей Анастасии, их количество в каждом регионе составляет от 5 до 10 поселений, в которых от 20 до 100 участников. В рассылке одного из самых популярных сайтов движения Kedrovka.ru более 8 тысяч подписчиков (там же содержится каталог поселений и клубов по регионам, объединяющих всех интересующихся книгами Мегрэ).

Отечественные исследователи отмечают, что анастасийское движение развивалось в соответствии с тем алгоритмом, с которым рождались западные НРД, тесно связанные с движением Нью Эйдж 1970-х-1980-х годов. Например, Церковь Саентологии также появилась на основе книг Рона Хаббарда в стиле фэнтези, как и Анастасия на основе экологическо-почвеннического фэнтези Владимира Мегрэ. «Звенящие кедры России» – это запоздавший российский Нью Эйдж с более мягкой и гибкой идеологией, но также основанный на парарелигиозных идеях всеядной массовой культуры.

Охарактеризованные выше версии НРД дают в целом представление о причинах и логике развития этого постсоветского феномена в палитре российской действительности. По-видимому, рост религиозных альтернативных поселений будет происходить и дальше в свете процессов нового «заколдовывания» мира («нового средневековья», нового «готического общества»).

2.2. Социально-ориентированные альтернативные поселения

Социально-ориентированные альтернативные поселения реализуют определенную социальную задачу: культурную, воспитательную, социально-экономическую (отчужденность), профилактическую (профилактика наркомании) и т.д.

Наиболее ярким примером социально-ориентированных альтернативных поселений является детская община «Китеж», Калужская область [5][1].

Детская община «Китеж» – терапевтическое сообщество, объединяющая семьи с приемными детьми. Приемные семьи оформляются через органы социальной защиты Барятинского района, финансирование идет через бюджет Калужской области.

Школа в Китеже – государственная, получившая лицензию и аккредитацию. Из приемных родителей формируется коллектив учителей школы и группа обеспечения. Среди взрослых – бывшие журналисты, врачи, электромонтеры, выпускники педвузов, фермеры и многие другие. Дети и взрослые сообща учатся, трудятся, отдыхают. В общине создана уникальная развивающая среда, мало напоминающая искусственную атмосферу государственного детского учреждения. Взрослых людей, живущих в общине, объединяет вера в то, что в жизни должен быть некий высший смысл – служение детям, а проходить она должна в хорошей компании и вне города, желательно в экологически чистом месте.

Первоначально в Китеже жили только дети сироты и собственные дети членов общины, отношение к которым со стороны взрослых никак не дифференцировалось, было ровным и одинаковым. В настоящее время начинает развиваться программа «Возвращение домой». Ее суть в том, что в развивающую атмосферу Китежа берут детей из семей, которые по тем или иным причинам начали прогуливать школу, попали в плохую кампанию, потеряли общий язык с родителями. Китеж помогает таким детям с социализацией, мотивирует их возвращение в школу, помогает переосмыслить свои отношения с родителями и вернуться домой.

Другой иллюстрацией социально-ориентированных поселений можно рассматривать «Школу Щетинина», Краснодарский край, поселок Текос. Первоначально это был государственный лицей, «экспериментальная площадка» Министерства образования СССР. После распада СССР все экспериментальные площадки были ликвидированы, а экспериментальные школы переданы местным властям, за исключением «Школы Щетинина».

Главный принцип школы – единство общинного образа жизни и

---

[1] Поселок, в котором расположилась детская община «Китеж», начал строиться в Калужской области в 1992 году на пожертвования независимых спонсоров, при поддержке радиостанции «Маяк» и Министерства образования РФ. Позже к финансированию подключилось Правительство Калужской Области. По инициативе руководства Калужской области в Китеж была проложена дорога, поставлена водонапорная башня, повышены выплаты детям и их приемным родителям. При характеристике детской общины «Китеж» используются материалы статьи Метелкина А.М. [5].

обучения. Важное направление деятельности – трудовое воспитание. В школе ведется большая хозяйственная деятельность по самообеспечению.

Служение России – есть личный интерес учащегося. Руководитель – академик Михаил Петрович Щетинин воспитывает детей в духе патриотическом и православном. Славные страницы истории государства Российского используются как естественный противовес «растленному влиянию западной цивилизации».

«Школа Щетинина» – община, куда дети принимаются в основном от 10 – 12 лет. Несомненное подвижничество отличает всех участников поселения. Опыт «Школы» в силу его уникальности и неоднозначности вызывает неоднозначные оценки в общественном мнении.

Своеобразные альтернативные поселения социально-ориентированной направленности образуются внутри пространства современных российских городов. Таковы, к примеру, коммуна «Дом Шалапина», г. Москва, объединяющая представителей творческих профессий художников, дизайнеров, студентов художественных вузов, фотографов; коммуна «Рассвет», г. Воронеж, образованная на основе идеалов альтруизма и благотворительности; коммуна «Дебаркадер», реализующая образовательные проекты.

Коммуны формируют новый культурный слой и образ жизни для определенной части общества: энергичных и молодых людей, активность которых направлена на организацию социально значимых акций и мероприятий.

2.3. Научно-экологические поселения: экопоселения

Экопоселения реализуют идеи экологические, за здоровый образ жизни, а также этнокультурные. Одним из главных мотивов переезда горожан в сельскую местность для создания экопоселения является именно желание обрести независимость от современной урбанистической инфраструктуры жизнеобеспечения.

Общие тенденции в развитии экопоселений:

– стремление к общинной жизни при самодостаточности семей;

– бережное отношение к природе и применение новых подходов (пермакультура, природное земледелие, биодинамическое земледелие и др.);

– использование возобновляемых источников энергии, разработка экономичного «экодома»;

– наличие просветительской миссии (тренинги и семинары, учебные курсы);

– автономные системы образования (на основе «семейного воспитания» в России);

– применение методов народной медицины, траво и медолечения;

– отсутствие «политизированности» и расовых предрассудков, веротерпимость;

– наличие устоявшихся принципов: «Думай масштабно, действуй конкретно», «Дать Природе больше, чем взять».

В России экопоселения начали создаваться с 1994 года, а мегаэкопоселения – с 1997 года. Основные отличия экологических поселений от других типов поселений заключаются в отсутствии политической или религиозной направленности идеологий, ориентация главным образом на создание самодостаточного (замкнутого) экологического, технологического, энергосберегающего и экономического цикла жизнеобеспечения поселения на базе гармоничного и бережного отношения к природе, окружающей среде, создания и использования альтернативных биотехнологичных систем, обеспечивающих биоутилизацию отходов, очищение, защиту окружающей природной среды и рационального рекреативного использования природных ресурсов.

В движении экопоселений выделяют две волны [2]. Первая волна движения экопоселений возникла в конце 1980-х – начале 1990-х годов. Экопоселенцы ориентировались тогда на модель коммуны. Они строили коммунитарное сообщество, основанное на совместном ведении хозяйства (совместное распределение труда и финансов, совместное питание и пр.) и принципах гармоничного взаимоотношения с природой. Главные усилия направлялись на выстраивание взаимопонимания между участниками и минимизацию потребления. В отличие от западных экопоселений, где строились высокотехнологичные энергосберегающие дома и использовались альтернативные источники энергии (солнечные и ветряные батареи), в российских экопоселениях из-за экономического кризиса и резкого падения доходов населения таких возможностей не было. Многие сообщества вследствие полученного негативного опыта распались.

Вторая волна движения экопоселений возникла в начале 2000-х годов. Это было связано с выходом серии книг Владимира Мегре «Звенящие кедры России», где выдвигалась идея гармоничной жизни человека и природы, привлекательно описывался образ будущей России, основу которой составят родовые поместья. Инициативы создания экопоселений второй волны, в отличие от первой, были массовыми.

Нынешние экопоселенцы в отличие от поселений - коммун первой волны живут отдельными семьями, экономически независимыми друг от друга, объединенными территорией проживания, соседской взаимопомощью, неписаными экологическими правилами, общим именем экопо-

селения. Однако у экопоселений такого типа отсутствует общее представление об идее развития.

Функции главы экопоселения обычно выполняет лидер, который представляет это экопоселение во вне. На базе поселения развивается инфраструктура для проведения добровольческих и туристических программ, эколагерей, конференций, семинаров, тренингов, фестивалей, праздников. При этом жители экопоселения мало задействованы как организаторы, но охотно принимают участие в разных мероприятиях, в рамках которых расширяют круг своих знакомств, получают добровольческую помощь и передают свой опыт. В некоторых случаях оформляется институт распределённого лидерства. Тогда разные программы проводят разные люди, как жители экопоселения, так и не имеющие статуса жителя данного экопоселения.

Для взаимодействия с властными, коммерческими и другими общественными организациями инициативная группа жителей экопоселения обычно регистрируют юридическое лицо. Однако не все экопоселения имеют юридическое лицо, как и не все жители поселения являются членами организации. В экопоселениях с неоформленным членством обычно нет прописанных правил, специально выработанного механизма принятия решений. Решения принимаются по-разному, в зависимости от ситуации или вопроса. В большинстве случаев решения принимаются частью жителей без вовлечения остальных.

Таким образом, отличительной особенностью создания поселений в России в отличие от западных является то, что они создаются на относительно низком технологическом уровне. Кроме того, первоначально успешные проекты, как правило, иерархичны. И лишь потом начинается движение к демократии и реальному самоуправлению, когда большинство общинников принимают реальное, а не формальное участие в решении общих вопросов. Возникновение реальной низовой демократии и самоуправления связано с культурным ростом общинников. Если демократия становится реальной, а большинство общинников еще не осознали необходимость альтернативных общественных форм, поселение интегрируется в окружающее общество.

Логику становления и развития экопоселений можно проследить, обратившись к истории общественного объединения центра экологических инициатив «Нево-Эковиля», Карелия[1]. Принципы, положенные в ос-

[1] Идея построения «Нево-Эковиль» возникла в 1987 г., первые работы проведены в 1993 г. Оформились как организация в 1995 году. С 1994 года является членом международного совета экопоселений. Основатель общины – Иван Гончаров. Община объединяет 30 человек в возрасте от 2-х лет до 70 лет. Среди общинников представители разных областей человеческой деятельности: архитекторы, лесные инженеры, географы, учителя, инженеры, садоводы и т.д.

нову общинного общежития, являются типичными для экопоселения. «Для нас, как отмечает основатель «Нево-Эковиля» И. Гончаров, термин «Экология» перестал быть только научным термином, означающим одно из направлений современной науки. Это слово стало означать также духовный, нравственный аспект отношения к внутреннему миру человека, миру природы и обществу, определение «экологический» стало равнозначно определению чистый — светлый. Поэтому наше поселение мы стали называть экопоселением» [1].

Таким образом, в основу создания экопоселения «Нево-Эковиль» была положена идея нового экологического мировоззрения, позволяющего обеспечивать целостность и жизнеспособность всей глобальной экосистемы, а также развитие творческого и духовного потенциала человека и общества.

В начале становления поселка переселенцы столкнулись с типичными для альтернативных проектов в России трудностями финансового и материального плана. Из-за критической ситуации идея, казалось, зашла в тупик. Выход пришел из-за рубежа: переселенцам оказала помощь датская организация Gaia Trust, поддерживающая экологические «деревни» по всему миру. «Нево-Эковиль» стал частью глобальной сети экопоселений GEN («Global Eco-village Network»), будучи первым таким поселением в России. На выделенный датчанами грант поселенцы «встали на ноги».

«Нево-Эковиль» задумывался как община свободных людей, стремящихся жить в согласии с природой. Главным принципом взаимоотношений внутри экопоселения является свобода выбора. Каждый его обитатель сам определяет форму и меру своего участия в общей программе, при этом человек волен в любой момент из нее выйти.

Сложности и проблемы, с которыми столкнулась община «Нево-Эковиля», являются типичными для других экопоселений в России. Однако, несмотря на недолгую и довольно непростую историю экопоселений в России можно дать предварительные положительные оценки этого проекта. Реализация в России проекта экопоселений в случае его успеха может дать ощутимый социально-экономический и эколого-культурный эффект. Ключевыми направлениями возможных социально-значимых приобретений могут стать:

1) создание экопоселений в пригородах приведёт к снижению плотности населения в городах;

2) снижение социально-экономической напряжённости на рынке труда путем переселения незанятого в экономике городского населения в сельскую местность и обеспечения самозанятости сельского населения;

3) улучшение социальных условий и повышении жизненного уровня сельского населения в условиях рыночной экономики и многообразия форм собственности;

4) создание инфраструктуры производственно – технического обеспечения и технологического обслуживания личных подсобных хозяйств;

5) создание сельскохозяйственных и перерабатывающих производств села через развитие малого предпринимательства и кооперации в поселениях;

6) привлечение личных инициатив и денежных средств граждан для развития сельских территорий через создание поселений из Родовых поместий;

7) возрождение и реконструкция пустующих деревень;

8) организация здорового образа жизни и создание благоприятной для семьи экологически чистой среды обитания;

9) развитие культурно-просветительской деятельности, возрождение и укрепление культурных традиций;

10) решение демографических проблем: перераспределение населения из города в село, решение проблемы беженцев, увеличение рождаемости в связи с более благоприятной экологической и экономической ситуацией в семье;

11) эффективное использование земельного фонда;

12) сохранение и восстановление природных ресурсов.

2.4. Идеологические поселения

Идеологические поселения – это общины единомышленников, объединенных на почве общности взглядов – коммунистических, социалистических, анархистских и пр. В России такие поселения практически не представлены, если не считать инициативы создания (достаточно легковесной) анархической трудовой общины «ИНКУБАТор», анархо-сельскохозяйственной коммуны «Новый Путь», Ленинградская область, и, возможно, некоторых других инициатив. Коммунистические и социалистические поселения в постсоветской России не могли возникнуть в такой короткий срок из-за распада СССР и дискредитации социалистической идеи.

Несмотря на то, что этот тип поселений представлен пока весьма немногочисленными версиями, однако прецедент состоялся и на его основании можно составить в общих чертах представление о логике развития идеологический поселений в постсоветской России.

Вероятно, инициативы создания идеологических поселений в России будут время от времени возникать, особенно на волне захлестнувшей россиян ностальгии по советскому.

3. Общая оценка форм институционализации новых альтернативных поселений в России

Новые альтернативные социальные проекты, как уже отмечалось, можно рассматривать как попытку найти ответ на вопрос о новых формах солидарности, отвечающих духу современности. Попробуем оценить ро ждающиеся в России формы, о которых шла речь ранее, на соответствие их запросам времени. В процессе анализа б ыли выделены следующие хара к-терные особенности российского альтернативного проекта.

Во-первых, утопизм как важнейший принцип самосознания и де я-тельности российских альтернативщиков. При более внимательном взгл я-де на альтернативные проекты становится очевид ным, что они принимают порой как в России, так и за рубежом парадоксальную форму: протест о б-щества против общества. Новые альтернативные поселения позиционир у-ют себя как «хорошее» общество в противовес «плохому» цивилизова н-ному обществу. В основополагающих принципах экологического проекта «Звенящие кедры России» отмечается: «Современная цивилизация иску с-ственно разделяет человека и природу. Человек, который находится вне естественной природной среды, или не понимает, как ею эффективно пользоваться, вынужден подчиняться искусственной системе обеспечения жизни, гораздо менее эффективной. […] Ведь большинство людей тратят лучшее время своей жизни именно на зарабатывание денег. Люди счит а-ют, что для того, чтобы стать свободными и реализовать себя в жизни, н а-до заработать много денег. И система действительно позволяет достичь этого единицам, чтобы они служили прим ером, приманкой для остальных. Большинство работает всю жизнь, но свободными не становятся, так как они остаются внутри системы. Это один из механизмов п одчинения, пора-бощения человека искусственно созданной, несовершенной экономич е-ской системой. В экологических поселениях создаётся реальная возмо ж-ность полностью обеспечить себя и стать свободным и счастливым, не имея много денег. И при этом качество жизни и степень свободы будет не ниже, чем у миллионера. А учитывая стремление к духовному, нравстве н-ному возрождению, творческой самореализации, качество жизни будет намного выше. Возвращаясь к природе, благ одаря системе естественного самообеспечения, человек становится свободным, счастливым и обесп е-ченным, не посвящая свою жизнь зарабатыванию денег, борьбе за выж и-вание» [6].

Протестная коммуникация новых альтернативных поселений проя в-ляет себя как коммуникация ответственная за общество, но против него. Мнения другой стороны воспринимаются как тактические моменты собс т-венного поведения. Цивилизованное «большое» общество становится ф о-

новой темой, порождающей средой для все новых поводов для оправдания эскапизма альтернативщиков.

Темы и программы новых альтернативных поселений по преимуществу способствуют их самопозиционированию сообразно форме. От них нельзя ожидать того, что они будут понимать, отчего вещи таковы, каковы они есть; нельзя ожидать и того, что они смогут уяснить, каковы будут последствия, если все общество поддастся протесту.

Производству тем служат специфические утопические формы: одна – форма внутреннего равенства, которая выявляет неравенства в обществе; другая – внешнего равновесия, которая показывает общество в состоянии экологического неравновесия. Поэтому альтернативщики борются за равенство во внутренних отношениях и требуют равновесия во внешних. Но тем самым их намерения можно квалифицировать как утопические, поскольку они направлены против того, в чем нуждается общество, а именно: неравенство и неравновесие, которые выступают сущностными характеристиками системы [3, С. 294].

Именно эти особенности новых альтернативных поселений в России позволяют квалифицировать их позицию как жизнь «в обществе ради общества против общества». Как следствие, в России «альтернативные экопоселения» часто основываются членами различных сект. Отсюда, а также из-за особенностей мировоззрения участников, проистекают запреты на контакты с внешним миром, строгий отбор участников, а также – мировоззренческие ограничения. Но это вступает в жесткое противоречие с требованиями развития постиндустриальной экономики и когнитивной экономики творчества.

Во-вторых, источник возникновения и активности альтернативного проекта заключен в кризисном состоянии, в котором находится Россия. Протест против общества инициирован страхом общества перед самим собой. В основе новых альтернативных поселений лежит «страх человека перед неконтролируемыми и пугающими своими последствиями процессами в недрах социальной жизни, и страх общества перед своими же детьми, перед признаками развала общественного порядка, это ужас традиции, не узнающей себя в зеркале враждебной современности, это растерянность перед полной потерей ориентации в обстановке, когда все пришло в движение и нет никакой надежной опоры» [9, С. 320]. Этот страх оформлялся под воздействием последствий развала СССР, «дикого» капитализма 90-х, глобального финансово – экономического кризиса в России конца нулевых, его усиливали сопровождавшие процесс транзита России потеря управляемости социума и нарастание конфликтогенности общества.

Таковы сильнодействующие средства, породившие тревожную коммуникацию сторонников новых альтернативных поселений. Вместе с тем наблюдаемое оживление общественной самоорганизации с 2005 года несколько отличается от ее всплесков конца 80-х – первой половины 90-годов прошлого века. Те, кто сегодня пытается организоваться, чтобы коллективно отстаивать свои интересы, сталкиваются не с объективной стихией всеобщего распада, а с произволом тех или иных государственных чиновников и связанных с ними частных структур. Поэтому степень тревожности в коммуникации альтернативщиков может снижаться, но, тем не менее, будет оставаться долговременным фактором в условиях наступления эпохи «нового средневековья». Под воздействием тревожности люди будут стремиться уйти в «спокойное и стабильное прошлое, к традициям и истокам», то есть в традиционную социально-экономическую формацию. Это будет питать среди определенной части населения России популярность так называемого «даунширфтинга», т.е. практики сознательного отказа от престижной и высокооплачиваемой работы в пользу жизни на природе, с ориентацией на натуральное хозяйство и отказ от благ индустриального общества.

В-третьих, кризис рациональности на уровне создания альтернативных проектов проявляется в доминировании реактивного подхода против когнитивного. В своих заявлениях альтернативщики довольствуются сильно схематизированным изображением проблемы и выставляют собственную инициативу в качестве реакции на невыносимые обстоятельства, порождаемые современной российской цивилизацией. Так или иначе, практикуемые в альтернативных проектах формы рациональности оказываются беспомощными перед объяснением современного сложного общества, такого трудно уловимого в силу разнообразия его элементов для познания, и потому делают ставку на реактивное поведение, реагирующее на злобу дня, но неспособное к активному конструктивному творчеству. Адресатов (т.е. от «большого» общества) альтернативные общины тоже требуют реакции, а не дальнейшего стремления к познанию. Временной фактор (реактивные методы обещают быстро достижимое воздействие) влияет на переход от преимущественно когнитивных к преимущественно реактивным стратегиям. Но постиндустриальная фаза требует инновационного (когнитивного) мышления. Поэтому альтернативное мышление жителей российских поселений не обладает нужным творческим потенциалом, необходимым для выхода за границы наличного горизонта.

В-четвертых, для альтернативных проектов характер уклон в этические принципы и недооценка политико-управленческих. Развитие новых альтернативных поселений происходит в условиях, когда произошла от-

дифференциация от российского социума политической системы, проявляющейся в замкнутости политической системы на самой себе и отсутствии резонанса общественных проблем в ней. Такое положение создает основу для аполитичности новых альтернативных поселений, которые не видят смысла выполнять функции политической оппозиции и не ищут и не создают конструктивных политических каналов представлять и проводить в жизнь собственные взгляды. Как собственно это присуще и основной массе российского населения, которая стала главной жертвой экономического кризиса. Для российского населения не возникло сколько-нибудь эффективных политических каналов и институтов отстаивания своих прав. Именно потому большинство населения с полным безразличием отнеслось к свертыванию российских демократических институтов.

Новые альтернативные поселения соотносятся не с политическими и организационно – управленческими, а с этическими принципами. Основополагающие принципы экологического проекта «Звенящие Кедры России» гласят: «Стратегическая цель создания родовых поместий и экологических поселений – создание нового уклада жизни, основанного на симбиозе человека и природы, переориентация человечества с техногенного пути развития на духовный, прохождение нового этапа в духовном развитии человеческого общества и цивилизации в целом» [6]. А когда имеешь дело с этикой, то вопрос о том, в большинстве ты находишься или в меньшинстве, становится вторичным. Руководствуясь этическими принципами, новые альтернативные поселения позиционируют себя так, как если бы они представляли все общество в противостоянии с его политической системой. Дистанцирование от политики не позволяет создавать политических каналов для выражения и защиты собственных интересов, для решения проблем политическими методами. Попытка автономно без помощи государства решать сложные проблемы становления альтернативных поселений (дороги, каналы связи, электроснабжение и пр.) оборачивается для многих поселений полной потерей перспектив: безуспешность разочаровывает участников.

В-пятых, изъян, который, возможно, не дает альтернативным общинам стать реальными субъектами заключен в том, что они не являются организациями в полном смысле этого слова. Они гетерархичны, а не иерархичны (за исключением, некоторых диктаторских религиозных поселений), полицентричны, сетеобразны и, прежде всего, не контролируют процесс собственного изменения. Они организуют не решения, а, прежде всего, мотивы и обязанности, т.е. мотивацию членства. В большинстве альтернативных проектов речь идет о свободе вступления и выхода из общины. При этом смысл совместного бытия складывается из в высшей степени и н-

дивидуализированных проблем «поисков смысла» и «самореализации», при этом их притязания на стремление к самоопределению образа жизни не могут быть ущемлены (а если могут, то лишь по разумным причинам), что делает его осуществление негарантированным. Носителями подобного рода притязаний оказываются, прежде всего, молодые люди и люди с университетским образованием. Это значит, что альтернативные проекты находят мотивы для участия в них у заведомо нестабильной публики. Их потенциал рекрутирования основывается на существенном ослаблении значения принадлежности, связи с другими, солидарности. А это работает на атомизацию общества и осложняет и отдаляет формирование гражданского общества. В своем обособлении члены альтернативных поселений как раз сильнее зависят от социально-структурных условий (остаточной веры в государство, которое – если бы захотело – могло бы помочь), от социальной нормальности резкого различия во мнениях между поколениями, в том числе в семьях.

Альтернативные поселения в России – это, прежде всего, форма самоорганизации и самозащиты «стигматизированных», социально-ущемленных слоев населения. Их активность проистекает из отказа согласиться с тем, что дискредитировавшая себя власть, государство имеют право определять экономические и социальные условия жизни человека, наделять его по своему усмотрению статусом и обеспечивать – в соответствии с этим статусом – доступом к материальным и духовным благам. В этом неоформленном и не осознанном порыве к справедливости содержится в свернутом виде несомненный потенциал. Но этот потенциал выражается пока лишь в форме негативной свободы, «свободы от» (от «большого» общества). Тем не менее есть надежда, что этот потенциал может развернуться в обретение «свободы для», для социального и гражданского творчества. «Настоящая свобода начинается по ту сторону отчаяния» (Ж.П.Сартр) и, следовательно, возможна, когда российское общество начнет «выздоравливать».

Литература.

1. Гончаров, И. «Нево-Эковиль»: опыт создания устойчивого экологического поселения [Электронный ресурс] / И. Гончаров. – Режим доступа: http://nevo-ecoville.narod.ru/my.html. Дата обращения: 19 сентября 2012 г.
2. Кулясов, И.П. Экологические поселения России как новая форма устойчивых сельских поселений [Электронный ресурс] / И. П. Кулясов. – Режим доступа: http://kukuika.ru/stati/yekoposelenija-1.html. Дата обращения: 19 сентября 2012 г.
3. Луман, Н. Дифференциация [Текст] /Н. Луман. – М. : Логос, 2006. – 320 с.
4. Медведев, Д.А. Фрагмент интернет-конференции 05.03.2007 г. [Электронный ресурс] / Д.А. Медведев. – Режим доступа: http://poselenia.ru. Дата обращения: 19 сентября 2012 г.

5. Метелкин, А.М. История экопоселений в России и за рубежом/ [Электронный ресурс] / А.М. Метелкин. – Режим доступа: http://www.project-azp.ru/forum/viewtopic.php?f=23&p=38. Дата обращения: 19 сентября 2012 г.
6. Основополагающие принципы экологического поселка [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.nashekodom.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=17&Itemid=19. Дата обращения: 19 сентября 2012 г.
7. Панченко, А. Утопия «Последнего завета» [Электрлонный ресурс] / А. Панченко. – Режим доступа: http://www.strana-oz.ru/?numid=12&article=548. Дата обращения: 19 сентября 2012 г.
8. Поселения.ру [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://poselenia.ru. Дата обращения: 19 сентября 2012 г.
9. Фадин, А. Неформалы и власть. (Размышления о судьбах гражданского общества в СССР) [Текст] / А. Фадин. //Общественные самодеятельные движения: проблемы и перспективы. – М. : НИИ культуры, 1990.

Ника Иванова[1]

ХУТЫНСКАЯ ОБИТЕЛЬ – ЧЕРЕЗ ВЕКА И ИСПЫТАНИЯ

Варлаамо-Хутынский Спасо-Преображенский монастырь в настоящее время – женский, но ранее был мужским. Обитель располагается на правом берегу реки Волхов в Новгородском районе Новгородской области, в 7 км от Великого Новгорода и 3 км от Кречевиц. Его основателем является св. прп. Варлам Хутынский. Обитель на протяжении своей истории знавала и тяжелые и знаменитые времена и прославилась чудесами, главным из которых стоит считать сам ее факт возрождения в конце драматичного XX века. Летописи упоминают Хутынский монастырь в 1192 году. Основатель монастыря преподобный Варлаам, которого еще называли «Варлаам чернец» жил в Хутыни, которая дословно переводится как «худое место» задолго до основания обители. Новгородцы всегда поговаривали, что отсюда проистекают суеверия и страхи, а местные леса и вовсе являются прибежищем «нечистой силы».

В то же время, сам Варлаам не побоялся молвы и именно тут ему явилось знамение в виде яркого луча света, бьющего из глубин лесной непроходимой чащи. В память об этом и первая церковь Хутынского монастыря была освящена в честь Преображения Господня.

Варлаам заложил основы материального и духовного процветания монастыря, поскольку воспитал целую плеяду выдающихся подвижников. Становление обители в статусе общерусской святыни относится ко второй

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита
© Н. Иванова

половине XV века, когда к мощам Преподобного Варлаама Хутынского в 1460 году совершили паломничество великий князь Василий с сыновьями Андреем и Юрием, во время визита в Новгород. В то же время, в 1471 году в монастыре произошло событие, о котором новгородцы, издавна конфликтовавшие с московской властью, до сих пор вспоминают с большим удовольствием, – посрамление великого князя Иоанна III, пожелавшего открыть мощи Преподобного Варлаама. После этого, создатель обители становится одним из самых известных святых на Руси, наряду с Сергием Радонежским. Даже несмотря на то, что Хутынский монастырь после присоединения Новгорода к Москве утратил значительную часть своих богатств, он продолжал оставться одним из самых богатых в местной епархии, уступая, разве что Юрьеву монастырю.

При Василии III, который настолько почитал Варлаама, что перед своей смертью даже принял схиму с именем Варлаам, монастырь вступает в эпоху своего наивысшего расцвета. Его особый статус проявился в том, что в 1532 году обитель получила из рук Василия III специальную «несудимую грамоту», по которой в делах духовных хутынского игумена мог судить только архиепископ Новгородский, а в недуховных – лишь сам великий князь. В XV–XVI веках в монастыре начинается обширное каменное строительство. Старый деревянный собор уже не соответствовал важному политическому статусу, Хутынского монастыря и на его месте был возведен новый, который даже сейчас поражает своим величием. В 1540 году Хутынский монастырь серьезно пострадал от пожара, но был быстро восстановлен на пожертвования знати. Однако в 1611 году обители пришлось пережить значительно более тяжкое испытание – нашествие шведов под предводительством Якоба Делагарди. Захватчики разграбили обитель, которую выбрали себе в качестве штаб-квартиры. Откровенное воровство выразилось в том, что только с раки преподобного Варлаама Хутынского шведы сняли несколько килограммов серебра. Впрочем, и после такого разорения монастырь был достаточно быстро восстановлен. Почитал Хутынскую обитель и Патриарх Никон, который даже хотел устроить в ней типографию в память об особой любви здешних иноков к «премудрости книжной».

Простые новгородцы очень любили Хутынский монастырь и особенно главные праздники: день памяти Святого Варлаама (6 ноября по старому стилю) всех приходивших, по завещанию святого, кормили ломтями и испеченного в монастыре хлеба и медными деньгами; а также первую пятницу Петрова поста, устраивался крестный ход из новгородского Софийского собора в Хутынский монастырь. Это событие привлекало жителей почти всего Новгорода.

В 1764 году Хутынский монастырь оставался в числе немногих обителей, причисленных после екатерининской церковной реформы к первому классу. Лишенные земель монахи чувствовали себя несколько обделенными, но в других монастырях дело обстояло еще хуже. Даже Екатерина II даже соизволила посетить обитель, понимая, что невозможно побывать в Новгороде и обойти вниманием одну из главных святынь новгородской земли. В девятнадцатом веке Хутынский монастырь продолжал оставаться одной из главных и процветающих святынь в Новгородской губернии. В 1880 году при обители открылась церковно-приходская школа.

С приходом новой власти в 1919 году монастырь был упразднен. Его помещения заняли военные, а затем власти разместили там психиатрическую лечебницу. Особенно сильно пострадала обитель во время Великой отечественной войны, когда бомбы нанесли ей серьезный ущерб. Реставрация сооружений началась только в середине восьмидесятых годов. В 1991 году монастырь был возвращен Церкви и стал восстанавливаться как женский. Долгое время, почти никто не верил в возможность возрождения обители. Но возрождение состоялось! Монахини отлично потрудились, и теперь монастырь встречает паломников и туристов в великолепном состоянии.

Литература.

1. Варлаамо-Хутынский женский монастырь. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://varlaam-monastery.ru/.

Андрей Иванов

МИФ О ПРОГРЕССЕ КАК ОСНОВЕ ИДЕОЛОГИИ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

В последнее время, когда речь идёт об общественном развитии, достаточно часто употребляются понятия «инновация», «инновационное развитие». Данным понятиям при этом придаётся исключительно позитивный смысл, положительное значение; с ними связывают надежды на будущее. Способность поступательного движения вперёд, вера в прогресс, в безграничные возможности науки провозглашаются в качестве безусловных ценностей современности, причём на государственном уровне. Об этом свидетельствуют различные инициативы – от программ технологического развития страны до наукоградов типа Сколково. Однако, занимаясь идеологическим обоснованием инновационного развития, необходимо учиты-

© А. Иванов

вать всю сложность взаимоотношений, в которую вовлекаются субъекты, объекты как идеологического, так и инновационного процессов, а также исторический контекст, текущий уровень науки и техники, и многое другое.

Инновационные процессы доминируют в индустриальных обществах, восходя к идее прогресса, распространявшейся одновременно с расширением влияния науки на развитие общества.

«Идея прогресса, возникшая и развитая в науке, стала одним из оснований идеологий индустриального общества. Философ Р. Нисбет считает, что “на протяжении почти трёх тысячелетий ни одна идея не была более важной или даже столь же важной, как идея прогресса в западной цивилизации”. Так же, как в случае с идеей свободы, наука задала принципы легитимации прогресса, опираясь, прежде всего, на свой собственный образ. Свобода познания прямо вела к оправданию свободы неограниченного прогресса» [1, С. 45].

Следует обратить внимание на тот факт, что современное западное общество представляет собой техногенную цивилизацию, особенностью которой является постоянное стремление к изменению своих оснований. Именно это обстоятельство – перманентность новаторских изменений – позволило достаточно быстро идее о прогрессе стать мифом о прогрессе со всеми его особенностями. Одной из таких особенностей является важная функция мифа состоящая в том, чтобы давать доступное объяснение реальности, целостную картину мира. И как только феномен прогресса стал неотъемлемой частью этой мифологической картины, миф о прогрессе, соответственно, стал одним из факторов общественного развития.

Совсем другой смысл понятию прогресса придавался в так называемых традиционных обществах. Собственно говоря, там прогресс ценностью мог стать лишь при определённых условиях и в тесной связи с представлениями о внутренней целесообразности.

Далее уместно привести цитату из одной из ранних работ Ю. Хабермаса: «Выражение “традиционное общество” характеризует состояние, при котором институциональные рамки покоятся на не вызывающем сомнений легитимизирующем основании мифических, религиозных или метафизических толкований реальности в целом – как космоса, так и общества. “Традиционные” общества существуют до тех пор, пока развитие субсистем целерационального действия остаётся в границах легитимирующей действенности культурных традиций» [4, С. 72–73]. В какой-то момент, полагает Ю. Хабермас, деятельность субсистем с преобладанием в них не символически опосредованных интеракций, а целерациональных действий (например, экономическая система или государственный аппарат), на-

чинает оказывать всё большее влияние на ход общественного процесса. Т о есть традиционные легитимации сменяются другими, претендующими на научный характер, легитимациями. «На месте дискредитированных ирр ациональных (мифологических и религиозных) систем образовывался м отивационно-объяснительный и легитимизирующий вакуум. Этот вакуум с необходимостью “заполнялся” – заполнялся изобретаемыми теоретиками искусственными системами, претензия на истинность которых обоснов ывалась научностью, открытием универсальных оснований бытия, принц ипом прогресса, социальной справедливости и т.д. » [2, С. 65–66].

Постепенно возникают идеологии, в основе которых лежат мифы, имеющие другие по сравнению с их предшественниками формы (мифы демократии, мифы нации), но схожее содержание. Определяющим оказ ывается то, в каких культурах начинают существоват ь эти новые мифы. «Так, для Запада мифы демократии, социальной справедливости, равенства, свободы, которые породили колоссальную социальную динамику евр опейских буржуазных революций (без них эти революции были бы простой бойней или захватом власти буржуази ей), означали одно, а для России эти же мифы означали уже совершенно иное, причём важно знать, что в этом решающую роль сыграла не сама по себе активность большевиков, кот орая реализовала уже наличные потенции, а особенности российской пол итической культуры, решительно повлиявшие на содержание этих мифов. После революции тоталитарная действительность уже сама была в состо янии продуцировать мифы, перерабатывая социальные утопии» [3, С. 45]. То есть от культуры в целом, и политической культуры, в частности, з ависит то, как будут восприниматься те или иные «новые» мифы. Цивилиз ационные же характеристики обществ определяют саму степень восприи мчивости таких мифов.

Таким образом, идеология инновационного развития, безусловно, принадлежит техногенному обществу.

Следует отметить, что в основе идеологии инновационного развития лежит не только миф о прогрессе, но и миф о науке и технике. В свою оч ередь, на мифе о технике базируется идеология технократизма. Технокр атизм тесно связан с научно-технической революцией. Ср еди концепций технократизма и их разновидностей можно выделить теории Т. Веблена, Дж. Бернхэма, Р. Арона, Дж. Гэлбрейта, Зб. Бжезинского, Д. Белла и др. Тем не менее, миф о науке и технике имеет меньший идеологический п отенциал, чем миф о прогрессе. Технос труктура не получила ни экономич еской, ни политической власти, без чего невозможна реализация идеол огии.

Можно заключить, что идеология инновационного развития как н аправление идеологии востребована в обществах, имеющих опыт научно - технического прогресса. Однако, назвать идеологией в строгом смысле слова такую идеологию нельзя, так как в её содержании доминируют чи сто рациональные составляющие, сами по себе отождествляемые с ценн остями, тогда как в любой идеологии должны присутствовать элементы и р рационализма. В таком случае происходит как бы превращение развития с применением инноваций в образец для подражания, а вопрос о том, н асколько та или иная инновация принимается культурой определённого общества отходит на задний план. Именно это обстоятельство необ ходимо учитывать, особенно в тех случаях, когда идеология инновационного ра звития провозглашается на государственном уровне, государством осущ ествляется активная технологическая модернизация с элементами весте рнизации, и общественный прогресс не успевает з а прогрессом техниче ским.

Литература.

1. Кара-Мурза,С.Г. Идеология и мать ее наука [Текст] / С.Г. Кара -Мурза. – М. : Алгоритм, 2002. – 256 с.
2. Коршунов, Г.П. Место и роль социальной мифологии в структуре массового сознания [Текст] / Г.П. Коршунов. – Минск : Беларус. навука, 2009. – 208 с.
3. Пленков, О.Ю. Триумф мифа над разумом (немецкая история и кат астрофа 1933 года) [Текст] / О.Ю. Пленков. – СПб. : Владимир Даль, 2011. – 608 с.
4. Хабермас, Ю. Техника и наука как ”идеология” [Текст] / Ю. Хабе рмас ; пер. с нем. – М. : Праксис, 2007. – 208 с.

Ольга Ивонина

КУДА И ЗАЧЕМ ИДЕТ РОССИЯ? ПРОБЛЕМА НАПРАВЛЕННОСТИ ИСТОРИИ В РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – СЕРЕДИНЫ XX ВВ.

Центральной темой и предметом размышлений русской христианской исторической мысли, стала, по меткому определению Г.Шпета, «з агадка-проблема» России – ее религиозно-исторической идентичности, историч еской судьбы и всемирного призвания. Критерием нормативности и рус ской, и мировой истории представители данного течения считали н е локально ограниченные образцы буржуазной цивилизации Запада, а всео бщие идеалы свободы, братства, социальной солидарности и справедлив ости, впервые сформулированные христианством. Созданное христианск и-

© О. Ивонина

ми авторами сложное системное мировоззрение, в котором богословие сочеталось с философией, гносеологии с этикой, психология переходила в социологию и культурную антропологию, ставило целью обоснование и оправдание своеобразия русского пути развития, а в конечном счете – нормализации исторического развития христианской цивилизации на основе ценностей православной культуры.

Мировоззренческим основанием размышлений русской историософии о векторе всемирной истории было представление о Православии как идеальном типе духовности, определяющем все стороны бытия русского социума. Представители русского традиционализма – от А.С.Хомякова до Л.П.Карсавина считали Православие наиболее точной исторической транскрипцией Вселенской Церкви, воплотившей в себе образ духовной целостности человека, гармонии личности и общества, свободы и полноты бытия. Этот идеальный образ Православия, концентрированным выражением которого стала категория «соборности», превратился в универсальное средство оценки феномена Запада в целом и вектора его исторического развития.

Неизменный дуализм и конфликтный характер развития Запада объяснялись изначально присущим западному христианству противоречием между *разумом* и *верой, свободой* и *единством.* Католицизм, обеспечивший римскому первосвященнику исключительное положение во вселенской церкви представлялся требованием принудительной и авторитарной организации верующих, противоположной христианскому духу свободы в единстве, воплощенному в принципе соборности. Католическим религиозным «началом» был создан историко-культурный феномен «Запада», отличительными чертами которого русские религиозные авторы (в лице А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, Н.Я.Данилевского, Л.П.Карсавина, Г.П.Федотова и др.) полагали индивидуализм, социальную дифференциацию и дезинтеграцию, культ права и принудительной организации жизни и мышления, олицетворяемые рационализмом. Если католицизм отдавал приоритет вероисповедному и политическому единству Европы (в форме папской теократии и «Священной Римской империи»), то протестантизм провозглашал идеал личной свободы и религиозно-политического партикуляризма, по-своему воспроизводя общий для Запада конфликт единства и свободы.

Органическим результатом развития западного «просвещения» стала, по мнению русских традиционалистов, культура Модерна. Генетически связанный с протестантизмом, выявившим ранее скрытый в европейской религиозности конфликт веры и разума, секуляризм провозгласил своим кредо абсолютную свободу и независимость человеческого мышления.

Политические революции Европы в «век разума» представлялись русским религиозным авторам продолжением протестантского восстания масс против принудительного общественного порядка. Свобода без единства, воплощенная в протестантизме и единство без свободы, воплотившееся в Римской католической церкви, представлялись русским христианским мыслителям одинаково ограниченным пониманием идеала Царства Божия.

России как хранительнице божественного завета во всей его чистоте и цельности, суждено было, по мнению прервать прежний ход мировой истории как манифестации искаженного понимания христианства, восстановить всемирное братство народов на началах свободы и справедливости. Не случайно русская история представлялась всем религиозным авторам – от А.С.Хомякова до Н.А.Бердяева – финальной стадией и нормализацией мирового исторического процесса – возвращением человечества к своим истокам – первоначальной гармонии единства и свободы.

Мессианский подвиг России обусловлен высотой и цельностью ее религиозного духа, неискаженного ересью сомнения (подобно протестантизму) и грехом гордыни, приписываемой русскими православными философами Римской католической церкви. Все христианские мыслители, от А.С.Хомякова до Н.А.Бердяева и Г.П.Федотова считали русскую душу «христианкою по природе», усматривая проявления православного типа религиозности в традиционном миролюбии и терпимости русских; в напряженном тонусе религиозных ожиданий народа, не принимавшего секуляризованного мировоззрения с его культом богатства и личного превосходства; в национальном характере русских, готовых к самопожертвованию и даже национальному самоотречению ради торжества всеобщей справедливости.

Христианскому «началу» русской жизни в трудах религиозных мыслителей отводилась роль нормативной идеальной конструкции, а впоследствии и полифункциональной национальной мифологии, нежели реальной характеристики отечественной истории. Это противоречие аксиологических и гносеологических оснований рассуждений о направленности русской истории вполне осознавалось христианской историографией. Дихотомия исторического нарратива христианских авторов отражала не только цивилизационный дуализм России и травматические разрывы исторического пространства и времени русской истории, но и противоречия их методологического инструментария.

Русская религиозная историческая мысль XIX – XX вв., исследующая проблему историко-культурной идентичности России («судьбы России»)

как производную от типа ее духовности, сформулировала ряд общих для нее тезисов.

– *Представление о России как особом религиозно-культурном мире, сформированным православием, но преемственно связанным со старой Европой как идеальным топосом универсального, вселенского христианства.* Отечественная история сравнивалась не с европейским эталоном эпохи Нового времени, а с универсальным христианским идеалом свободы и справедливости, своеобразно проявляющимся в различных культурах и эпохах.

– *Представление о потенциальности России, как страны, не сумевшей раскрыть преимуществ православного типа религиозности, соединившего в себе идеал единства в свободе и любви.* Русская история изучалась христианскими мыслителями в контексте взаимодействия ее идеального, религиозного плана («русской идеи») с ее реальным ходом событий. В зависимости от характера этого соотношения выделялись следующие этапы отечественного исторического процесса: Киевской Руси как части европейского политического и религиозно-культурного сообщества; Московского царства – времени деформации русской идеи, проявившейся в церковном национализме (идее России как «Третьего Рима»), культурном изоляционизме и государственном деспотизме; Российской империи, продемонстрировавшей трагический конфликт русской православной стихии со светскими политико-правовыми и культурными стандартами Европы, который привел к кризису национально-религиозной идентичности и политической лояльности народа и, наконец, к революции; Советской России, воплотившей в себе одновременно религиозный пафос преображения мира и рациональный проект превращения страны в индустриальную державу.

Противоречие между религиозным идеалом и реальностью российской истории христианские авторы объясняли отсутствием античного наследия, неблагоприятными внешнеполитическими и географическими факторами, влиянием византийского типа религиозности и государственности, антиинтеллектуализмом русского сознания, устойчивостью языческого элемента русской культуры.

– *Представление об итоговом характере русской истории, призванной преодолеть односторонности восточной и западной цивилизации, став символом нового мира и новой эпохи.* Русские мыслители были едины в том, что Запад уже реализовал свое религиозное предназначение, создав антропоцентристскую, технократическую цивилизацию. России отводилась роль спасительной объединяющей «третьей силы», способной преодолеть разрушительный антропоцентризм Запада и антиперсонали-

стический, созерцательный консерватизм Востока. Реализация этой миссии представлялась отечественным авторам одновременно и актуализацией духовного потенциала России, и ее мессианским заданием, значимым для судеб всего человечества. В зависимости от оценки перспектив дальнейшего пути России христианские мыслители выдвигали две версии исторической судьбы России – *оптимистическую* и *пессимистическую*. Поколению мыслителей благополучного XIX века было свойственно представление о русской истории как становящемся соборном, богочеловеческом единстве, воплощающем в себе идеал всесторонней и полной христианской культуры. Авторов катастрофического XX века, переживших три революции и две мировые войны, отличало представление об альтернативном характере русской истории, содержащей и вероятность перехода к новому варварству, и возможность создания общества христианского социализма. Альтернативное видение места России в мировой истории определялось различием оценок русской революции 1917 г. и феномена новой коммунистической России. Свойственное Г.П.Федотову представление о необратимом разрыве СССР с российским историческим и культурным наследием было примером крайне пессимистической концепции направленности русской истории. Апология революции Н.А. Бердяевым, увидевшим в феномене русского коммунизма проекцию русской души, бессознательно стремящейся к преобразованию мира на принципах социальной справедливости и братства народов, поддерживала его надежду на лидерство России в грядущей «новой творческой эпохе» человечества.

Александр Кадыков

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ. ВЧЕРА. СЕГОДНЯ? ЗАВТРА?

Рассматривая данную проблематику, необходимо, прежде всего, раскрыть основные теоретические элементы, используемые в работе. В каком смысле будут использоваться термины «философия истории» и что мы понимаем под понятием «социальное познание»?

Подходя к вопросу историографии данной тематики, необходимо сказать, что рамки статьи не позволяют широко рассмотреть ретроспективу изучаемой проблемы. Здесь будет дана во многом схематичная и абстрактная картина рассмотрения философии истории.

Первые представления о мире и о месте человека в нем, без философского осмысления, по сути дела, без выделения человека из природы

© А. Кадыков

мы встречаем в мифах. Попытки осознания социальной среды окружающей человека, ее законов развития впервые мы встречаем в эпоху Античности. Если Гекатей Милетский и Геродот давали в большей степени описание исторического процесса [9], то уже у Фукидида [28] стоит вопрос о целях и методологии исторического исследования. Это еще не попытка создать философски осмысленную концепцию исторического развития, но первый шаг к ее созданию. Историю как прогресс человеческого общества трактует Гесиод [11], Демокрит, Дикеарх, Марк Теренций Варрон [22][1].

Эпоха европейского средневековья представляет нам картину формирования религиозно ориентированной картины мира, с четкими полюсами разделения должного и реального. Но уже в рамках, во многом религиозного сознания, начинают появляться работы, основанные на попытках описания мира истории на базе веры и разума – Рене Декарт [14] и Я.А. Коменский [16].

Эпохи Нового времени, Просвещения базируются во многом на материалистической картине мира, рационализме, но вместе с этим можно четко проследить и субъективизм и романтический идеализм, особенно в рамках германской классической философии [7; 8].

Особое место по степени влияния на русскую общественную мысль оказали работы К. Маркса [20]. Введение понятия формаций, критический подход, четкая приверженность выбранному направлению рассмотрения проблематики – экономика как основа общества, все это дает возможность детального рассмотрения и понимания механизмов исторического развития общества. Но в этом же и заключается и важный минус подхода Маркса. Во-первых, он рассматривает исторический процесс исключительно на базе развития европейского общества, т.е. подход Маркса применим к условиям Европы и в странах Азии, Африки и Латинской Америки применение марксистского подхода к историческому развитию сложно применим. Сложно перенести на особые социальные, культурные, политические и экономические условия этих регионов европоцентристскую картину исторического развития. Во-вторых, важной особенностью работ К.Маркса, является недостаточное внимание к культурно-историческим особенностям стран и регионов. Вместе с работами К. Маркса в Европе XIX столетия появляются работы О. Конта [18]. На базе изучения социума делается попытка динамического и статического рассмотрения общества и путей его развития. Конт, создав «Курс позитивной философии», попытался уменьшить уровень абстракции в философских произведениях, «приблизить»

[1] Это исследование имеет одно из самых полных историографических разделов по затронутой проблематике.

науку к поведению и жизни людей, при этом научное знание признается ведущим (прогрессивным), самым точным

В России представления о философском осмыслении истории можно проследить, начиная с «Повести временных лет» и «Слова о Законе и благодати»[1]. Не просто перечисление дат и событий, а религиозно – философская схема, особый подтекст, а значит и свой философский взгляд на мир демонстрируют нам авторы. Но трудность коренится в том, чтобы нам понять, **что** хотят донести до нас авторы. Религиозный взгляд на мир и события в нем, поданные через своеобразное православное мировоззрение лейтмотивом проходят через всю религиозную, а во многом и литературную традицию Руси-России вплоть до XX века.

«Открытие» личности человека в российской культуре происходит в XVII веке. Безусловно, перед этим в России происходили попытки создания «правильной» истории: Иван III и Иван IV Грозный по-разному мифологизировали свое первенство и особую роль Царства. Но новые веяния входят в жизнь, прежде всего в науку, образование – происходит секуляризация сознания. Эволюция сознания небольшой части общества и изменение исторической обстановки подготавливают почву к мировоззренческому скачку века XVIII.

Научный подход к миру, столь характерный для европейского общества эпохи Просвещения, во многом был заложен фундаментом схоластики и богословия. Университеты были интеллектуальными центрами задолго до Просвещения. В российской истории ситуация развивалась по иному сценарию. Критический взгляд на мир, теоретическое его осмысление и индуктивный подход к научному знанию не был свойственен для российского научного и философского сообщества XVIII века[2]. Как указывает Й. Цвайнерт «в России на столетия в практически неизменном виде сохранились эссенциалистски – органистические образцы мышления, игравшие в греческом православии более значительную роль»[26, С. 32]. Даже при усилении влияния научного знания, развития сети образования в России XIX века, сохранялось обращенность не к критическому, а к аффективному воздействию на читающую публику. В основу наиболее известных широкой публике работ славянофилов и западников были положены элементы спекулятивной философии. Нельзя ни в коем случае говорить о том, что данное отличие является качественным отставанием русской философской

---

[1] Наиболее полно рассматривает религиозно-философский подтекст ранних литературных писаний И.Н. Данилевский (http://avorhist.narod.ru/publish/istved2 -1-1.html) и другие его исследования по данной тематике.

[2] На мой взгляд, в данной ситуации является первостепенным влияние религиозного фактора, попытки воспринимать мир в его **нераздельной цельности**, свойственной православной версии христианства.

школы от немецкой или англо-саксонской. Идеи Н.Г. Чернышевского и А.И.Герцена, И.В.Киреевского и А.С. Хомякова находили широкий отклик, а следовательно были понятны и принимаемы. Общественно-политические, религиозные, философские проблемы поднимались в литературе. Интеллигенция заняла место философов, поднимая злободневные **практические вопросы,** но апеллируя к высшим – **религиозным ценностям.** И философы в свою очередь, рассматривая сложнейшие философско-теоретические аспекты, зачастую рассматривали их в контексте **религиозного**, но **антропоцентристского** взгляда на мир[1]. Причем, что характерно, марксисты равно как и религиозные философы подавали свои идеи в типично догматической форме. « […] члены секты левой интеллигенции, в которой, как в монашеском ордене, точно предписывалась даже форма одежды, на место религии поставили идеал социализма» [26, С. 128].

Была ли реальная возможность познать социум, его жизнь в рамках такого подхода к преобразованию действительности? И ставилась ли цель познать социокультурную среду? Какое место в данной ситуации могла занимать философия вообще и философия истории в частности?

По сути дела, мы сталкиваемся с проблемой – здесь идет разговор об особом пути России или качественное отставание от стран Запада? Всеобъемлющие трактаты Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера, А.Дж. Тойнби и А.С. Ахиезера, Б. Кроче равно рассматривают историческую ситуацию с определенной долей абстракции и примером конкретных ситуаций. У каждого из этих авторов, свой, неповторимый стиль изложения и общения с читателем, проблемы, поднимаемые в исследованиях также общие. Безусловно, мы можем говорить о разной методологической базе исследований, но охват проблемы, ее методологическая проработка вызывают уважение и восхищение. И нельзя говорить о качественно более низком методологическом или философском уровне исследований российскими философами. Обобщающая работа, какой является **настоящее** исследование по философии истории, необходимо строится на четкой методологической базе (в данном случае я не касаюсь вопроса – научной обоснованности материалистический или религиозный взгляд на мир и спользуется в качестве основополагающего фактора). Эпоха модернити, со всеми своими достижениями и нерешенными проблемами уходит в прошлое, уровень обобщений исследований снижается. Новые методы исследований занимают место в исторической и философской науке. Расширение информационной базы исследований происходит в геометрической прогрессии. Философия

[1] Самым блестящим примером в данном случае послужит творчество В.С. Соловьева и его книга «Три разговора *о* войне, прогрессе, и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе и с приложениями» (См.: http://krotov.info/library/18_s/solovyov/10_081.html).

истории, затрагивающая целый ряд областей истории представляет по сути мегамеждисциплинарное исследование, судя по всему недоступное одному ученому или целой группе. Можем ли мы познать социальную действительность в ее исторической ретроспективе? Какой методологический аппарат необходим для этого? И нуждается ли общество в этом в эпоху постмодерна? Прежде всего, мы должны ответить на эти вопросы, подходя к разрешению поставленной проблемы.

Литература.

1. Ахиезер, А.С. Россия: Критика исторического опыта (социокультурная динамика России) [Текст] / А.С. Ахиезер. – М., 1991.
2. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования [Текст] / Д. Белл. – М., 1999.
3. Бердяев, Н.А. О назначении человека [Текст] / Н.А. Бердяев. – М., 1998. – 384 с.
4. Бердяев, Н.А. Судьба России[Текст] / Н.А. Бердяев . – М., 2004. – 333 с.
5. Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире [Текст] / И. Валлерстайн.– СПб., 2001.
6. Вебер, М. Избранное. Образ общества / М.Вебер. – М., 1994. – 704 с
7. Гегель, Г.В.Ф Философия истории [Электронный ресурс] / Г.В.Ф Гегель. – М., 2002. – Режим доступа: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2511283.
8. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества. [Текст] / И.Г. Гердер. – М.,1977.
9. Геродот. История [Текст] /Геродот. – М., 2007.
10. Герцен, А.И. Prolegomena[Текст] / А.И. Герцен //Русская идея. – М., 1992. – С. 118–129.
11. Гесиод. Труды и дни [Текст] / Гесиод. – М., 2012.
12. Данилевский, И.Н. Исторические источники XI-XVII веков [Электронный ресурс] / Н.Я. Данилевский. – Режим доступа: http://avorhist.narod.ru/publish/istved2-1-1.html.
13. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому [Текст] / Н.Я. Данилевский. – М., 2003. – 640 с.
14. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы [Текст] / Р. Декарт. – М., 2011.
15. Ерасов, Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность [Текст] / Б.С. Ерасов. – М.,2002. – 523 с.
16. Коменский, Я.А. Избранные педагогические сочинения [Текст] / Я.А. Коменский. – М., 2011.
17. Конрад, Н.И. Запад и Восток [Текст] / Н.И. Конрад. – М.,1966. – 520 с.
18. Конт,О. Курс положительной философии [Электронный ресурс] / О.Конт. – М., 2012. – Режим доступа: http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/pozitivizm/kont_ogjust_kurs_polozhitelnoj_filosofii_t_1_filosofija_matematiki_i_mekhaniki_1900/74-1-0-2899.
19. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада [Текст] / Ж. Ле Гофф. – Екатеринбург, 2005. – 568 с.
20. Маркс, К. Избранные произведения в 3-х томах [Текст] /К. Маркс. – М., 1979.
21. Поршнев, Б.Ф. Мыслима ли история одной страны? [Текст] / Б.Ф.Поршнев // Историческая наука и некоторые проблемы современности. Статьи и обсуждения. – М., 1969.
22. Семенов, Ю.И. Философия истории [Текст] / Ю.И. Соловьев. – М., 2003.
23. Соловьев, Вл. Русская Идея [Текст] // Русская идея. – М., 1992. – С. 185–205.
24. Соловьев, В.С. Три разговора *о* войне, прогрессе, и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе и с приложениями [Электронный ресурс] / В.С.Соловьев. – Режим доступа: http://krotov.info/library/18_s/solovyov/10_081.html.
25. Тойнби, А.Дж. Постижение истории [Текст] / А.Дж. Тойнби. – М., 2001.

26. Шпенглер, О. Закат Европы [Текст] / О. Шпенглер. – Минск, 2000. – 1376 с.
27. Цвайнерт, Й. История экономической мысли в России 1805 –1905 гг. [Текст] / Й. Цвайнерт. – М., 2008.
28. Фукидид. История [Текст] / Фукидид. – М., 2012.

Галина Калинина

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ ПОНЯТИЯ ФАКТА ИСТОРИИ

В ситуации, когда, в существе своем, историческая наука воспринимается обществом в качестве «кризисного субъекта», имеет смысл обратиться к некоторым историко-научным и философско-методологическим параметрам категории, активно «работающей» в арсенале историографии. Подойдем, в данной связи, с позиции рефлексии историческому факту, как понятию и феномену.

Очевидно, что наука в одном из ее аспектов есть внутренне субординированная система понятий. Оценить ее в целом, или отдельные ее отрасли, можно с достаточной объективностью по тому, насколько строго определены понятия, образующие ее систему. Науковедение в этом отношении испытывает определенные трудности. При этом наблюдается такой кажущийся парадокс: чем употребительнее является понятие в речевом и научном обороте, чем легче открывается его содержание интуитивно, чем оно самоочевидней, тем больше трудностей с определением данного понятия. В некотором плане так обстоит дело и с понятием «факт», «исторический факт», с которым по индексу частотности вряд ли можно сравнить какое-либо иное слово из числа обозначающих понятийный аппарат гуманитарной науки и философии.

Не будем утверждать, что научное понятие «факт» относится к числу наименее исследованных в философии. Тем не менее, о содержании и сущности данной категории научного познания, претерпевающей смысловую эволюцию, ведутся дискуссии, как среди отечественных, так и среди зарубежных философов [4, С. 124].

Так, позитивистской историографией, как отмечалось выше, не проводится существенного различия между фактом исторической науки и так называемым фактом исторической действительности: почерпнув после дний из исторического первоисточника, историк как бы непосредственно переносит исторический факт в свое построение, не затрагивая роли, значения и места данного факта в исторической цепи. Исторический факт –

© Г. Калинина

это словно заготовленные самой историей «кирпичики» объективной и стины, из которых возводится само здание истины в гуманитарной науке. Отсюда следует, что единственная угроза истине исходит от историка как познающего субъекта, который может вольно или невольно исказить и сторический факт. В силу этого для достижения объективной истины достаточно якобы исключить личность исследователя из исследования, поскольку «факты говорят сами за себя». Исходя из сказанного, назначение гуманитарной науки ограничивается лишь констатацией сообщений исторических источников, прошедших проверку на аутентичность, и потому, заслуживающих доверия. В итоге исторический факт интерпретируется как «засвидетельствованное документированное явление (событие), объективное по причине своей природы и являющееся единственным источником знания.

Смысловая эволюция понятия «исторический факт» имеет и другие аспекты. Так, с субъективистских позиций герменевтики концепция исторического факта суммируется следующим образом: гуманитарная наука не кумулятивна, не прибавляет знания к знанию, так как ее реальный объект отсутствует – прошлое скрыто от нас и недоступно познанию. Объект гуманитарной науки творим субъектом, и исторический факт, соответственно, есть творение ученого, меняющееся вместе с изменением «исторического видения» исследователя. Историк или улавливает смысл факта «сопереживания» или рационально конструирует факт из опыта. В обоих случаях воспроизведение прошлого является только типом интерпретации – наполнением истории смыслом, имеющим отношение не к прошлому, а к настоящему.

Выше изложенное подтверждает точку зрения о дискуссионности вопроса о гносеологической и логической природе исторического факта. Одна из причин этого, как отмечает М. Барг «нидиферинцированность терминологии, что приводит к смешению понятий» [1, С. 120].

Философский словарь дает следующее определение понятию «факт»: «Факт» – сделанное, свершившееся событие, синоним понятия «истина», результат, нечто реальное в противовес вымышленному, конкретное, единичное, в отличие от общего, абстрактного [5, С. 681]. С нашей точки зрения неправомерно рассматривать как синонимы с одной стороны понятие «факт» и с другой стороны понятия «истина», «событие», «результат», так как в приведенном контексте понятия «событие» и «результат» подразумевают реальное явление действительности происходящее в данный момент или же свершившееся в прошлом, в то время как понятия «истина», являясь категорией научного познания, предполагает соответствие именно знаний о процессах и явлениях действительности познаваемому

объекту, и в силу этого может истолковываться как синоним понятия «факт».

В логике и методологии научного исследования понятие «факт» рассматривается как особого рода предложение, фиксирующее эмпирическое знание в противовес теории или гипотезе. Факт, включенный в систему эмпирических знаний, является результатом логического осмысления чувственных данных, закрепленных в суждениях, или в системе актуальных суждений. Но отражение и мысленная переработка реальных фактов может осуществляться как на уровне чувственного, обыденного сознания (и в этом смысле мы говорим о факте рассудочном), так и на уровне научно-теоретического мышления, то есть на рациональном уровне (научные, рациональные факты). Факты, получившие логическую обработку на уровне научно-теоретического мышления (то есть средствами диалектической логики), являются научными фактами, составляющими эмпирическую основу формирования научной теории, которая, в свою очередь, объясняет и осмысливает их. Таким образом, под научными фактами необходимо, прежде всего, понимать эмпирический базис теоретических концепций. Тот или иной фрагмент действительности может обрести характер научного факта при условии взаимодействия с ними ученого-исследователя его деятельности, а так же, если факт осознается в рамках научного мышления. Кроме того, к научным фактам могут относиться и теоретические положения, закономерности, которые при их открытии и дальнейшем обосновании выступали в качестве результата теоретического исследования, а затем выполняют роль уже завоеванного научного базиса при создании новой теории [3, С. 224].

Определенная совокупность фактов в научном познании составляет эмпирическую основу для выдвижения гипотезы и создания теории. Научные гипотезы могут привести к углублению понимания уже известных фактов или же к открытию новых, ранее не востребованных. И, напротив, гипотезы субъективистского толка могут искажать факты или же привести к ликвидации таковых, в случае, когда они в силу определенных причин оказываются «неудобными». Факты играют большую роль в подтверждении, а также в опровержении теории. Расхождение теории с фактами – недостаток, уязвимость теоретической системы. Однако если теория противоречит одному или ряду фактов, это еще не является основанием для ее опровержения. Как известно, источником всякого движения и развития выступает единство и борьба противоположностей, и развитие научной теории осуществляется под определенным воздействием противоречий, возникающих объективно в процессе углубления, совершенствования знаний. Через преодоление этого противоречия приходят к выводу о ненауч-

ности, ложности теории в том случае, если оказываются безуспешными все попытки устранения имеющего место противоречия между теорией и фактами. Вследствие предвзятой теоретической установки со стороны исследователя могут возникать ложные толкования фактов, противоречащих существующей теории, преодолеть которые можно посредством новых фактов, полученных в ходе дальнейших эмпирических исследований.

В современной философии понимание природы факта обнаруживает главным образом две ведущих тенденции. Одна их них – фактуализм, то есть независимость фактов по отношению к различного рода теориям. Другая – теоретизм, под которым понимается утверждение, что факты полностью находятся в строго зависимости от теории и при смене теории изменяется и весь фактуальный базис науки. Не будет ошибочным утверждать: неверно как абсолютное противопоставление фактов теории, так и полное «растворение» в не фактического материала. Безусловно, в определенной мере можно вести речь о зависимости фактов от теории, которая формирует концептуальную основу фактов: она выделяет изучаемый аспект действительности, детерминирует средства и методы экспериментального исследования. С другой стороны, факты как полученные в результате эксперимента знания, определяются самой объективной действительностью, в силу чего подтверждают теорию или же, напротив, вступают с ней в противоречие.

В рамках философско-культурологического понимания истории понятие «факт» интерпретируется также неоднозначно (и как объективное событие, явление прошлого, и как некий фрагмент исторической действительности) Из отечественных исследователей это точки зрения придерживаются: А.Я.Гуревич, В.С. Библер, И.С.Кон, точку зрения которых разделяют и зарубежные ученые: Е. Топольский, Ц.Бобинская, Г.Лябуда. Другие авторы интерпретируют факт и как проявление жизни человека (Б.Миськевич), и как нечто существующее реально в противовес вымышленному (В.Мощенская), и как исторический источник (К.Кюрибисувна), и как следы прошлого, запечатленные в исторических документах (В. Подосетник, М. Нечкина).

Существует тенденция, согласно которой различают два ряда исторических фактов – в объективной действительности и в познании (по причине совпадения фактов действительности и фактов науки). Она прослеживается в трудах М. Барга, И. Нарского, М. Андреевой, В.Штоффа, Н.Французовой, О.Ванштейна, Г.Иванова, М.Варшавчика, Н.Иримбаджакова и др. Данная позиция по проблеме факта близка и таким отечественным историкам и философам как: Л.Мерзон, В. Дряхлов, В. Ядов, В. Лекторский, полагающих, что факты науки (научно-исторические факты) отражают так

называемые «факты действительности» и соотнося тся с законами науки и действительности. Другая группа ученых – П.В. Копнин, В.Орлов, А.Ракитов, В. Карасавин, И.Дубинов, В. Куль – рассматривает факт как логическую или гносеологическую категорию, как общее понятие науки. Иначе говоря, мы видим: идентификация таких ключевых поняти й («факт», «исторический факт») сопровождается трудностями и шириной позиций одновременно. Стоит ли говорить, что правильная постановка и решение проблемы факта является важным условием познания исторической де йствительности.

Поскольку фундаментальную осн ову гуманитарного познания с оставляют исторические факты, постольку в научной области историк до лжен предельно корректно оперировать с фактуальной базой, и исходить из строгих фактов. Таково важнейшее требование, принцип научного позн ания.

Литература.

1. Барг, М. Категории и методы исторической науки [Текст] / М.Барг. – М. 1984.
2. Копнин, П.В. Введение в марксистскую гносеологию [Текст] / П.В.Копнин. – К., 1966.
3. Калинина, Г.Н. Наука: прерванный триумф : монография [Текст] / Г.Н.Калинина. – Белгород, 2008. – 326 с.
4. Косолапов, В. Факт как основание научного знания [Текст] / В.Косолапов //Логика нау чного исследования. – М., 1965. – 293 с.
5. Философский энциклопедический словарь [Текст]. – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 680 с.

Галина Калинина

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКТ: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ

На общем фоне сегодняшних социокультурных трансформаций едва ли не в эпицентре внимания ученых-гуманитариев находится состояние отечественной историографии. И это не случайно – контроверзы ведутся вокруг проблемной напряженности и полемичной заостренности вокруг базового (для любого историка) понятия «исторического факта». Это дает нам стимулы для изложения некоторых важных, в данной связи, аспектов.

Как правило, позиции ученых по проблеме факта в цел ом сводятся к двум направлениям. Согласно первому из них факт интерпретируется как фрагмент реальной действительности и как элемент знания. Согласно вт орому направлению факт есть только как элемент научного знания, «квант,

© Г. Калинина

наименьшая частичка социально-исторической информации о действительности».

Как представляется, толкование факта в первом значении (как реального события действительности) не учитывает того, что существуют факты как элементы научного знания. Не можем согласиться и с интерпретацией этого понятия как «следов пошлого, запечатленных в исторических документах», так как для того, чтобы сделать исторический документ элементом полноценного фактического знания, выступающего основой теоретических концепций, его необходимо так или иначе истолковать, используя для «реконструкции» события прошлого и, следовательно, сделать факт достоянием научного знания.

Наиболее основательно проблема факта, исторического факта анализируется в ряде работ В.Косолапова [4, С. 224]. Он также, как и ряд авторов, указанных нами ранее, выделяет «исторический факт» как фрагмент исторической действительности, связанны с субъектом познания и вошедший в сферу его практики, и «исторический факт» как элемент системы научного знания, включенный в качестве исходного основания в систему теоретических обобщений, как своего рода «квант», наименьшую, неделимую частичку социально-исторической информации о действительности, как «след» в сознании человека социально-исторического объекты, на который направлено его действие [4, С. 292]. Разделяя точку зрения В. Косолапова в отношении признания диалектического единства между фактом «как элементом системы научного знания и реальными процессами действительности», не можем согласиться с интерпретацией данного понятия как «фрагмента социально-исторической действительности».

Мы же исходим из следующего: научное понятие «факт», «исторический факт» многозначно. Но в логике научного исследования оно имеет строго определенное значение: Исторический факт – это не само явление или процесс, имевший место в истории, это не вещь. Предмет, либо группа явлений, предметов, процессов и пр., а определенная форма научного знания о предметах, явлениях действительности. И в этом смысле факты можно рассматривать как «воздух ученого, без которых теория – пустые потуги». Нам представляется, что когда Л.Витгенштейн утверждал, что «в мире нет процессов и явлений, а есть одни факты» [2, С. 15], он имел в виду именно науку, ее мир.

Исторический факт, представляя собою элемент научного знания и являясь знанием об объективной действительности, имеет значение основания, на которое опираются теоретические обобщения исторической науки. Целью исторических теорий является раскрытие объективной истины о событиях прошлого на основе всей совокупности исторических фактов. В

этом отношении «чем шире, богаче фактическое основание теорий, тем ближе теория к объективной истине, тем всестороннее отображение в ней исторической действительности» [4, С. 293]. Как представляется, для того, чтобы исторические факты стали основанием для исторической теории, необходима тенденция их развития в научное теоретическое знание. Это предполагают их включение в историческую теорию в качестве неотъемлемого элемента последней в процессе преодоления момента эмпиричности и приведения факта в строгое соответствие с логической нормой исторической теории.

«Сам по себе» исторический факт инвариантен, то есть безотносителен к интерпретации, которую дает ему историк». Факт, как элемент объективного содержания исторического знания, как идеальный образ исторических событий, не определяется субъектом» и «в каких бы теориях ни использовался исторический факт, он является объективным знанием об исторической действительности, не может меняться [3, С. 224]. Полагаем, что в данном случае налицо отождествление денотата как предмета называния и номинала, то есть, отождествление исторического события как фрагмента действительности и факта как понятия, раскрывающегося посредством дефиниции. Поэтому выше приведенное положение о статичном характере исторического факта как объективного знания, которое не подвержено какому бы то ни было изменению, неправомерно. С нашей точки зрения в результате многообразия интерпретаций одни и те же факты истории вольно или невольно искажаются, причем в такой степени, что можно говорить о повсеместности этого явления. В данном контексте вывод В.Косолапова о «беспомощности любой фальсификации и попыток антинаучного объяснения исторических фактов» [4, С. 296] представляется нам недостаточно обоснованным.

Осмысление категории «исторический факт» (рассудочный, рациональный) в культурно-историческом аспекте и человеческом измерении позволяет интерпретировать данное понятие как определенную форму научного знания о процессах и явлениях исторической действительности, имеющего (в зависимости от уровня исторического познания) значение факта рассудочного или факта рационального. Исторический факт, полученный на уровне чувственно-эмоционального с элементами рассудочного восприятия, является феноменологическим фактом.

Опыт мировой и отечественной истории подтверждает значимость роли субъективистского фактора в культурно-историческом контексте и человеческом измерении в качестве важнейшей проблемы интерпретации и фальсификации исторических фактов. Авторы историософских концепций в большем или меньшем соотношении испытывают известное влия-

ние воспринятых систем ценностей этнокультурного и окультурного происхождения. Поэтому изложение смыслового содержания, взаимосвязей исторических фактов в текстах авторов исторических трудов претерпевает определенную аберрацию, степень которой трудно уловима: сущее смешивается с должным, желаемое с действительным. Когда же исторические факты заведомо «подгоняются под известное», под уже созданную или создаваемую теорию, они утрачивают свою аутентичность. Тем самым и историки вольно или невольно способствуют оправданию расхожего тезиса о «непредсказуемости истории».

В ряду причинного объяснения интерпретации фактов в заданном направлении заключается в субъективистском подходе, в заведомо предвзятом намерении того или иного автора дать, в какой-то степени навязать свою личную точку зрения[1].

Для нас совершенно очевидно, что при освещении исторических фактов «чисто» субъективистский подход препятствует научному осмыслению отечественной истории, воссозданию исторической истины, в чем велика потребность граждан России.

Искажение исторических фактов в процессе интерпретации, осуществляемое с намерением выдать объект искажения за подлинное, настоящее ведет к их фальсификации, означающей не только подделку (исторических источников, фактов и пр.), но и изменение вида, свойства объекта подделки в ту или иную сторону с заведомой целью, умыслом (как прямым, так и косвенным), рассчитанным на общественное внимание. Она осуществляется с целью идеологически «подправить» историю, «дополнить» ее несуществующими фактами. В результате происходит почти повсеместная «подмена» сущности феноменом, а мы получаем своего рода «негативную норму», когда вольно или невольно задается и начинает «работать» «механизм» фальсификации [3, С. 159]. Однако при всем том, что даже если в основе подобного рода манипуляций лежат самые лучшие намерения, результат может оказаться «с точностью наоборот». Тому подтверждение – печально известные «уроки» нашей истории. Интерпретация исторических фактов в направлении их культурно-идеологической фальсификации в конечном итоге приводит к тому, что само общество страдает от фальсификации фактов своего прошлого.

Стоит ли говорить, что в условиях современных социокультурных трансформаций в стране, культурных коллизий и модификаций проблема

---

[1] Фактор субъективизма имел место уже в летописях, отличительной особенностью которых была тенденциозная направленность, привнесенная летописцем, его миросозерцанием, а также однообразными правилами и приемами изложения исторических фактов. Значительной субъективистской направленностью отличается также учебная литература по отечественной истории, которым присуща политизация и идеологизация.

достоверности истории приобретает дополнительную актуальность в направлении поиска адекватных путей и наиболее оптимальных моделей ее решения.

Литература.

1. Барг, М. Категории и методы исторической науки [Текст] / М.Барг. – М. 1984.
2. Вейнгольд, Ю. Логика научного исследования [Текст] / Ю.Вейнгольд. – Белгород, 1986.
3. Калинина, Г.Н. Наука: прерванный триумф : монография [Текст] / Г.Н.Калинина. – Белгород, 2008. – 326 с.
4. Косолапов, В. Факт как основание научного знания [Текст] / В.Косолапов //Логика научного исследования. – М., 1965. – 293 с.
5. Лубский, А.В. Постмодернизм и историческая наука [Текст] / А.В. Лубский // Гуманитарный ежегодник. – 2005. – № 1. – Ч.2. – 346 с.

Людмила Клюкина

МИФ О «ТРЕТЬЕМ РИМЕ» КАК НАЧАЛО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Идея «Третьего Рима» возникла в русском самосознании на рубеже XV – XVI веков. В этот период Россия становится единым централизованным государством, преодолев в основных чертах феодальную раздробленность и освободившись от двухвекового ордынского ига. Этот новый политический статус России необходимо было закрепить и обосновать как в системе международных отношений, так и в мировой истории. В условиях средневековой культуры государство могло обеспечить себе признание и авторитет, лишь апеллируя к древней традиции. Вместе с тем, русская Церковь также определяла свое место среди современных христианских Церквей, в истории христианства, утверждала свое право на автокефалию. Задачи государства и церкви пересекались, так как обоснование автокефалии сопрягалось с утверждением статуса Русского государства в качестве царства, и царского титула правителя [2].

Концепция «Третьего Рима» была выражена в «Изложении пасхалии» митрополита Зосимы Брадатого, «Послании Спиридона-Саввы», «Сказании о князьях владимирских», посланиях старца Филофея. Согласно этой концепции, центр мира, первоначально находившийся в Риме, а затем в Константинополе, переместился в Москву, так как Москва сохранила основы христианства. Становясь последним Римом, Москва по этой логике превращалась в мировую державу, т.е. империю. В качестве доктрины русская концепция «Третьего Рима» была изложена в официальном доку-

© Л. Клюкина

менте 1589 г. Уложенной грамоте Московского Освященного Собора, на котором был учрежден Московский патриархат. В этом документе «Третьим Римом» именовалась не Москва, а «Великая Россия» в целом, царство [8, С. 11.]. Собственно московский аспект идеи «Третьего Рима» был выдвинут в XVII в. в «Повести о начале Москвы», где данная идея непосредственно связывается с историей Москвы, чтобы обосновать ее право на статус политического и духовного центра в ситуации преодоления последствий польско-шведской интервенции и Смуты [7]. В этом источнике данная идея выражается через формулу «Москва – Третий Рим» и в таком виде закрепляется в историографии.

С XVI в. концепция «Третьего Рима» начинает определять не только политическую историю, но, прежде всего, историю русской ментальности. Данный идейный комплекс укоренился в русском сознании, поскольку в языковой форме выражал его основные интенции. Можно выделить следующие установки сознания, задающие контуры данной концепции. Во-первых, установка «быть» при любых исторических обстоятельствах сформировала экзистенциальную потребность русского средневекового общества в способе национальной идентификации. В условиях средневековой культуры решить эту проблему можно было исключительно в религиозно-идеологическом контексте. Это было связано с тем, что в средневековых обществах, ориентированных на традицию и осознававших ее самодостаточную ценность, ссылка на древность, означала качественное превосходство и давала неоспоримое право на бытие. Как известно, в XX в. элита русского общества избирает в качестве основы своего мировоззрения христианство.

Во-вторых, установка на историческую связь с христианской цивилизацией привела к осмыслению и переносу идеи трансценденции и эсхатологии в русскую культуру. В посланиях старца Филофея, инока Псковского Елеазарова монастыря, написанном около 1523 года и адресованном дьяку М.Г. Мисюрю-Мунехину, эмиссару московского великого князя в Пскове[5, С. 436–456; 6, С. 336–357], Москва называется Третьим и Последним Римом. Восприятие Филофеем Москвы как Третьего Рима отражает историческую модель восприятия времени, поскольку Москва является преемницей Византии, которая в свою очередь является преемницей Рима. Восприятие Москвы как Последнего Рима характеризует мифологическую значимость этого события, поскольку Рим понимается в качестве «духовного царства», конец которого означает конец света. Сроки существования Третьего Рима обусловлены божественным долготерпением, границы которого неизвестны никому. Филофей интерпретирует идею конца как идею пути. От всех христиан требуется покаяние, молитва и стремление к

нравственному совершенствованию, пример чему должен подавать «царствующий».

В-третьих, установка на самостоятельность и могущество способствовала формированию концепта «централизованной государственной власти». После падения Византии русский князь оказывался единственным, кто мог претендовать теперь на место византийского императора. В этом отношении Иваном III были предприняты реальные шаги, которые позволяли формально закрепить за Россией статус преемницы Византии. В 1472 году он вступил в брак с византийской принцессой Софией Палеолог и превратил герб византийских цесарей – двуглавого орла – в русский государственный герб. Однако, чтобы избежать участи Византийского царства и обеспечить глубокое укоренение в истории собственной государственности, идеологи русской политической мысли присоединяют к константинопольскому звену древнеримское и еще более древние звенья . В «Послании Спиридона-Саввы» и «Сказании о князьях владимирских» [1, С. 91.] говорится о связи Рюрика с потомством брата Августа Римского Прусом [1, С. 162, 188–189.]. Август рассматривается наследником Филиппа Македонского, а через него и представителем древнего рода, царствовавшего в Египте. Сама идея «Москва – Третий Рим» по самой своей сути была двойственной. Данная двойственность предполагала два варианта культурной ориентации, и, следовательно, два возможных варианта исторического развития Российского государства. Москва могла восприниматься как святой, теократический город или как имперская государственная столица мира [4, С. 237.].

Комплекс данных проблем рассматривается отправной точкой в процессе семантической и символической перекодировки фундаментальных ориентиров русского средневекового сознания. Таким образом, формирование концепции «Третьего Рима» на рубеже XV–XVI вв. стало итоговым именованием уже присутствующего и активно участвующего в социально-историческом процессе ментального феномена. Концепция «Третьего Рима» была сформулирована, чтобы редуцировать в контекст реальности новое социальное образование, каковым являлось российское царство, что делало необходимым аппеляцию к трансцендентным основаниям.

Однако форма трансцендентной декларации не была оформлена в русской культуре категориально, хотя стала тотальным и сквозным принципом «системы координат» данной культуры. Поэтому в русской средневековой культуре трансцендентный смысл перерабатывался и транслировался посредством мифов. В средневековом древнерусском сознании формируется бинарная оппозиция «священство» – «царство», которая он-

тологизируется. Мифологические представления оказываются первичными по отношению к представлениям историческим. Историческая оценка происходящих событий накладывается на мифологическое восприятие, в результате чего история воспринимается на фоне мифологии. Идеал симфонии между «священством» и «царством» являлся неизменным для авторов церковных кругов того времени и рассматривался в качестве презумпции при построении идеологических концепций. Церковные мыслители, развивая теократическую идею христианства, стремились найти пути к освящению власти [3, С. 46.]. «Третий Рим» русским сознанием понимался как нечто «священное», как область формирования высшего смысла и новой духовности народа, что в свою очередь отождествлялось с понятием власти. Таким образом, формирование культа и становление власти в отечественной культуре начинают обозначаться одной языковой структурой. Это обстоятельство сыграло важнейшую роль в становлении русской ментальности, так как сформировало благодатную почву для восприятия русским менталитетом различных утопических проектов.

Литература.

1. Дмитриева, Р.П. Сказание о князьях владимирских [Текст] / Р.П. Дмитриева. – М. ; Л., 1955.
2. Дьяконов, М.А. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси [Текст] / М.А. Дьяконов. – СПб. : Наука, 2005.
3. Зеньковский, В.В. История русской философии [Текст] / В.В. Зеньковский. – Париж, 1989. – Т. 1.
4. Лотман, Ю.М. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык средневековья [Текст] / Ю.М. Лотман, Б.А.Успенский. – М., 1982. – С. 236–249.
5. Послания старца Филофея: 1. К великому князю Василию; 2. К Мисюрю Мунехину // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. / Вступ. статья Д.С. Лихачева; Сост. и общая редакция Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1984. – С. 436–456.
6. Приложение №1. Около 1523 – 1524 г. Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку М.Г. Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима» // Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV – XVI вв.). – М. : Индрик, 1998. – С. 336–357.
7. Салмина, М.А. Повести о начале Москвы [Текст] / М.А. Салмина. – М. ; Л., 1964.
8. Синицына, Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV – XVI вв.) [Текст] / Н.В. Синицына. – М. Индрик, 1998.

Владимир Коршаков

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКТ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Историческая память, как сравнительно новая для постсоветской исторической науки тема исследований, относительно недавно стала занимать место в работах отечественных историков. Как отмечают И.М.Савельева и А.С.Полетаев, «“историческая память” по-разному интерпретируется разными авторами: как способ сохранения и трансляции прошлого в эпоху утраты традиции (отсюда – изобретение традиций и установление «мест памяти» в современном обществе), как индивидуальная память о прошлом, как часть социального запаса знания, существующая уже в примитивных обществах, как коллективная память о прошлом, если речь идет о группе, и как социальная память о прошлом, когда речь идет об обществе, как идеологизированная история, более всего связанная с возникновением государства-нации, наконец, просто как синоним исторического сознания» [11, С. 191]. При этом чаще всего «историческая память» «понимается как одно из измерений индивидуальной и коллективной (социальной) памяти – как память об историческом прошлом или, вернее, как символическая репрезентация исторического прошлого» [9, С. 130]. В настоящей статье мы будем работать именно с этим определением исторической памяти.

Очень важным (если не важнейшим) свойством исторической памяти является ее дискретность, историческая память «носит избирательный характер» [7, С. 132]. Историческая память среднего россиянина выстраивается (к примеру) как цепочка фактов – Древняя Русь – монголо-татарское иго – опричнина – Смута – реформы Петра I – война 1812 года – освобождение крестьян – революция – Гражданская война – Великая Отечественная война – Советский Союз – перестройка и наше время. Эта дискретность зачастую закладывается еще в школьных учебниках и пособиях и подкрепляется форматом единого государственного экзамена по истории. Дискретности способствуют и коммеморативные практики государства – в них история как бы спрессовывается в своеобразный историко-политический концентрат: создание памятников, установление отдельных праздничных дней, торжественные церемонии в эти дни, контроль над изданием учебников истории. История при помощи практик исторической памяти ограничивается некоторым конечным набором фактов, причем фактов истолкованных раз и навсегда в верную сторону.

© В. Коршаков

Но «установить факт – значит выработать его […] отыскать определенный ответ на определенный вопрос» [12, С. 15]. Точно так же и «документ не является таковым до тех пор, пока историк не озаботится тем, чтобы задать ему вопрос и тем самым, если так можно выразиться, обосновать его предшествование, опираясь на собственное наблюдение; действуя так, он созидает исторические факты» [10, С. 39]. По выражению Ю.М. Лотмана «можно было бы составить интересный перечень “не-фактов” для различных эпох» [4, С. 303].

Исторический факт, раз появившись из-под пера историка, становится самостоятельно существующей единицей, подобно Носу из одноименного произведения Н.В. Гоголя, он превращается в «чиновника иного ведомства». Дальнейшую его судьбу определяют в большей степени факторы не академические, а политические и административные. Отдельные «крупные» исторические факты способны вторгаться в сферу личной памяти человека и заменять собой личные воспоминания. Особенно отчетливо мы можем наблюдать это действие на примере ветеранов Великой Отечественной войны. Рассказы официально приглашенных на трибуну по случаю 9 мая ветеранов нередко расходятся с теми фактами, которые ветераны сообщают исследователям конфиденциально. Стандартный же «нарратив 9 мая» с каждым годом становится все более упрощенным и ура-патриотическим [см.: 3; 15].

Возвращаясь к определению «исторической памяти», впервые введенного в научный оборот М. Хальбваксом, мы можем отметить, что его главной новацией стало заявление о том, что «индивиду доступны два типа памяти» [14, С. 16], а «индивидуальная память не вполне изолирована и закрыта». Продолжая эту мысль мы замечаем, что чем дальше по времени отстоит от нас некоторое событие, тем большее значение приобретает коллективная память. По выражению А.Ф. Филиппова, «прошлое […] конструируется в коммуникации» [13, С. 96]. В коммуникации же выступают на передний план сообщения наиболее весомых и зримых «коммуникаторов» – СМИ, кинофильмов, и, уже во вторую очередь, специальных организаций, академических исследователей с определенным статусом, уполномоченных «производить» историческую память и исторические факты от имени государства.

«Социальная память с необходимостью конструирует такое прошлое, которое входит в соответствие с образом настоящего, где люди живут сейчас или хотели бы жить в будущем» [5, С. 127]. Таким образом, современная историческая память является вторичным конструктом, производным от академического исследования, пропущенного через сито коммуникации массовой культуры. О чем это свидетельствует?

Первое. С распространением СМИ, особенно телевидения и радиовещания, историческая память формируется в первую очередь через них и через художественную литературу [см.: 2, С. 182]. Это приводит историка, занимающегося устной историей, к необходимости тщательно отсеивать свидетельства устной истории от нарративов массовой культуры (ср. рассказы людей, которые утверждают о своем знакомстве с вымышленными героями художественных произведений: Штирлицем, героями фильма «Офицеры» и т. д.) По настоящему ценными остаются устные свидетельства, зафиксированные в культурах, либо не имеющих доступа к современным СМИ (народы Крайнего Севера), либо принципиально отрицающих современную культуру (старообрядческие общины).

Второе. Историческая память, то есть некоторый набор исторических фактов, сегодня стремится подмять под себя как «массовую историю» школьных учебников, так и историческую науку. Социологическое исследование Н. Копосова показывает, что в постсоветские десятилетия взгляды школьных учителей лишь незначительно отклонялись от результатов по выборке в среднем. Школьные учителя так же, как и представители других профессий черпали знания из кинофильмов и художественных книг, будучи при этом практически мало знакомыми с актуальной профессиональной литературой, прежде всего с академическими журналами [2, С. 168 – 180].

Третье. «Всемирное торжество памяти» [8, С. 391] заставляет историков быть не только исследователями, но и, в какой-то степени, шоуменами. Сегодня для того, чтобы исторический факт, сформулированный исследователем, обрел свое место не только в академическом журнале, но и повлиял на картину исторической памяти, историк должен находить оптимальную форму выражения этого факта. В некотором смысле, такой формой выражения служит обращение исследователей к истории повседневности, позволяющей красочно описывать исторические факты. Стремление к наглядности столь велико, что исследователи из других областей знания (в которых тоже происходят похожие процессы замены научных фактов «научными картинками») начали выражать смысл своих достижений при помощи танца; конкурс Dance Your PhD уже ежегодно проводится под эгидой журнала Science [6].

И, наконец, четвертое и последнее. Картина исторической памяти никогда не остается без внимания государства. Государство может выделять гранты для исследований в нужном направлении, может напрямую вмешиваться в работу историков, запрещая работу по отдельным темам или борясь с «фальсификацией истории» в целом. При этом мы не имеем ввиду конкретную страну. Так, «классической страной мемориального за-

конодательства является Франция» [2, С. 62]. Там действ уют сразу четыре мемориальных закона, перечислять которые в данной работе неуместно. Во Франции же существует и активно действует Комиссия по защите н аследства французской науки от иностранцев.

Эти краткие соображения по поводу взаимоотношений историч еской памяти и исторических фактов хотелось бы завершить следующей ц итатой: «Подобно маятнику, коллективная память находится в бесконечном движении: от исторических источников – к современным общественно-политическим проблемам и задачам, от современности – обратно к свидетельствам о прошлом, стремясь объединить их между собой» [1, С. 13].

Литература.

1. Зерубавель, Я. Динамика коллективной памяти [Текст] / Я. Зерубавель // Империя и нация в зеркале исторической памяти. – М. : Новое издательство, 2011. – С. 10–29.
2. Копосов, Н. Память строгого режима: История и политика в России [Текст] / Н. Копосов. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 320 с.
3. Кормина, Ж. Никто не забыт, ничто не забыто: История оккупации в устных свидетельствах [Текст] / Ж. Кормина, С. Штыр ков // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – С. 222–240.
4. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю.М. Лотман. – М. : Языки славянских культур, 1996. – 447 с.
5. Мегилл, А. Некоторые соображения о проблеме истинностной оценки репрезентации прошлого [Текст] / Аллан Мегилл // Способы постижения прошлого: Методология и теория исторической науки. – М. : Канон+, Реабилитация, 2011. – С. 117–128.
6. Назаретян, К. Станцуй свою диссертацию! [Электронный ресурс] / К. Назаретян // Сноб.ру . – 2011. – 21 окт. – Режим доступа: http://www.snob.ru/selected/entry/42415.
7. Никифоров, А.Л. Историческая память, история и истина [Текст] / А.Л. Никифоров // Способы постижения прошлого: Методология и теория исторической науки. – М. : Канон+, Реабилитация, 2011. – С. 129–159.
8. Нора, П. Всемирное торжество памяти [Текст] / Пьер Нора // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – С.391–402.
9. Репина, Л.П. Концепции социальной и культурной памяти в современной историографии [Текст] / Л.П. Репина // Феномен прошлого. – М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 122–169.
10. Рикер П.История и истина [Текст] / Поль Рикер. – Спб. : Алетейя, 2002. – 399 с.
11. Савельева, И.М. «Историческая память»: к вопросу о границах понятия [Текст] / И.М. Савельева, А.В. Полетаев // Феномен прошлого. – М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 170–220.
12. Февр Л. Бои за историю [Текст] / Люсьен Февр. – М. : Наука, 1991. – 629 с.
13. Филиппов, А.Ф. Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода [Текст] / Филиппов А.Ф. // Феномен прошлого. – М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 96–120.
14. Хальбвакс, М. Коллективная и историческая память [Текст] / Морис Ха льбвакс // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – С. 16–50.
15. Щербакова, И. Над картой памяти [Текст] / И. Щербакова // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – С. 195–209.

Мария Красильникова

РУССКАЯ ДУША НА ОБОЧИНЕ

Уже ни для кого не секрет, что проблема отчуждения реальна в наши дни еще в б*о*льшей степени, чем это было в XVII–XVIII вв., когда последняя была выдвинута (Т. Гоббс, Ж.Ж. Руссо, Ф. Шиллер, просветители и др.) и окончательно сформулирована (К. Маркс об общественно-экономических формациях и их издержках), явившись точкой отсчета и главным импульсом для построения всем известной, но так до конца и не осмысленной теории. Ведь, по замыслу первых вождей мирового пролетариата, последняя должна была созидать, а не фатально разрушать, пусть в борьбе с эксплуататорами, но на пользу всем остальным. Главное, это было помочь человеку стать свободным и овладеть самосознанием, что можно осуществить, только сбросив оковы догмы и начав трудиться во благо Другого, забывая себя. Да, но ведь и стоики призывали к тому же. Так у Сенеки читаем: «[…] блажен не тот, кого толпа считает блаженным, к кому стекается много денег, но тот, чье благо все внутри, кто прям и высок духом и презирает то, что других восхищает, кто ни с кем не хотел бы поменяться местами, кто ценит человека лишь как человека […]» [4, С.137]. Просветители также боролись за появление нового человека, ратуя за его освобождение, но несколько иначе трактуя цели гуманизма. Руссо, например, пишет, что причина всех несправедливостей в общественном устройстве в подмене «частною выгодою выгоды общественной», а также «частною волею» – «общей воли». При этом «одному только Закону люди обязаны справедливостью и свободой». Безразличие же к общему интересу является причиной «взаимной ненависти граждан» и «развращения народа» [6, С. 143–148].

А вот к чему призывают «неомарксисты» наших дней? К достижению всеобщего благоденствия? Но здесь налицо одна только выгода, да и то – безо всяких вторых, а, тем более, третьих смыслов. И при этом совершенно незакомуфлированным и подспудно нависающим оказывается нечто угрожающее, отупляющее или угасающее любые *живые смыслы* в головах тех героических личностей, которые **продолжают еще искать себя** и вовсе не собираются вставать под чьи-либо знамена**.**

Кстати, обходились же когда-то в России без идеи фатальной уравниловки. Конечно, речь шла только о дворянстве в дворянски образованных верхушках, долгое время представляющем в России **свободомыслие**, а не о том привилегированном высшем слое общества в целом, косном и

© М. Красильникова

малокультурном. Однако для России XVIII – начала XIX вв. был принципиально важным следующий момент, а именно то, что принадлежность к высшему дворянскому сословию дает возможность не только физического (указ о «вольности дворянства»), но и духовного раскрепощения, а значит, налагает обязанность и иного рода, сопряженную с **ответственностью перед гражданами всего государства**, униженными и оскорбленными. Отсюда происходили и выступления дворян (самого цвета) против официальной власти с требованиями введения конституционной формы монархического правления, установления иного (справедливого) общественного устройства. То есть, те, кого век спустя безжалостно уничтожали большевики, пытаясь предать забвению и саму память о них (что им удавалось делать почти целое столетие, учитывая остаточное и очень устойчивое влияние на все культурные процессы по сию пору еще той «коммунистической» идеологии), они-то и являлись провозвестниками и борцами за **права человека** у нас в России. И это, если проанализировать всю историю человечества, было почти беспрецендентным случаем, достойным подражания.

Когда на отдельно взятой территории в разных ее частях представители одной (многонациональной) страны выстраивают свои взаимоотношения с миром таким образом, что не остается места мелкому эгоизму, честолюбию, корысти, а только – отчаянная попытка **скачка из верноподданнического отношения к делам и событиям в государстве – к христианскому и гуманистическому служению миру.** Для сравнения обратимся к древнегреческой истории…

Уже у Гомера (певца военных подвигов), жившего в 8 в. до н. э., проявляются прогрессивные в этом смысле тенденции, например, в отношении к войне. С его точки зрения, войну (скажем, ахейцев с троянцами) следует признавать как данность только при условии ее морального оправдания. И правы те (в данном случае троянцы), кто защищает рубежи своей родины, а не те, кто наступают. С этих же позиций Гомер мыслит и царскую власть – при условии большого военно-патриотического или морально-гуманистического содержания.

Вообще следует сказать, что во времена расцвета древнегреческой культуры значение *высших ценностей*, выявлявшихся в понятии **калакогатия** (союз прекрасного и доброго) было достаточно велико. Это относится и к древнегреческому эпосу, и к более поздней трагедии или комедии, где поэты-драматурги выражали лучшие чаяния. Что это за чаяния? Ну, например, стремление быть героем, защищающим интересы своего народа (полиса) (эпосы Эсхила, Софокла), осуждение потребительского отношения к жизненным благам (комедия «Плутос» Аристофана) или милитариз-

ма (в его же комедиях «Мир», «Всадники», «Ахарняне»), воспевание честных трудовых будней (у Гесиода в «Трудах и днях») и др.

В то же время, Аристотель пишет о распространении действия этических, как и дианоэтических, принципов только **на существенную часть государства** – воинов и правителей (членов совета). А ведь есть еще **другая – «несущественная» часть – земледельцы и ремесленники.** «Земледельцы, ремесленники и все торговое сословие, – сказано в «Политике», – необходимо входит в состав каждого государства; но существенные его части суть: воины и члены совета». Аристотель прямо заявляет, что «государство, пользующееся наилучшим политическим устройством, не даст, конечно, ремесленнику прав гражданина», что, с другой стороны, «граждане такого государства не должны быть земледельцами» (ведь у ремесленников и земледельцев нет философского досуга для развития в себе добродетели) [1, С. 376–644].

Велико, хоть и **также специфично**, было значение ценностной ориентации и в эпоху эллинизма. Особенного успеха достигло ораторское искусство. Например, в этико-эстетической теории Цицерона преобладают вопросы этики. В своих трактатах («О дружбе», «О пределах доброго и злого») он порицает Цезаря, называя его тираном, воспевает истинную дружбу, рассматривает вопросы философии в зависимости от их практического значения в области этики и политики.

Однако в дальнейшем Лукреций и Гораций, несмотря на всю грандиозность замыслов, а также «страстность и римский пафос строительства жизни» [3, С. 292–293], отходят от этой прямоты, а значит, и четкой ценностной ориентации, выражавшихся до этого в сдержанном по форме стиле, присущем греческим ораторам и писателям, у которых Цицерон учился. Теперь же вышеуказанные авторы выражают свои мысли в эклектичном стиле, по мере необходимости идя на компромисс с властями (Цезарем, Брутом и, наконец, Августом). Но, впрочем, этого нельзя было утверждать обо всех представителях великой римской литературы [3, С. 366].

Собственно, российскому менталитету в глубинных культурных слоях в б*о*льшей степени всегда импонировала именно греческая мудрость, в отличие, по выражению Максима Грека, от «эллинского мудрования». Например, русские революционные демократы Белинский, Чернышевский и Добролюбов, как пишет А.Ф. Лосев, расценивали Вергилия как поэта, лишенного гомеровской естественности, чересчур искусственного и в этом смысле ненародного. Не случайно и *эпикуреизм* получил свое широкое распространение (Эпикур, Лукреций, Каций и др.) именно в римской философии. Как пишет Г. Федотов, «в глубине христианской Греции – Византии живет Греция классическая, созревающая ко Христу, и ее -то драгоцен-

ный дар принадлежит нам по праву как первенцам и законным наследн и-кам» [7, С. 118]. В силу этого, в целом влияние античности на культуру Ро с-сии 17, 18 и 19 веков реализуется в формировании прежде всего ее **обще-ственных** идеалов, выявляющихся в трагедийной *героике и тираноборче-стве*. Вся великая русская культура была нацелена именно н а разрешение внутренних конфликтов, а значит, установление мира и согласия в общес т-ве.

Причем, здесь было существенно важным то, что представители ро с-сийского культурного сообщества (Золотой и Серебряный века в жизни нашего общества) эти ценности предназна чали не только избранным, но и **всем людям безо всякого разбора**, **только если они и в самом деле о б-ладали стремлением к воплощению добра в мире** (или закона, по Ж.Ж. Руссо).

Именно в силу этого (тогда престижного) стремления, Л.Н. Толстой (и именно потому что хотел учиться!) бросил университет и не бравировал при этом своим дипломом (которого у него попросту не было), а приобр е-тал с большим энтузиазмом знания, являвшиеся, как бы, иллюстрацией к его идеям, не отделимым от тех художественных образов, которые бы ли взяты им из самой жизни. Впрочем, следует отметить, титаны прошлого были в весьма привилегированном положении: они, мало что выдум ы-вающие, умели удивляться и мечтать, а материал был весь перед глазами и, отраженный в уме не постороннего наблюдателя, пре ображался вдвой-не.

В этой связи, вспомним также Н.В. Гоголя, который поистине крит и-чески смотрел на своих современников! Но как он желал воплощения *дру-гой* – **не малодушно-мелочной** сущности в жизни своего народа, как он стремился сам стать выше своих страст ей и слабостей, «изживая», по его словам, их в процессе изображения в своих героях [2, С. 694 .]!

Это был поистине век Возрождения российской культуры, российск о-го духа, российского самосознания, породивший своих Прометеев, своих святых и своих злодеев, ко торые не мнили, конечно, себя таковыми, а п ы-тались отстоять, либо устои государственности (например, как было в сл у-чае с «аракчеевшиной»), либо, напротив, их поколебать (движение наро д-ников, среди которых появлялись, такие фигуры, как С.Г. Нечаев, организ а-тор тайного общества "Народная расправа", автор "Катехизиса револ ю-ционера", где заявлялось, что революционная цель оправдывает средс т-ва).

Душа наша – вся там. И здесь уже можно говорить о новых (вновь пока до конца и во всей глубине и размахе) не прочитан ных летописях, ко-

торые может уже никогда не прочитать завсегдатай всевозможных интернет-сайтов и новомодных фитнес-клубов.

Это не значит, что культура исчезла. Ее ростки все равно пробиваются повсюду. Однако для русского (в отличие от западного) духа принципиально важным некогда являлся и является вопрос о соединении культурных преобразований с понятием **человечности** и поиском ее в себе с и, при этом, что не менее важно (хоть просветители этот аспект и отодвигали на задний план), ни у кого не заимствованного **авторского подчерка как жизненного пути и образного строя**, на котором как на тонком тросе балансирует и развивается из своих ростков взращенное сознание художника-деятеля и прообразователя новых никем еще не открытых путей в мировом пространстве таким образом спасаемого мира. Никто на земле не поймет русскую душу, если не проникнется такой простой и всем у нас известной любовью к полевому цветочку на обочине забр ошенных дорог…

В итоге только хотелось бы спросить: неужели прав был Аристотель? И такая забота о ближнем неминуемо приводит в итоге к полному краху всех благих начинаний, существующих в мире, что мы и видим сейчас вокруг? И вместо торжества гуманизма, основанного на любви к ближнему – торжество самодовольства в ничего не желающей ни видеть, ни слышать массе трудящегося населения? Как пишет Ортега-и-Гассет: «Масса – кто бы мог подумать, глядя на ее компактность и численность? – не желает терпеть рядом с собой тех, кто к ней не принадлежит. Она питает смертельную ненависть ко всему иному» [5].

Литература.

1. Аристотель. Политика [Текст] / Аристотель // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. – М., 1983.
2. Гоголь, Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями (отрывки) [Электронный ресурс] / Н.В.Гоголь //Белинский В.Г. Статьи и рецензии 1843–1848. – Режим доступа: http://vgbelinsky.ru/texts/books/13-1/editorial_note/text/.
3. Лосев, А.Ф. Рим [Текст] / А.Ф.Лосев //Античная литература. – М., 1980. – 494 с.
4. Сенека. Нравственные письма к Луцилию [Текст] / Сенека. – М. : ЭКСМО, 2010.
5. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс [Электронный ресурс] / Х. Ортега-и-Гассет. – Режим доступа: http://www.skmrf.ru/library/library_files/ortega.htm.
6. Осадная башня штурмующих небо. [Текст] – Л., 1980.
7. Федотов, Г. Три столицы [Текст] /Г.Федотов //Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В 2 т. – М., 1994. – Т. 2. – 685 с.

Ирина Кребель

РИТОРИКА НАИВНОГО И/ИЛИ ТРАНСГРЕССИЯ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ФОРМ В МЫСЛИТЕЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ Д.ХАРМСА: ТОПОГРАФИЯ ИГРЫ [1]

Надо сказать, что 20-е годы XX века – смена курса мысли, она меняет свой арсенал и переходит с языка поэзии на язык прозы. И начало 20-х – время, манифестирующее себя прозаическим языком, следовательно и предпринималось прощупывание возможностей прозаического слова, характерного, по мнению современников, для выражения чувства времени, эпохи. Впоследствии для каждого из серапионов идея братства подменивается идеей принадлежности к партии и «остается гадать, где проходила граница между верой в исторический смысл революции, начинавшимся самообманом и просто риторикой». Серапионам покровительствовал и М. Горький (голос литературы, на первых этапах поддержанной курсом власти), и сами они частенько заигрывали с властью (трагедия судьбы К. Федина). Проза М. Зощенко через примитивный сюжет и упрощенный язык, иронию и инфантильность «застенчивого человека» провоцирует мысль, сподвигая остановить поток лозунговых инсталляций манифестарного мышления, завязанного на «больших» словах и «больших» отвлеченных ценностях («больших темах», ориентированных на манипуляцию массовым сознанием), но не имеющего для их реализации прочных оснований. Герои Зощенко смотрят на мир с подчеркнутым изумлением, детской наивностью. В отзыве на стихи Н. Заболоцкого Зощенко отметил такие смыслообразующие штрихи, которые характерны и для его собственной поэтики: «За словесным наивным рисунком у него (у Заболоцкого – *И.К.*) почти всегда проглядывает мужественный и четкий штрих. И эта наивность остается как прием, допустимый в искусстве» [2, С. 486]. Эти же слова могут быть применены и к прозе Л. Добычина, вскрывающего парадоксальность человеческого существования, двойственность жизни: наличие в ней некой нормы и ее вопиющее отсутствие. Кроме того, как и у Зощенко, и у Заболоцкого, герои Добычина предостерегают от «излишне оптимистического представления о человеческой природе», потому их автор вытеснен на окраины «несвоевременной литературы» (См.: [3]), а со стороны властных структур его эстетика воспринимается одиозной и подозрительной.

20-30-е годы – другая эстетическая среда, в которой сплоченность и солидарность между представителями искусства вызваны не столько отве-

[1] Исследование выполнено в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программы «”Научные и научно-педагогические кадры инновационной России” на 2009-2013 годы». Соглашение № 14.B37.21.0526 от 01.09.2012.

© И. Кребель

том на жест мастера, его принятием или критикой (что было характерно для Серебряного века), сколько социальными условиями существования художника в реальности набирающего силу политического диктата, не в последнюю очередь направленного на сферу культуры, которая уже воспринимается опасным идеологическим конкурентом. М. Зощенко, Н. Заболоцкий, Д. Хармс, Н. Олейников, М. Бахтин, Д. Шостакович, П. Филонов, поэт и режиссер И. Терентьев – деятели разных литературных направлений, но сплоченные друг с другом пересечением тем, приемов, образом жизни, отношением к обобществленным смыслам – «все эти люди хорошо друг друга знали, постоянно встречались в общих, еще уцелевших литературно-художественных, философских и религиозных салонах и кружках, вступали в беспрестанно возникавшие и распадавшиеся творческие содружества» [2, С. 487] – эти люди своей работой обеспечивают длительность уже сформировавшейся традиции мысли, в которой реальным воспринимается *культ мастерства*, фундирующий социально-этическую нормативность. Культ мастерства – эталон, через призму которого реальность становится миром, принимает свои контуры и приобретает смысловую значимость.

Группа ОБЭРИУ (Объединение реального искусства) возникла на «драматическом стыке Петербурга-Ленинграда», с этой группой соотносил себя Н. Олейников. Часто ОБЭРИУ воспринимается как *русский дада*. «ОБЭРИУ» – попытка освободить себя от *-измов* и остаться политически невовлеченным. Попытка уйти от *-измов* характеризует усталость от предшествующей многоликости мысли и многовекторности мыслительных стратегий, проявленных эстетическими экспериментами поэзии и закрепленных в манифестах акме*изма*, символ*изма*, футур*изма* и пр. Опираясь на даты и подписи произведений, можно сказать, что первоначально группа характеризовала себя как «Школа чинарей Взирь зауми», а ее члены – «чинарями» (в 1921г. – это А.Введенский, Л.Липавский, Я.Друскин, впоследствии мыслитель и музыковед, Н. Заболоцкий, К. Вагинов, в 1925г. к ним присоединяется Д. Ювачев-Хармс). В 1928г. в манифесте ОБЭРИУ провозглашается отстраненность и от утяжеленного плотностью разнообразных эстетических жестов прошлого и от назойливых проектов будущего: «Мы – творцы не только нового поэтического языка, но и создатели нового ощущения жизни и ее предметов. Наша воля к творчеству универсальна; она перехлестывает все виды искусства и врывается в жизнь, охватывая ее со всех сторон» [5]. Отталкиваясь от традиции, они идут по ее пути обретения/пробуждения слова, но уже для своего времени, для современности, а их мастерство выводит во вневременную плоскость. Заметим, что подоб-

ная стратегия озвучить и реализовать время была характерна для эстетики и М. Кузмина, и В. Хлебникова, и О. Мандельштама, и Н. Гумилева и др.

Для группы ОБЭРИУ проблема заключалась в том, чтобы показать вещи в ином социокультурном измерении, не схожим с прошлым и не подпадающим под проекты будущего, закрепленные в лозунговые штампы. Ярким представителем ОБЭРИУ, Д. Хармсом, избирается осмысленная позиция не столько отстраненного наблюдателя, для которого не представляется возможным проникнуть в контекст быта эпохи, сколько обывателя, включенного в социальный быт, но, как наивный ребенок, *не понимающего* его связей, контуров смысла. Надо сказать, что избранная стилизация под чудака – стратегия мысли, в ее основании лежит осмысленное *непонимание*, сведение бытующих смысловых программ к *абсурду.* Стилистическое единство письма и быта, их взаимововлеченность дают основания квалифицировать эстетику Хармса *реальной мифопоэтикой,* из специфических подробностей которой проступает трезвость мысли.

С. Волков так описывает фигуру и образ жизни Хармса, сознательно стилизовавшего себя под классического петербургского чудака: «Хармс разгуливал по Ленинграду в необычном для советского города наряде: англизированной серой куртке и коротких брюках, заправленных в клетчатые чулки. Облик “загадочного иностранца” довершался большим крахмальным воротничком, узкой черной бархаткой на лбу, толстой тростью, карманными часами на цепочке величиной с блюдечко для варенья и торчащей изо рта кривой массивной трубкой. Хармс настаивал на том, что он колдун, пугая друзей историями о своей страшной магической силе» [2, С. 479]. Пространство быта было организовано согласно представлениям поэта о реальности – книги по сатанизму, черной магии и хиромантии наполняли полки шкафов, жилое пространство было перетянуто проволоками и пружинами, на которых крепились амулеты, оккультные эмблемы, символы, «домашние чертики»; это пространство сам поэт наполнял звуками произведений Баха и Моцарта. Фантасмагория быта воспроизводила мыслительные установки: земной мир – отрицательная инверсия мира вечности, ценности имеют отрицательный характер (жизнь, любовь, природа и пр.), подлинность реальности уловима через проникновение в алогическое пространство, способом такого проникновения воспринят язык.

Рефлексивные установки Хармса приняли статус программных для ОБЭРИУ, а язык был принят в качестве реального способа проникнуть в *инобытие* мира. Налицо в эстетике Хармса формалистские приемы, получившие реализацию и принятые за мыслительные установки – остранение, снятие автоматизма мысли, приоритет поэтического слова над прозой. Остранение достигается за счет введения алогизма и бессмыслицы в

скрытые диалоги (к примеру, в «О том, как иван иванович по просил и что из этого вышло», «Сек» и др.), за счет нивелировки грамматических правил и норм (нецензурные идиомы, примитивное письмо, выполненное в о бход грамматики), за счет ломаного синтаксиса, который в стихотворном произведении достигается путем перетя жки ударения (к примеру, в «т***е***перь»), или введением двойного ударения («***о***кол***о***», «д***у***дочн***ы***м»), или изломанного ритма, а также путем введения цитат и парафраз из В. Хле бникова, Д. Бурлюка, А. Чехова, А.С. Пушкина, но эти цитаты либо не соо тветствуют контексту, либо вскрывают абсурд сюжета, излагаемого смысла, а также путем привлечения несовместимых исторических событий, перс онажей, топонимов. Можно сказать, что поэтика Хармса в целом является попыткой выстроить такие конструкции, в которых смысл опрокидывается , теряет точку опоры, а язык приобретает статус ключа к *иному*; эти конструкции тем самым задают специфическую меру миру. Осуществляя дес трукцию смысла, логики, поэт возобновляет стратегию мысли В. Хлебник ова, оснащая ее целенаправленным сведением к абсурду принятых норм, смыслов, грамматических категорий. Эпатажной манерой подачи мат ериала – напоминает футуристов (Маяковского, Крученых). К примеру, пь еса Хармса «Елизавета Бам» была ориентирована на «Балаганчик» Блока, трагедию «Владимир Маяковский» и оперу «Победа над солнцем», пот ому автор предвкушал публичное признание такой связи и узнавание в его шедевре авангардной театральной специфики начала века, которая расп ознается и через объединение различных сфер искусства (живописи, муз ыки, театра, поэзии, прозы) в единый эстетический жест художника; дек орации к спектаклю («на которых изображались розовые и лиловые коровы и люди, с которых, казалось, при помощи чудесной хирургии были сняты кожные покровы, отчетливо просвечивали вены и артерии, внутренние о рганы» [2, С. 483]) были сделаны П. Филоновым и его учениками. Можно сказать, что для 20-30-х годов ОБЭРИУ – наиболее яркое эстетическое с обытие, проявившее себя на фоне опускающейся до уровня «рабочего кла сса», «классовой борьбы», «пролетарских истин» литератур ы и идеологически подстегиваемой философии. За импульсивность мысли, яркость и ор игинальность, ориентацию на инобытийность смыслам «ленинградских д адаистов власти преследовали с особой жестокостью»; в этом и проявила себя зависимость этики/этоса от установ ок эстетики мысли[1].

[1] Эстетический опыт убеждал в правоте, поставлял лингвистический ресурс мысли, о ткрывал ее перспективу и давал силу выстоять перед социально-политической диктатурой, не изменить жизненному кредо. А. Введенский был арестован и пропал в застенках ГПУ-НКВД. Д. Хармс был арестован и скончался в заключении в психиатрической лечебнице. Н. Заболоцкий был арест ован, прошел через допросы, пытки, лагеря (См.: [4]).

Мыслительное кредо Д. Хармса получило такую формулировку: «О трекаюсь от логического течения мысли». Через обнаружение *нелогического* поэт, как впрочем и Хлебников, озабочен вопросом времени, которое на самом деле далеко не является только тем, что под ним принято понимать (календарный порядок, возраст человека, часы, эпохи и пр.); как и Хлебникова, Хармса интересует магия числа, единство числа и звука, а слово, разъятое до звука, принимает вселенский масштаб. Следует учесть, что органика слова, звука, числа для Хармса не суть спекулятивные конструкции, они выплавляются и получают огранку из взаимозависимости с образом жизни художника – из мифопоэтической формулы «равенство “мыслю *так*, потому что *так* живу” и “*так* живу, потому что *так* мыслю”». Карнавальная театральность мысли необходима для того, чтобы поддерживать напряжение, обострять потребность в том, что *сквозит сквозь* спекулятивные рамки смыслов. Изломанный поэтический ритм воспроизводит учащенный ритм дыхания, биения сердца, снимая размерность, внятность изложения и доводя излагаемый материал до уровня примитива, чем нарочито достигается воспроизведение детской динамики речи и смысловой органики, при том, что темы часто избираются не детские (к примеру, изложение эротической темы в «О том, как иван иванович попросил и что из этого вышло» – «и уехал он уехал / на извощике уехал / и на поезде уехал», или там же – «а жена осталась тут / и я тоже был тут / оба были мы тут») [6, С. 19].

Архитектоника текстов (приемы деструкции смысла, построение сюжета, совмещение несовместимых смысловых плоскостей) позволяет предположить, что мифопоэтика Хармса обретается через феномен *игры*, который заявляет о себе и на уровне бытового проживания, и на уровне творческом – словесном. Причем важно, что игра здесь не есть заранее выстроенная схема, но – *специфическое состояние*, при котором грани между серьезным/несерьезным, важным/неважным, дозволенным/запретным снимаются, и при котором приобретает искреннее значение то, что принято воспринимать в социально приемлемом органоне быта пустяком, ерундой, глупостью. Проживание такого состояния и через эстетическую интенсификацию (театральность поведения, одежды, смысловая организация быта и жизненного пространства) и через графическое ее закрепление (знаком, иероглифом, разрисовкой собственных текстов, изготовленной криптограммой, аграмматическим письмом) воссоздают детскую наивную искренность, при которой только и воспринимается возможным обретение смысловой подлинности. Эстетика наивной искренности (искренней наивности) освобождает скрытый ресурс языка и реанимирует ресурс обретения смысла.

Миф, игра, воссозданная детская дискурсивность – для Хармса взаимозависимые и взаимововлеченные категории. Можно воспринимать рефлексивную стратегию Хармса и как воссоздание детской поэтики и, одновременно, как сознательное формирование мифа, через который становится возможной реализация претензий на подлинность смыслов. Это дает основание утверждать, что миф, спроецированный через освобожденный от нормативных рамок язык, воссоздает мир детства, в котором игра воспринимается как естественный и подлинный способ бытия, и, в свою очередь, – в мире детства обретаются мифологические стержни мысли. Детская эстетика получила свою обособленность, выросла в своеобразный жанр, который развивался детским издательством, возглавляемым С. Маршаком, и для этого издательства целенаправленно работали дадаисты-обэриуты – Д. Хармс, А. Введенский, Н. Олейников, Н. Заболоцкий, писавшие абсурдистские песенки, детские считалочки, рассказы, на которых впоследствии воспитывалось не одно поколение советских людей. Сам жанр детской эстетики может быть также расценен в качестве тонкой нити к подлинности мысли, протянутой из современности к предреволюционной (работы для детей С. Маршака, К. Чуковского) и послереволюционной эпохе (детская проза, юмор обэриутов, детский жанр «рассказы бывалых людей»). Касательно Хармса есть основания утверждать, что его «произведения для детей» сложились постольку, поскольку игра воспринималась художником как подлинный способ бытия, как возможность быть искренним.

Так, мир Хармса – своеобразный топос с характерной ему и приемлемой для него своеобразной логикой; проникание в этот мир через восприятие его текста расчищает пространство ratio и поставляет такую плоскость смысловой опоры, из которой мир видится иначе, по-детски понятным, и смыслы его – первичны и наивно-искренни.

Литература.

1. Ахматова, А. Листки из Дневника [о Мандельштаме] [Текст] / А. Ахматова // Серебряный век. – М., 1990.
2. Волков, С. История культуры Санкт-Петербурга [Текст] / С. Волков. – М., 2003.
3. Ерофеев, В. Настоящий писатель [Текст] / В. Ерофеев // Добычин Л. Город Эн. Рассказы. – М., 1989.
4. Заболоцкий, Н. История моего заключения [Текст] / Н. Заболоцкий // Серебряный век. Мемуары. – М., 1990.
5. Манифест ОБЭРИУ [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www. dharms.ru. (дата обращения 20.11.2012)
6. Хармс, Д. О том, как иван иванович попросил и что из этого вышло [Текст] / Д. Хармс // Хармс, Д. Малое собрание сочинений. – СПб., 2005.

Александр Кузьмин

ИСТОРИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ МАРКСА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Маркс разработал методологические основания для изменения рефлексивной рациональностью своей модальности, которая получает новый модус практического измерения.

Одним из таких оснований служит концепция саморазвивающейся системы практики, которая содержит в себе особенные градации, позволяющие выделять и дифференцировать различные уровни практики, а именно: материальную практику, духовно-практическое отношение человека к миру и практику самого мышления. Концептуализация значения материальной практики для познания изменяет в том числе и познавательную ситуацию. Процесс взаимоотношения индивидуального субъекта и трансцендентного объекта познания замещается взаимоотношением *природы* и *истории*. *Историческая природа* и *естественная история* как антиподы познавательной активности философии и науки Нового времени по-новому выстраивают структуру познавательного отношения. Между прочим, отсюда проясняется и загадочная автономия картезианского самосознания, ибо сознание субъекта познания всегда уже присутствует в познавательно-репродуцируемой им действительности. Тем самым исходный уровень рефлексивной рациональности бытия человека в мире увязывается с осмыслением субъектом познания своего происхождения как продукта взаимодействия природы и истории. Выделение духовно-практического отношения человека к миру в первую очередь касается изменения практик философии и наук как важнейших форм духовно-практической деятельности человека. На метарефлексивном уровне рациональности человек обнаруживает практическое измерение своей духовности, ее обращенность к другому. Социальная обусловленность такого положения вещей, например коммуникация, доверие, предоставляют возможность социальному индивиду обратить внимание на самого себя благодаря взаимодействию с другими индивидами. Социализация индивида в таком случае будет выражаться в том, чтобы уметь посмотреть и оценить себя так, как другие рассматривали и оценивали бы его. Социализируемый индивид приобретает способность к рефлексированию благодаря умению занимать по отношению к самому себе позицию, практикуемую другими в отношениях с ним. Рефлексивность тогда становится не только главным атриб у-

© А. Кузьмин

том «развития духа», но и предпосылкой сознательного и ответственного действия в целом.

В результате переноса вопроса об истинности человеческого мышления в практику изменяется практика самого мышления. Во-первых, с реальным процессом общественной практики неразрывно увязывается его познания и понимание. Во-вторых, сама практика общественных отношений становится возможной лишь в той мере, в какой развито человеческое мышление. В-третьих, истина, ставшая истиной практически, является продуктом исторических условий ее порождающих. Таким образом, на саморефлексивном уровне рациональности изменяется вся практика мышления.

Если же рассматривать проблему опосредствования теории и практики как продукт соответствующего развития истории философии, где она выступает одним из значимых критериев постоянно ведущихся споров с традицией и одновременно центральным вопросом любого из возможных новых планов построения философской системы, то необходимость в трансцендентальном абсолюте, которым можно было бы опосредовать отношение теории и практики, отпадает сама собой. Как результат исторического развития философии она, проблема, есть тем самым и начало, несущее вместе с собой условия своего разрешения. Одним из таких условий может служить превращение форм мышления в формы деятельности или становление философского типа рефлексивной рациональности особым видом деятельности по формированию способов опосредования теории и практики. Это есть такое условие, согласно которому прежде всего изменяется суть понимания предметности.

Для понимания предметности важно разграничивать так называемые «объектные» и «концептуально-деятельностные» методологии, которые, в свою очередь, определяют различия в миропонимании и отношении к миру человеческой субъективности. Так, согласно «объектной» методологии, как отмечает В.П.Иванов, «предмет и его имманентные свойства – единственный источник и конечная причина качественной определенности всех модусов человеческих отношений, сознания и духа. Неверна идея предметной предопределенности, а не существования предметной формы. Эта идея есть ахиллесова пята всей методологии «объективного подхода» [...]. В ней виден методологический предел объективистского миропонимания, заключающийся в редукции человеческих отношений и свойств к объективно-абсолютным состояниям и качествам предметов и неспособности видеть в последних определенные состояния человеческой практики» [2, С. 22–23]. В наиболее резкой форме эта мысль была выражена уже Н.А.Бердяевым, когда он заявлял, что «наиболее враждебен я

всякой натуралистической метафизике, которая объективирует и гипост азирует процессы мысли, выбрасывая их вовне и принимая их за «объе ктивную реальность» [1, С. 277]. Так называемая гуманитарная точка зрения на предметность получила широкое распространение среди русских фил ософов. Например, согласно Н.А.Бердяеву, предметность – «это и есть объективация познавательной способности личности, т.е. пр описывание существованию такого устройства, которое человек в познании эмманирует и экзистирует из себя и собой» [4, С. 43].

Итак, вопреки своему противопонятию «концептуально - деятельностная» методология видит в предметности форму «организации деятельности как целеполагающего процесса» [3, С. 30]. Вместе с тем предметная фиксация деятельности позволяет раскрыть механизмы см ены предметных форм. Деятельность, как проекция вовне, в реальность а ктивности субъекта, посредством своих объективаций постоянно наход ится на пути открытия новых формообразований. Тем самым выявляется суб ъективный потенциал человеческой деятельностной природы, обнаруживая при этом свое свойство быть предметностью. Как таковой предметностью обладают «не только вещественные образования, за нимающие место в пространстве /вещи/, но и их качества, отношения, равно как и нематер иальные объекты – образы, понятия, идеи и пр. Быть предметом – значит предлежать перед деятельностной активностью, предпосылаться ей как данность, объект или условие» [3, С. 30–31] Следовательно, не существует деятельности, которая не облачалась бы предметностью. Вместе с тем, предметности теоретической деятельности образуются на основе идеал изаций, абстрагирования и интуитивных смыслов, а предметности практ ической деятельности – на основе целеполагающих функций последней. Подобный холистический способ структурирования деятельности сказыв ается и на рефлексивности последней. В теоретической деятельности ре флексивность задается такой предметностью, где скорее господствует п олиморфизм объективаций языка науки, нежели телеологическое начало. В практической деятельности мы наблюдаем обратный ход движения ре флексивности от целеполагающего начала к его трансляции в культуру, на уку и историю. При этом возрастание роли рефлексивности в истории в первую очередь определяется все усложняющимися уровнями развития социальной практики.

Литература.

1. Бердяев, Н.А. Самопознание [Текст] / Н.А.Бердяев. – М., 1990.
2. Иванов, В.П. Культура и человеческая деятельность [Текст] / В.П.Иванов //Культура и развитие человека: очерк филос. -методол. пробл. – К. : Наукова думка, 1989.

3. Иванов, В.П. Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности [Текст] / В.П.Иванов //Мировоззренческая культура личности: философские проблемы формирования. – К. : Наукова думка, 1986.
4. Философия техники: история и современность [Текст]. – М., 1997.

Владимир Куприянов

АРХИТЕКТУРНЫЙ ОБЪЕКТ И ЕГО ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ:

Принцип синергии

Архитектурные и литературные традиции готики наметили важную парадигму взаимодействия разных видов искусств, имеющую длинный «кросскультурный шлейф», связанный с храмом/собором. Архитектурная семиотика предстает здесь в особенном аспекте: акцентируются типологические истоки сооружений средневекового типа, как это происходит в произведениях В. Гюго «Собор Парижской Богоматери», У. Голдинга «Шпиль», «Золотой храм» Ю. Миссимы. В этих примерах мы имеем дело с симбиозом разных видов искусств. Сегодня существует достаточно широкий круг терминологических определений этого явления: интермедиальность (термин, введенный проф. Н. В. Тишуниной), взаимодействие/синтез искусств, синергия/синергетика. Учитывая особенности объекта изучения, более оправдано, с нашей точки зрения, использование последнего.

Синергия – не вполне укоренившееся понятие, сравнительно недавно вошедшее в некоторые словари. Однако у него большой креативный потенциал, раскрывающийся в широком спектре гуманитарных и естественных наук. В. И. Аршинов выражает общее мнение: «Благодаря своему междисциплинарному характеру, теория самоорганизации (синергетика) может рассматриваться [...] как исходное основание для кросс-дисциплинарной, кросс-профессиональной и кросс-культурной коммуникации» [1]. В современных исследованиях синергия осмысливается как «[...] ведущий принцип и исходный плацдарм для *преобразования гуманитарных дискурсов*», вектор которых направлен «к эпистемологической интеграции всего их комплекса (выделено мною – В. К.)» [2].

«Основы этой науки, – замечает Л. А. Асланов, – были заложены применительно к физической химии профессором Свободного университета в Брюсселе Ильей Романовичем Пригожиным, награжденным за полученные им результаты Нобелевской премией. Именно он назвал эту науку наукой о самоорганизации, или наукой о сложном» [3]. Позже немецкий физик Герман Хакен, возглавляющий Центр синергетики в Инсти-

© В. Куприянов

туте теоретической физики и синергетики университета Штутгарта, «успешно применил те же принципы к исследованию явлений в квантовых генераторах и предложил ныне широко используемое название "синергетика"» [3]. Е. Н. Князева рассматривает синергетику с организационной точки зрения, с чем связывает широкую сферу ее применения. Она пишет: «Теория самоорганизации активно разрабатывается в настоящее время в различных странах в ряде научных школ в самых разнообразных аспектах (И. Пригожин, Г. Хакен, Ф. Варела, Э. Ласло, К. Майнцер, Б. Мандельброт, Э. Моран и др.)» [8].

Современная философия также знает разные типы синергии/синергетики. Термин, происходящий от греч. synergeia, имеет достаточно общее значение: «совместное действие каких-либо органов или систем» [13, С. 559]. Он включает семантически широкий круг понятий, распространяющихся на самые разнообразные сферы научной, экономической, культурной, художественной и в целом – цивилизационной деятельности человека. Этим определяется как универсальность нового принципа, так и применимость его в сфере культурологии и искусствознания. В последней синергия/синергетика претендует на статус новой методологии постструктуралистской эпохи. Как способ организации целого она способна определять структуру артобъекта, создаваемую, например, по принципам архитектурной композиции.

Синергетический принцип предполагает и широкое понимание концепции текста, разработанной в современной философии и эстетике. Согласно взглядам Р. Барта, текст представляет собой не только и не столько вербальную завершенность и последовательность знаков, но ему присуща принципиальная незамкнутость значений: «Текст не следует понимать как нечто исчислимое», – пишет Р. Барт [4, С. 414]. Теоретик предлагает новое понимание текста, закрепляющее достижения целого ряда дисциплин, таких как лингвистика, антропология, психоанализ и др., то есть по существу синергийный, междисциплинарный подход, определяемый их взаимным обогащением. «Новый взгляд» – по словам известного французского семиолога – «[...] возник не столько за счет обновления каждой из этих дисциплин, сколько вследствие их встречи друг с другом на уровне объекта, не подлежащего ведению ни одной из них» [4, С. 413].

Рождающийся из этой «встречи» Текст открыт навстречу генетически родственной, смежной кросскультурной области, включая в себя как вербальные, так и невербализованные «тексты», например, архитектуры, живописи, музыки. Сходное понимание можно обнаружить у М. М. Бахтина, предлагавшего «широкое» понимание текста – «как всякий связный знаковый комплекс». [...] «Мысли о мыслях, переживания переживаний, сло-

ва о словах, тексты о текстах» [5, С. 281]. Ю. М. Лотман определял текст как «акт создания мира», [10, С. 330] «[...]сложное устройство, хранящее многообразные коды, способные трансформировать получаемые сообщения и порождать новые [...]» [11, С. 132] Текст может перемещаться из одного культурного пространства в другое, приобретая при этом свойства усиленной семиотичности [10, С. 331]. Таким образом, речь идет о мире как тексте и о тексте, открытом синергийности, – взаимодействию и творческому синтезу с объектами культуры и искусства.

Уникальный интерес с этой точки зрения представляет роман «Шпиль» Уильяма Голдинга, соединяющий литературу и архитектуру. Мотив архитектуры, помещенный в сильную позицию художественного текста, – в его название – определяет сюжетно-фабульное развитие романа, повышает меру условности текста и особенно активно способствует концептуализации и философизации произведения.

С первых строк текстовой конструкции концепт храма/собора центрируется и локализуется. В романе Голдинга, как и в ранее названных произведениях, номинирующих храм в названии, активно проявляются сакральные и философские подтексты: жизни и смерти, духовного и земного, границы власти, ее тоталитарных проявлений и свободы личности. Соответственно усиливается и антропологическая составляющая художественного мира.

Храм – материальное создание человека, существует в социокультурном пространстве, производя, как это замечено Голдингом, непременные изменения. Никто из живущих на земле людей, оказавшись вблизи этого «обманчивого творения из камня», никогда не оставался прежним [15, P. 165]. В задуманном предисловии к роману автор резюмирует свое наблюдение: «Кем бы мы ни были – мы обращаемся к самой сути того огромного вопроса, который вырастает у нас за плечами, когда мы оказываемся в радиусе его действия» [15, P. 166]. Суть этого вопроса – устройство мира вокруг и загадочного мира внутри человеческого существа.

У знаменитого каменного собора Солсбери – храма Пречистой Девы Марии непростая история создания. Основание массивного сооружения высотой 56 м. было заложено в 1220 году, а строительство великолепного архитектурного объекта завершено через сорок лет. В 1334 году был надстроен 123-метровый шпиль, который стал самым высоким в Соединенном Королевстве. Особенностью собора является и то, что он сохранился как образец ранней английской готики несмотря на многочисленные последующие переделки разных лет: западный фронтон был завершен к 1265 году, а клуатр и дом капитула пристроен в 1280 г. В XVII в. знаменитый английский архитектор Кристофер Ренн вносил в собор некоторые из-

менения, а последние же – сделал большой приверженец готики зодчий Джеймс Уайетт. Собор славится и бесценной историко-культурной достопримечательностью: в нем бережно хранится один из четырех экземпляров Великой хартии вольностей 1215 года [12; 16, P. 422].

Голдинг, поселившийся в Солсбери (Salisbery) и проживший там до последних дней своей жизни, был удивлен тем, что храм Пречистой Девы Марии – главная культурная достопримечательность этого небольшого южноанглийского городка и одна из важнейших культурных реалий Соединенного Королевства – не стал предметом изображения в литературе. Писателя поразило безумство замысла сооружения башни (древние строительные леса в ней сохранились до наших дней), ибо храм стоял на болоте и был лишен прочного фундамента. Глубина фундамента этого грандиозного сооружения лишь 5 метров, поскольку строители опасались сильно углубляться в болотистую почву речной поймы. По этой причине шло медленное отклонение шпиля, которое в наши дни составляет уже 75 сантиметров у вершины. Необычно и другое: по замечанию Голдинга, сделанному в одном из интервью, собор, построенный более восьми столетий тому назад, стоит и сегодня, а болото под ним «усохло, и сегодня грунт под фундаментом вполне надежен!» [7, С. 370].

В романе соблюден принцип архитектурной композиции, однако он синергетически соединен с философской антропологией, определяющей особенности храмового объекта: вертикаль / верх – образуют образы башни, шпиля, неба, духовной высоты. Башня синтезирует образы дома, пути, с образом корабля на суше. Соответственно низ соотнесен с семиозисом болотистой ямы, телесного низа, крыши ада.

Около храмовое пространство в романе имеет важные отличия от реального. Оно сопряжено с культурологически емким образом карнавала осуществлящим аксиологическую «акцентировку пространства» (М. Бахтин) и углубляющим коллизию художественного текста. В нем выделены антропологические аспекты синергии архитектурного и художественного текста: антропоморфизация собора («Собор стал моей плотью», – говорит Джослин). Отраженная в драматических переживаниях настоятеля «встреча и согласованность с Божественной энергией» стала «событием важного антропологического содержания» [14]. Для понимания синергической трансформации важен и взгляд настоятеля собора в глубины собственной, лишенной сострадания души. В романе обнажается проблема тоталитарности власти Джослина, одержимого благой идеей, но с опозданием осознающего ценность человеческой личности. Строительство храма как архитектурного объекта в конце романа художественно трансформируется в

главную для художественной антропологии проблему – строительство храма в душе.

Литература.

1. Аршинов, В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М., 1999. [Электронный ресурс] / В.И.Аршинов. – Режим доступа: philosophy.ru/iphras/library/arshinov/in-dex.html
2. Аршинов, В.И. Синергетика [Текст] / В.И.Аршинов // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т. 3. – М. : Мысль, 2010. – 692
3. Асланов, Л .А. Культура и власть. Философские заметки [Текст] Кн.1. / Л .А. Асланов. – М. : 2001 – 496 с.
4. Барт,. Р. От произведения к тексту [Текст] / Р.Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. ; сост. и общ. ред. Г. К. Косикова. – М., 1994. – 616 с.
5. Бахтин, М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа [Текст] / М. М. Бахтин //М.М.Бахтин Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 424 с.
6. Голдинг, У. "Шпиль" и другие повести [Текст] / У.Голдинг. – М., 1981. – 448 с.
7. Ивашева, В.В. Английские диалоги [Текст] / В.В. Ивашева. – М., 1971. – 552 с.
8. Князева, Е Н. Синергетический вызов культуре [Электронный ресурс] /Е.Н.Князева. – Режим доступа: spkurdyumov.narod.ru/SINVIZKUL.htm.
9. Князева, Е.Н. Основания синергетики [Текст] / Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов. – М., 2002. – 414 с.
10. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история [Текст] / Ю. М. Лотман. – М., 1996. – 464 с.
11. Лотман, Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста [Текст] / Ю. М. Лотман //Лотман, Ю.М Избр. статьи: в 3 т. – Т.1. – Таллинн, 1992. – 478 с.
12. Симонцев, А. Солсбери. Sept 18th 2012 [Электронный ресурс] /А. Симонцев. – Режим доступа: http://dkphoto.livejournal.com/285848.html.
13. Современный словарь иностранных слов [Текст]. – М. : Русский язык, 2001. – 742 с.
14. Хоружий, С.С. Что такое synergeia? [Электронный ресурс] /С.С.Хоружий. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=435.
15. Golding, W. A Moving Target [Text]. – L., 1982.
16. Treasures of Britain [Text]. – L., 1980. – 680 p.

Григорий Ланской

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

Обращение к политической историографии, как самостоятельному объекту изучения, представляется целесообразным и важным по нескольким причинам.

Первая из них заключается в том, что творчество историка, обращающегося к любой актуальной теме, всегда находится на стыке восприятия им прошлого и его связи с окружающей – современной – ему реальностью. Именно в связи с этим любой историографический источник оценивается, с одной стороны, с точки зрения принципа историзма, а, с другой стороны, с

© Г. Ланской

позиций тех условий, в которых этот источник будет восприниматься современниками исследователями. Вторая причина связана с тем, что в своем взаимодействии с обществом, как потребителем исторической информации, историк помимо нового или по новому интерпретированного фактического материала будет адресовать читателю элементы своего мировоззрения. По нашему убеждению, в условиях современной плюралистичности методологических вызовов артикуляция этих элементов и их трансляция массовому сознания может быть с полным основанием восприниматься как составная часть ремесла историка. Третья причина заключается в том, что в России в связи с долгим формированием и при этом конечной недоформированностью черт демократии в политической системе представители социально-гуманитарных наук и исторической науки в том числе либо искали способы участвовать в формировании государственной идеологии, либо принуждались к такой деятельности. Наконец, четвертая причина выражается в том, что междисциплинарность, являющаяся в нашем представлении наибольшим достижением в развитии знаний о прошлом, предполагает исследование историографических источников в широком контексте влияния на процесс создания научных трудов политических, экономических и духовно-психологических факторов. Эти факторы в индивидуальном и одновременно во взаимосвязанном качестве исследуются с точки зрения своего генезиса, содержания и воздействия на развитие человека и общества.

Обозначенные причины являются очевидным основанием для обращения к политической историографии. При этом естественно, что само понятие историографии рассматривается в широком понимании, в качестве истории исторической мысли и исторического знания, принадлежащего и создающим свои сочинения исследователям, и воспринимающим тексты этих сочинений читателям. Также важно учитывать, что политическая культура в большей или меньшей степени является частью творческого феномена историка, поскольку, как было отмечено выше, он передает своей читательской или слушательской аудитории не только сведения о фактах, событиях, явлениях, процессах, но и свою, обусловленную мировоззрением, интерпретацию всех этих объектов научного знания.

Первая проблема источниковедения политической историографии заключается, на наш взгляд, в определении предметной и сущностной специфики данного явления в системе формирования и передачи знаний о прошлом. На наш взгляд, это определение складывается из двух очевидных по смыслу компонентов. Первым из них является историография как осуществляемый в ходе целенаправленной деятельности человека процесс описания и одновременно с описанием интерпретации минувших или современных человеку событий, которые после их фиксации на бумаге или ином матери-

альном носителе становятся историей. Вторым компонентом является понятие политической деятельности как совокупности действий, направленных на достижение и сохранение власти в обществе. Если учитывать тот известный факт, что само общество, не говоря уже о его политических институтах, управляет входящими в него индивидами, то становится очевидным, что любое используемое обществом в качестве средства воздействия на сознание людей произведение исторической мысли становится частью политической историографии. Таким образом, под политической историографией понимается процесс и вместе с этим зафиксированный в источниках результат изложения исторической информации, адаптированный к использованию в целях практического и идеологического управления людьми.

Вторая проблема источниковедения произведений политической историографии связана с определением ее типологических свойств. Такое определение может быть выдвинуто с помощью двух общенаучных методов – компаративного и индуктивного. Применение компаративного метода позволяет провести семантическую черту между распространенными в сфере деятельности человека типами историографического творчества. Первым из этих типов, дающим основание для так называемого узкого понимания историографии, является научный тип историографического творчества. Его целью является выявление с помощью практически и экспертно признанных методов объективной исторической реальности. Оно требует от историка постоянного углубления в прошлое, детализации знаний, движения от собственного мировоззрения не столько к читателю, сколько к источнику. Вторым типом является публицистический тип историографического творчества. Он, также опираясь на выявляемые свидетельства о прошлом, ориентирован на максимально широкую популяризацию исторического знания. Следуя данному типу описания и интерпретации прошлого, автор создаваемого историографического источника адресует свои представления и убеждения не столько к восприятию новых источников и возможной верификации своих знаний, сколько к приспособленному для трансформации общественному сознанию. Поскольку одной из сфер такой трансформации является политическое сознание, политическая историография становится важной, а в условиях авторитарной и тем более тоталитарной политической системы основной частью публицистической историографии.

Третьей источниковедческой проблемой в изучении политической историографии является реконструкция условий, в которых возникает данный тип историографического творчества. Решая данную проблему, представляется необходимым признать, что взаимодействие со структурами политической властью традиционно, исторически является притягательным для представителей творческой интеллигенции. Оно начало формироваться еще в то

время, когда слой интеллигенции в его сплоченном, социально-профессиональном смысле еще не сложился, а из общественной среды выделялись отдельные историки – историографы. Применительно к российскому опыту исторического развития можно привести примеры еще из так называемого донаучного периода, когда – например, в середине XVI века – описание событий и явлений прошлого выдвигалось в качестве аргумента обоснованности и необходимости развития централизованного и обеспеченного разумной волей правителя государства. Затем после относительно самостоятельного от влияния политической идеологии государства периода второй половины XVIII – начала XX века сложился устойчивый комплекс тем и проблем истории, решение которых вне рамок политически адаптированной историографии было невозможным. Именно поэтому, не вдаваясь в дискуссию о профессионализме одного из первых советских историков М.Н. Покровского, важно подчеркнуть, что его тезис об историческом знании, как «кривом зеркале» политической реальности, имел прямое отношение не только к его творчеству, но и к творчеству большинства ученых сталинской эпохи. Думается, что для внедрявшихся после принятия постановления «О преподавании гражданской истории в школе» в массовое сознание убеждений о достигнутом неотвратимом прогрессе исторической науки в СССР этот тезис был очевидным и, следовательно, нуждавшимся в уничтожающей критике раздражителем.

Четвертая проблема источниковедения политической историографии заключается в определении научно обоснованного восприятия произведений, относящихся к данному типу историографического творчества историографического творчества. На наш взгляд, она имеет особенное методическое значение для изучения советской и постсоветской историографии российской истории нового и новейшего времени, а также для анализа и интерпретации зарубежной историографии истории России, создававшейся в период XX – начала XXI века. Решение данной проблемы состоит из двух взаимосвязанных этапов. Первый этап связан с выявлением в том числе на основе смежных источников цели создания анализируемого историографического источника. Она, очевидно, включает в себя складывавшийся запрос общества и социальных институтов – прежде всего, государства – на историческую информацию и реагирование исследователя, выявляющего и представляющего эту информацию, на этот запрос. Второй этап предполагает изучение аргументации и стилистических средств, выбираемых автором исторического сочинения для изложения и интерпретации проанализированных им фактов, процессов и явлений. Эти объекты изучения способны указать на тот механизм, с помощью которого источники политической историографии могли найти и, как правило, находили путь к общественному сознанию. На третьем

этапе изучается реакция на созданные в жанре политической историографии произведения, выдвигающаяся как в элитарной (с культурно-цивилизационной точки зрения) среде профессионального сообщества, так и в нередко управляемой массовой читательской среде. Прохождение данного этапа источниковедческого изучения политической историографии позволит учесть такое генетически предопределенное свойство ее произведений, как относительность познавательной ценности по сравнению с многими памятниками научной исторической мысли.

Игорь Ланцев

ОТ КЛАССИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ К НЕКЛАССИЧЕСКОМУ

В начале XX века С.И. Гессен сформулировал концептуальное положение об университетах: «Университет есть преподавание через производимое на глазах учащихся исследование... Единство исследования и преподавания означает, что наука в университетском преподавании всегда рассматривается как еще не совсем разрешенная проблема, как нечто находящееся в процессе исследования, тогда как школа учит готовыми и законченными познаниями» [2, С. 71].

Занимаясь выработкой научных стратегий и подготовкой ученых кадров, Классический Университет утверждал научное мировоззрение как определенную программу развития человека и человечества в качестве базы социокультурной реальности. Мировоззренческая подготовка студентов преимущественно сводилась к приобщению обучаемых к научной картине мира, к культивированию универсальных общих физических представлений, предпосылок или допущений, принимаемых за основу при генезисе фундаментальных научных теорий. Теоретическое научное знание играло роль универсального объяснительного принципа при понимании и интерпретации природных и социальных явлений. Для образования это означало прежде всего ориентацию в построении учебных предметов по принципу (логике) научности и позволяло путем восхождения от простого к сложному осуществлять интеграцию научных знаний в единый образ мира.

Классический Университет либо сам выступал творческой лабораторией сообщества, либо делал это опосредованно – через подготовленные им кадры. Классическое миропонимание, которое культивировалось в процессе образования, составляет фундамент современной техногенной

© И. Ланцев

цивилизации, в которой практическая польза, выгода от конкретного применения научных достижений в технике и технологии взяты за критерий ценности научных знаний. Кроме того, господствующим стало представление, что все проблемы, возникающие в результате научно-технического прогресса, можно решить рациональным способом. Университет гарантировал выпускнику приобретение «истинных» научных знаний, что означало действительное ментальное преображение индивида. Во многом благодаря активности Университета, были подготовлены духовные и материальные основания того, что вскоре назовут революцией в естествознании.

Современная цивилизация столкнулась с рядом глобальных проблем. Кризис человека, культуры и образования составляет основное содержание эпохи, в которую вступило человечество. «Мы переживаем не кризис, волнующий слабые души, а величайший перелом мысли человечества, совершающийся лишь раз в тысячелетия. Стоя на этом переломе, охватывая взором раскрывающееся будущее, мы должны быть счастливы, что нам суждено это пережить и в создании такого будущего участвовать» [см.1].

Классический рационализм, господствующий в науке, формирует представления об абсолютной адекватности нашего познания познаваемой действительности. Этот стереотип мышления основан на успехах классической («ньютоновско-картезианской») парадигмы. Неклассическая наука показала, что познание не отражает действительность абсолютно, как это понималось ранее, что и стало причиной кризиса рационалистического мировоззрения сначала в философии, затем в науке в целом и в социокультурной сфере.

Современная наука, стремящаяся к объяснению сложного окружающего мира наличием элементов на более глубоком структурном уровне, в результате разобщена глобальной дифференциацией и диверсификацией научного знания, что ведет к новым способам межпредметного синтеза и системному подходу, к новым научным стратегиям, и, в конечном итоге, к смене научной рациональности. Новую парадигму научности начинают формировать не только естественные дисциплины (прежде всего биология и физика), но и гуманитарные науки, практическая и инженерная рациональности.

Современные университеты оказались не в состоянии активно действовать на всех направлениях фундаментальных научных изысканий, и даже часто не успевают двигаться по их следам. Из производящего знание творческого центра Университет постепенно превращается в институт подготовки квалифицированных потребителей результатов творчества других, запоздалого усвоения редуцированных продуктов чьего-то мышления и

деятельности. Парадигма «научного исследования» сменяется парадигмой «усвоения продуктов научного исследования», что стало все более определять содержание классического образования и привело к несовпадению его целей и результатов. Система образования, ориентированная главным образом на запоминание, воспроизведение, ведет к снижению качества фундаментальной общеобразовательной подготовки специалистов, утрате актуальности знаний, к которым приобщается подрастающее поколение. В результате из сакрального и преображающего культуру и общество института Университет неминуемо превратился в относительно привилегированное учебное заведение.

По своей сути системный кризис цивилизации прежде всего антропологический, экзистенциальный кризис самоидентичности человека как духовного существа. Поэтому необходим радикальный поворот в мировоззрении, в самом духовном ядре современного человека. Новый этап антропогенеза должен привести к большему укоренению нравственных начал в жизни людей и требует глобализации и экологизации мировоззрения.

Ростки новой цивилизации должны зарождаться и пестоваться в университетах. В этом их историческая миссия. Университеты призваны оставаться эталонными центрами знания, составляющими основу общественной культуры. Идея университета в философском аспекте — это идея развивающегося человека-творца. Предстоит научить будущих специалистов, вне зависимости от их профиля, смотреть на свою специальность с общечеловеческой точки зрения, в частности, с позиции взаимоотношения общества и природы.

Обучающийся должен иметь право выбора: либо остаться в рамках классических стереотипов мышления, либо снять ограничения господствующей парадигмы и выйти за ее пределы, овладев новым мышлением. В неклассической рациональности в понимание онтологических оснований науки вводится человек не только как субъект познания, но и как высшая ценность всего смысла познавательной деятельности. Расчленение на субъект и объект познания, на внешний и внутренний мир становится неприемлемым. Для полного понимания любого предмета или процесса необходимы несовместимые, но взаимодополняющие точки зрения (обобщенный принцип дополнительности). Принцип дополнительности снимает дуализм рационального и иррационального, практического и теоретического разума, естественного закона ("звездное небо над головой") и моральных принципов ("моральный закон во мне").

Университеты должны несколько опережать социо-культурное развитие и в деле модернизации образования, что позволяет им стать гла в-

ным фактором устойчивого развития всей системы образования. В основе опережающего образования лежат навыки постановки и осмысления философских проблем: развития как единого закономерного мирового процесса, сущности человека, его места в мире, перспектив и смысла его существования. Опираясь на духовный опыт прошедших эпох и цивилизаций, конкретно и творчески сопрягая традиции культуры и технологические новации, выпускник университета должен уметь реально оценивать перспективы будущей цивилизации, вырабатывать стратегии выживания человечества, что реально позволит избегать рецидивов нового технократизма и будет в полной мере соответствовать постиндустриальным приоритетам развития.

Современная наука вплотную подошла к решению таких фундаментальных проблем мироздания, разработка которых требует глубокого философского осмысления, поэтому философия становится полноправной участницей процесса научного исследования, и значение такого подхода все более возрастет. По словам Ф. Энгельса, «Какую бы позу не принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия. Вопрос лишь в том, желают ли они [...] руководствоваться такой формой теоретического мышления, которая основывается на знакомстве с историей мышления и ее достижениями» [3, С. 176].

Для того, чтобы индивид выработал в себе новую способность к социокультурному проектированию и конструированию, необходимо создать соответствующие практики и механизмы, местом культивирования которых и должен стать Неклассический Университет.

Доминирующим типом неклассического мышления провозглашается системное, целостное мышление. Неклассическая рациональность рассматривает научную проблему как системообразующий компонент. «Мы все больше специализируемся не по наукам, а по проблемам. Это позволяет, с одной стороны, чрезвычайно углубиться в изучаемое явление, а с другой – расширять охват его со всех точек зрения» [2] .

Увеличение разнообразия научных стратегий расширяет и поле мировоззренческих оснований современной науки. Поскольку техника и научное знание существенно влияют на природу и человека, преобразующую деятельность человека и саму природу начинают понимать иначе. Законы природы обусловлены исторически и культурно, а человеческое действие есть орган эволюции природы. Природа является не только условием человеческой деятельности и прогресса, но и их целью. Она отвечает человеку, ассимилирует его усилия и активность. Человек становится ответственным за гармонию во внешней природе так же, как он

ответственен за гармоничную жизнедеятельность собственного органи з-ма.

Гармонично развитый человек совмещает в себе рациональные и и р-рациональные компоненты, лево- и правополушарное мышление, потому способен расширять горизонт сознания и формировать более адекватные представления о действительности и ее отдельных компонентах. Новый образ мира человека формируется через просвещение, воспитание и образ о-вание. И в этом деле необходимо гармоничное воздействи е на человека всех составляющих частей духовной культуры: науки и религии, философии и и с-кусства. Культурологический подход к образованию подразумевает нар я-ду с интеграцией знаний в единую картину мира создать условия для д у-ховно-нравственного становления личности на основе традиций мировой и национальных духовных культур.

Литература

1. Вернадский, В. И. Научная жизнь как планетарное явление [Электронный ресурс] / В. И. Вернадский. – Режим доступа: http://vernadsky.lib.ru.
2. Гессен, С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию [Текст] /С. И. Гессен ; отв. ред. и сост. П. В. Алексеев . – М. : Школа, Пресс, 1995. – 310 с.
3. Энгельс, Ф. Диалектика природы [Текст] / Ф. Энгельс. – Ленинград, 1952. – 328 с.

Светлана Левикова

ИСТОРИЯ КАК ИСКУССТВО ПАМЯТИ (философский аспект)

Физиологи утверждают, что абсолютно все, что происходит с человеком, даже то, на чем он не фиксирует свое внимание, и что, казалось бы, остается для него незамеченным, фиксируется в его памяти и хранится в ней всю его жизнь. Не зря же бывает, что вдруг всплывает из памяти то, что с человеком было очень давно, что он и помнить -то уже не должен был, и он с удивлением обнаруживает, что место, куда он приехал как будто бы в первый раз, он откуда -то знает, а там за поворотом, действительно, открывается вид на старинную церковь… И лишь последующие расспросы родственников снимают завесу таинственности: он был в этом месте в далеком детстве, но никто и не предполагал, что он мог что-либо помнить об этом.

Проблема памяти с давних пор занимала мы слителей. Что содержит память? Только ли то, что происходило с конкретным человеком, или она

© С. Левикова

включает в себя и некое иное, врожденное знание? Не будучи в состоянии разрешить эту проблему, Платон подошел к ней с мифологических позиций, представив все так, что души еще до вселения в людей наблюдали за миром эйдосов и обогащались знанием. Затем, попадая в тела людей, как в темницы, они как бы забыли все. Однако в действительности знание сохранялось в них, благодаря чему впоследствии с помощью органов чувств они восстанавливали их. Отсюда, по Платону, «"познавать" означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это "припоминанием" – говорил он, – мы бы, пожалуй, употребили правильное слово » [1].

Тема знания как припоминания, то есть работы памяти, поднимается Платоном во многих дошедших до нас его Диалогах. Так, в «Федре» он отмечает, что «припоминать то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное ими раньше […]». Люди «всякий раз, как увидят что-нибудь, подобное тому, что было там, бывают поражены и уже не владеют собой, а что это за состояние, они не знают, потому что недостаточно в нем разбираются » [2].

Верность своего учения о знании как припоминании Платон доказывает на примере разговора Сократа с неким юношей. Молодой человек не имел никакого образования и никогда не изучал математику. Но благодаря умело поставленным Сократом вопросам, юноша самостоятельно сформулировал теорему Пифагора. Это позволило Платону сделать вывод, что душа молодого человека раньше, в царстве идей, встречалась с идеальным отношением сторон треугольника, которое выражалось теоремой Пифагора. А потому «научить» в этом случае означало принудить душу к припоминанию [3].

Платону часто приписывают представление о памяти, как о «восковой дощечке», поскольку именно из его «Диалогов» мы узнаем о ней. Однако, в действительности, эта метафора принадлежит Сократу, а Платон лишь рассказывал о ней и в определенном смысле разделял это представление. Так, в диалоге «Теэтет» [4] он следующим образом передал идею Сократа: «Вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка: у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного – из более чистого воска, у другого – из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру […]. Это дар матери Муз, Мнемосины, и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делаем в нем оттиск того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки

перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем » [4; 191d].

Друг и ученик Платона – Аристотель – пошел дальше и увязал память с ощущениями, определив ее как «приобретенное свойство или состояние ощущения по прошествии времени» [5]. При этом он отмечал: «Нельзя помнить будущего, ибо оно предмет мнения и предвидения […]; нет памяти и о настоящем, ибо оно постигается ощущением – мы ведь не познаем ощущением ни будущего, ни прошлого, но только настоящее. Память же есть память о прошлом. Никто не сказал бы, что помнит настоящее, когда оно налицо, как, например, вот это белое, когда я его вижу; или что он помнит умозримое, когда ему случится созерцать и мыслить, но он скажет, что первое он только ощущает, а второе – только познает. Когда же, не совершая никакого действия, он будет обладать знанием и ощущением, вот тогда он будет помнить […], что одно выучил или видел мысленным взором, а другое – слышал или видел, или т.п. Ибо всякий раз, когда он действительно вспоминает, он как бы говорит в душе, что раньше уже слышал, ощущал или мыслил об этом. Поэтому память не есть ни ощущение, ни постижение, но – приобретенное свойство или состояние чего-то из них по прошествии времени. О настоящем же в момент нельзя помнить, как уже было сказано, но настоящее постигается ощущением, будущее – предвидением, а прошедшее – памятью. Значит, любая память – вместе со временем. И значит, помнят только те животные, у которых есть ощущение времени, причем помнят тем же, чем и ощущают» [5, С. 161].

Эта мысль Аристотеля о связи памяти со временем была развита на рубеже впоследствии Ф. Бэконом, который сначала увязал, а затем обосновал связь памяти и исторической науки, осуществляющуюся посредством времени. Однако в Новое времени проблема разума «затмила» проблему памяти, которую стали рассматривать лишь как «склад» или «библиотеку» впечатлений, которые человек накапливал в течение жизни. Такое восприятие памяти позволило утверждать, что в ней, как в «библиотеке», хозяйничает активное сознание, «выбирающее» нужные воспоминания. Примечательно, что подобных взглядов придерживались как представители рационализма (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц) и эмпиризма (Т. Гоббс, Дж. Локк), так и философы Просвещения (К. Гельвеций, Д. Дидро, Э.Б. де Кондильяк, Ж.-Ж. Руссо и др.); разделял их и Д. Юм.

Интересно, что Г.В.Ф. Гегель фактически реанимировав идеи Платона и Аристотеля, синтезировал их в представление о том, что память человека

является диалектическим единством памяти индивида и «отчужденной» от него памяти объективного духа, представляя собой трансцендентно-имманентный феномен [6].

Этот обзор можно было бы продолжить и коснуться представлений о памяти Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, М. Мерло-Понти, П. Рикёра, М. Фуко, К. Ясперса и многих других. Можно было бы обратиться к отечественным философам и вспомнить идеи П.Я. Чаадаева о существовании «глубинной памяти народа», то есть, фактически о социальной памяти; идеи Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина, В.Н. Муравьева, В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка о памяти как о неотъемлемом и важнейшем элементе духовной жизни человека и общества, основной функцией которого является обеспечение целостности индивидуальности (душевной жизни) и социальности (духовной жизни). Также можно было бы коснуться концепции ученика Бергсона Мориса Хальбвакса, который в книге «Коллективная память» [7] впервые показал социальный компонент памяти; обратиться к идеям Яна Ассмана [8], предложившего теорию культурной памяти; рассмотреть взгляды французского историка Пьера Нора, согласно которым в современных условиях происходит «акселерации истории», заключающаяся в том, что настоящее мгновенно становится частью прошлого, а далекое прошлое бесследно исчезает, в силу чего Нора различает «память» социализованную, ненарушенную, представленную в так называемых примитивных и архаических обществах и «историю», с помощью которой забывчивое современное общество организует прошлое. Однако обратиться к концепциям памяти меня заставило не желание просто перебрать их и не только показать, что они есть, но и отметить их разнообразие, позволяющее лучше разобраться в самом феномене человеческой памяти. Обратиться к ним меня заставило желание показать, как история, которая во многом базируется на памяти, может во творить ся именно искусством обращения с памятью.

Согласно Марку Блоку, история является наукой, создаваемой по следам [9]. Следы, по которым работает историк, – это по большей мере письменные свидетельства различных уже свершившихся событий, занесенные в архивы. Они могут превратиться в «оттиски» на «восковых дощечках» наших душ. Однако поскольку «следов» одного и того же события, как правило, оказывается очень много, к тому же они очень часто противоречат друг другу, то встает проблема выбора тех или иных следов для «написания» истории, а также комбинирования их в нашей памяти, приводящего к забвению или стиранию одних следов и припоминанию других.

Согласно уже упоминавшемуся Пьеру Нору, память представляет собой лично пережитый эволюционирующий опыт, подверженный диалектике вспоминания и забывания, и существующий в настоящем, в то время как история всегда оказывается проблематичной и неполной реконструкцией того, что уже «кануло в Лету» [10; 7]. И здесь трудно не согласиться с Э. Гуссерлем в том, что память является одним из модусов человеческого сознания, конституирующем смысл и действительность бытия мира. При этом необходимым условием этого конструирования является «внутреннее сознание времени» [11]. Проблема лишь в том, что у различных историков это сознание различно, вследствие чего и отбор «следов» ими совершается по-разному. Именно это и вынудило в свое время Франсуа-Мари Аруэ Вольтера воскликнуть: «История – это ложь, с которой все согласны» [12, С. 135].

Но что есть ложь в случае с историей? Это во многом результат искусства памяти, которая либо не осознанно, либо сознательно «припоминает» одно и «забывает» другое. В результате история, по меткому замечанию Александра Дюма (отца), начинает уподобляться гвоздю, на который возможно повесить все, что угодно. И самое замечательное, что для этого вовсе не приходится прибегать к обману. Ведь еще античные софисты показали, как выбирая из множества вещей лишь подобные и замалчивая о существовании иных, можно доказать, что вообще все вещи подобны. Таким образом, оказывается, что такое искусство памяти рождает историю «на заказ». Ведь недаром же Сара Бернар как-то заметила, что легенда всегда берет верх над историей.

Парадокс «писанной, выборочной» истории состоит еще в том, что часто в ней акцентируются и гипертрофируются незначительные моменты, а значительные сознательно замалчиваются. Как справедливо отметила японская поэтесса и писательница X века Мурасаки Сикибу: «Как все-таки странно, что мелочи вдруг приходят на память, а то, что волновало когда-то, с годами забывается» [13, С. 28].

Но есть ли средство от подобного искусства памяти, превращающего историю в подобие легенды, мифа? И как сделать так, чтобы память воспроизводила не только угодное, но и реально значимое, но игнорируемое? И здесь на память приходят два близких по сути высказывания. Одно из них принадлежит В.И. Ленину, отмечавшему: «Нас помнят, пока мы мешаем другим» [14], другое – Жану де Лабрюйеру: «Стараться забыть кого-то – значит, все время о нем помнить» [15]. Это поможет, если не придерживаться утверждения Эриха Марии Ремарка: «Воспоминания – вот из-за чего мы стареем. Секрет вечной юности – в умении забывать».

Литература.
1. Платон. Федон [Текст] / Платон //Платон. Собр.соч. в 4-х томах. – М. :Мысль, 1993. – Т.2.
2. Платон. Федр [Текст] / Платон //Платон. Собр.соч. в 4-х томах. – М. :Мысль, 1990. – Т.1.
3. Платон. Менон [Текст] / Платон //Платон. Собр.соч. в 4-х томах. – М. :Мысль, 1990. – Т.1.
4. Платон. Теэтет [Текст] / Платон//Платон. Собр.соч. в 4-х томах. – М. :Мысль, 1993. – Т.2.
5. Аристотель. О памяти и припоминании [Текст] / Аристотель //Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 158–173.
6. Гегель, Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2-х тт. [Текст] / Г.В.Ф.Гегель. – М., 1970-1971. – Т. 1. – С. 55.
7. Halbwachs, M. The Collective Memory [Text] / M.Halbwachs. – N.Y. : Harper & Row Colophon Books, 1980 [1950].
8. Ассман, Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и полит ическая идентичность в высоких культурах древности [Текст] / Я.Ассман ; пер. с нем. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004.
9. Блок М. Апология истории [Электронный ресурс] / М.Блок/ – Режим доступа: http://www.modernlib.ru/books/blok_mark/apologiya_istorii/read/.
10. Nora, P. Between Memory and History: Les Lieux de Memoire [Text] / P. Nora // Representations. – 1989. – № 26.
11. Гуссерль, Э. Феноменол огия внутреннего сознания времени [Текст] / Э.Гуссерль. – М. : РИГ «ЛОГОС», 1994.
12. Вольтер. Избр. произведения [Текст] / Вольтер. – М., 1947.
13. Мурасаки Сикибу. Дневник Мурасаки Сикибу [Текст] / Мурасаки Сикибу. – СПб. : Гиперион, 1997.
14. Статусы и цитаты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://statusy-citaty.ru/aforizmy/raznye-aforizmy/nas-pomnyat-poka-my-meshaem-drugim.html.
15. Афоризмы. Золотой фонд мудрости [Электронный ресурс] / Состав. О.Еремишин. – М. : Просвещение; 2006. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/aphorism/1083/%D0%96%D-0%B0%D0%BD.

Анна Ложкина[1]

ФЕНОМЕН КУЛЬТОВЫХ КАМНЕЙ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Почитание камней занимает важное место в традиционной русской культуре, а корнями уходит в глубокую древность.

Существование поверий и пред ставлений, связанных с культовыми камнями, отмечается у разных этносов, как близких к славянскому расс елению, так и находящихся в территориальном и этническом отдалении. Кроме того, невозможно точно определить начало почитания камней на той или иной территории. Как предполагает М.В. Шорин, культ камней на различных территориях возникал не единовременно. В ряде регионов, где известны лишь средневековые памятники, он не мог зародиться ранее времени их освоения [5]. Почитание и проведение ритуальных магических

[1] Научный руководитель д.филос н., проф. А.Г.Некита

© А. Ложкина

действий с камнями отмечается ещё в мифологическом сознании первобытного человека. Так Д. Фрейзёр пишет о том, что «в соответствии с принципами гомеопатической магии считалось, что и неодушевленные предметы могут оказывать на окружающее как благотворное, так и вредное воздействие». «Считается, что в камнях пребывает магическая сила. Не только по причине их большого веса и прочности. Магические свойства приписываются отдельным камням в зависимости от их особой, специфической формы и окраски» [4].

Основываясь на том, что «собственно сказочная семантика может быть интерпретирована только исходя из мифологических истоков» [3], ряд исследователей отмечают отражение представлений о культовых камнях в русской народной сказке. Так В.В. Виноградов проводит параллель между камнями-следовиками и сказкой «Сестрица Алёнушка, братец Иванушка» из сборника А.Н. Афанасьева, в сюжете которой вода из «копытца» наделяется волшебными свойствами [1]. Кроме народной сказки представления о культовых камнях находят своё отражение в фольклоре – легендах и поверьях местных жителей. Эти предания интересны как сами по себе, так и помогают исследователям понять смысл обрядов, установить связь с мифологическим мировоззрением и расширить свои представления о верованиях. В фольклорных текстах можно встретить две ипостаси камня как объекта мифологического обобщения. Первая – это небольшие камни, с которыми совершаются какие-либо символические манипуляции, вторая же ипостась – это статичный камень, массивный валун, имеющий свою легенду, историю почитания, которому могут приписываться определённые свойства.

Важным аспектом в изучении феномена культовых камней, по нашему мнению, является определение понятия. Здесь мы присоединяемся к мнению В.В. Виноградова и Д.В. Громова и считаем необходимым конкретизировать термин. «Есть много камней, которые расцениваются окрестными жителями как особенные, но никаких ритуальных практик в отношении них не осуществляется, то есть, они не пользуются почитанием как таковым и, тем более, не являются объектами культа» [2]. Такие, исключительно выделяющиеся в ландшафте, но не почитаемые камни мы не берём во внимание при исследовании. Основываясь на имеющихся археологических данных, можно сказать, что культовые камни относятся к наименее изученной группе памятников. Исследование затрудняется, поскольку информация о расположении многих камней утеряна, часть из них утрачена. Кроме того деревни вымирают, становится всё меньше тех, кто мог бы помнить о почитаемых камнях, и о легендах, связанных с их почитанием.

Тем не менее, на территории Приильменья по архивным данным на сег одняшний день известны порядка 80 интересующих нас памятников.

Существуют различные классификации культовых камней. М.В. Шорин выделял их по характеру преобразований [5].

Одна из самых распространённых категорий – камни-следовики. Частым явлением на почитаемых камнях является наличие углублений естественного происхождения, то есть образовались в результате геологич еского выветривания породы. Ввиду некоторого сходства, население и нтерпретирует их как следы животных или человека. Кроме того, можно увидеть и антропоморфные знаки искусственного происхождения пре дставляют собой углубленные изображения отпечатка человеческой стопы или кисти руки. Часто воде, скопившейся в таких следках, приписывались волшебные или целебные свойства. А с образованием следов связывалась целая легенда. Пример: в Старорусском районе, в деревне Речные Котцы, есть камень с изображением двух следов. Один из них маленький, другой крупнее. Среди местных жителей существует поверье, припи сывающее эти следы Праскеве и чёрту, за которой он гнался. Камень почитают как свят ыню. Это подтверждается тем, что он обнесён церковной оградкой и к нему ходят по большим церковным праздникам. Старожилы рассказывают, что в прежние времена вокруг камня даж е совершались крестные ходы.

Камни с выемками представляют собой те камни, на которых встречаются разнообразные по форме искусственные углубления цилин дрические, полусферические, прямоугольные в плане. Пример: на камне у деревни Федорково выработана выемка неправильной формы, а на камне у деревни Подол цилиндрическая выемка.

Камни с изображением крестов или других знаков. Пример, на камне у деревни Данилово выбит шестиконечный крест и изображение левой кисти. Вблизи деревни Святогорша Старорусского района е сть камень с изображением храма.

Камни без следов обработки. Пример: культовый камень у деревни Борки, названный местными жителями «Крестовый» никаких следов о бработки не имеет. Воду из естественного углубления камня брали для л ечебных целей.

Сравнение почитаемых камней Новгородской области по внешним параметрам с подобными памятниками других регионов приводит нас к тому, что их набор един. Разница лишь в большей или меньшей их пре дставленности.

Кроме всего прочего, археологические данные могут дать некот орый материал, касающийся обрядов и культовых действий, связанных с почитанием камней. «Археологами исследовался камень у деревни Дан и-

лово, получивший в народе название "Гробовой". У его основания были вскрыты скопление перегоревших камней и яма с зольным заполнением, в которой найдены фрагменты керамики, датируемой XVI веком» [5]. На основе этих данных можно сделать вывод о том, что почитание камня было связано с разведением ритуальных костров.

Раскрытие смысла подобных обрядов возможно лишь при анализе фольклорных и этнографических. Они позволяют нам охарактеризовать народные религиозные представления, как эпохи христианства, так и ранее существовавшего язычества. С началом почитания тех или иных камней связывались легенды, содержание которых даже в отдалённых районах было схожим. Они рассказывают о чудесном появлении камней и углублений на них. Часто следы на камнях оставляли персонажи христианской мифологии, что связано с бытованием так называемого «народного» христианства, иным пониманием христианских сюжетов в народной среде. Почитаемые камни наделялись чудодейственными свойствами, магической силой наделялась и вода из углублений. О камне с чашеобразной выемкой у деревни Линье легенда рассказывает следующее: «В древности несколько слепых-нищих, переходивших из селения в селение за милостыней, в лесу заблудились и должны были ночевать. Проснувшись рано поутру, не знали они, что делать, дороги нет, селений нет, и они начали молиться Богу и угоднику его Николаю Чудотворцу. Тогда один из них напал на камень этот, и на нем ощупав воду, умылся ею и вдруг прозрел. За ним то же сделали и другие и прозрели [...]» [5].

В статье В. Виноградова и Д.В. Громова «Представления о камнях-валунах в традиционной культуре русских» мы находим развёрнутую классификацию культовых камней по типу отражения данного феномена в фольклоре [2]. Рассматривать этот обширный пласт материала стоит с точки зрения мифологического анализа. Авторами перечисляется ряд наиболее общих «мифологических» свойств камней: они долговечны, выступают как маркеры нечеловеческой силы, как маркеры перехода. Соответственно, эти мифологические свойства влекут за собой определенный набор сюжетов, который мы имеем возможность встретить на далёких друг от друга территориях.

Зачастую почитание того или иного камня связывается с языческими культами, в частности камень сопоставляется со скотьим богом Велесом, дарующим плодородие и богатство. Однако подтвердить или опровергнуть данные представления оказывается сложно. В отдельных случаях почитание началось значительно позже, в эпоху средневековья, в других случаях оно перерастало от языческих времён до современности, обрастая свойственными для того времени мифологическими и религиозными представлениям. Учитывая тот факт, что почитание культовых камней сохраняется до настоящего време-

ни, кроме того, возникают новые почитаемые камни, без сомнения можно сделать вывод о прочности данного феномена в культуре и о его воспроизводстве. Исследователи выделяют различные механизмы воспроизводства народных представлений о камнях, но не одни из них не являются исчерпывающими, объясняющими существование феномена на протяжении тысячелетий вплоть до нашего времени. Таким образом, мы приходим к необходимости всестороннего подхода при исследовании данного явления. Изучение культовых камней, а также этнографического, фольклорного материала играет немаловажную роль в исследовании генезиса религиозного культа в русской культуре, позволяет проследить его в контексте исторических и политических изменений.

Литература.

1. Виноградов, В.В. Вода из копытца [Электронный ресурс] / В.В. Виноградов. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/vinogr/misl8_17.html.
2. Виноградов, В.В. Представления о камнях-валунах в традиционной культуре русских [Электронный ресурс] / В.В. Виноградов, Д.В. Громов. – Режим доступа: http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2006/2006_6_Vinogradov,%20Gromov.pdf.
3. Мелетинский, Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора [Электронный ресурс] / Е.М. Мелетинский. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky4.htm.
4. Фрейзер, Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии [Электронный ресурс] / Д. Фрейзер. – Режим доступа: http://www.modernlib.ru/books/frezer_dzheyms_dzhordzh/zolotaya_vetv/read.
5. Шорин, М.В. Культовые камни Приильменья [Электронный ресурс] / М.В. Шорин. – Режим доступа: http://www.countrysite.spb.ru/Library/Shorin.htm.

Наталия Лукьянова

О ГЛОБАЛИЗАЦИИ СЕМИОТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ И ЭТИКЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В СЕТЕВОМ ОБЩЕСТВЕ

Небывалая плотность сети коммуникаций, беспрецедентная скорость современных коммуникационных средств создают условия для возникновения новых стилей коммуникативности. Например, SMS-собщения, интернет-чаты, электронная почта и пр.

По утверждению М. МакЛюэна, в электронный век наружу выводится «нервная система», поглощающая пространство и время. Этой *«нервной системой»*, с нашей точки зрения, являются семиотические процессы, чутко реагирующие на достижения научно-технического прогресса, поскольку

© Н. Лукьянова

они являются неотъемлемым компонентом процессов коммуникации, протекающих в социокультурных системах .

Вышеизложенное позволяет говорить следующее: в социокульту р-ной системе современности нарушены гармоничные условия функцион и-рования семиотических процессов, что обусловлено беспрецедентной скоростью процессов коммуникационных. Указанное обстоятельство п о-рождает предпосылки для социокультурных изменений.

Нужно отметить, что под информационными технологиями мы п о-нимаем не только техническую составляющую «информационного взр ы-ва», но и методы, средства, приемы, связанные с распространением и н-формации, а также их влияние на разрушение старых ценностей и форм и-рование новых норм поведения человека в культуре и т.д.

Например, в 90-е гг. было модным смотреть «Чужие фотографии» (А. Шульгина), коллажи И. Пиганова: мы приобщались к пространству м и-ровых коммуникаций. И речь шла не только о возможности новых комп ь-ютерных технологий, а об открытии глобальности знаковых систем. Обр а-тим внимание, что еще до широкого распространения Интернета худо ж-ники увлекались идеей прозрачности в своей среде. Например, они использовали средства коммуникационных технологий для реализации св о-ей творческой свободы, тем самым пользовались коммуникационной о т-крытостью как новой возможностью творческой свободы. Так, феминис т-ский дискурс применялся для разговоров о погоде, а знаки насилия для игры в классики. Еще Ж. Бодрийяр писал об опасности актуализации воо б-ражения как производительной силы [2, С. 148].

Обратим внимание, что характеристики сетевой культуры (бесконе ч-ная игра смыслами, принцип домино, реальности «третьего и четвертого вида») заглушают смыслы передаваемых сообщений. Бесконечными ан и-мированными баннерами стали кадры из фильма «В джазе только деву ш-ки», отрывки из телевизионного выступления Джорджа Буша, видеокадры с Усамой Бен Ладеном. В таком знаковом пространстве доминирует куль т «пустого» означающего, что как мы отмечали выше, создает иллюзию я с-ности происходящего. Соответственно в искусство, как проявление чел о-веческой деятельности, вовлекаются бесконечные звенья коммуникати в-ной цепи, что одновременно с неопределенными путями р аспространения информации вызывает одержимость такими мерами, как защита от гри п-па, насилия, компьютерных вирусов, иными слов ами, подобным образом рождаются новые мифологические монстры. Борьба со спамом как в И н-тернете, так и в социокультурной среде связа на с тем, что для потребителя аудиореклама в метро, рекламные щиты на шоссе, макулатура в (невирт у-альном) почтовом ящике становятся несанкционированным воздействием.

Но потребитель здесь бессилен, поскольку цепочки поставок направлены на пробуждение виртуальных потребностей многослойной действительности, многократно переживаемой собственной смерти.

Развитие коммуникационных технологий придает семиотическим процессам одновременно как глобальный, так и глокальный характер, что проявляется в следующем:

1) с одной стороны, информационное общество обретает невиданную ранее свободу, единство в многообразии, динамизм развития, но, с другой стороны, общество обретает уязвимость перед новыми разрушительными факторами и различными социальными отклонениями. Эти факторы получают в коммуникативном пространстве новые стимулы и возможности, и их проявления разнообразны: от стандартизации культурных ценностей до хакерства, от международного терроризма до распространения манипулятивных технологий и т. п.;

2) позитивным моментом глобализации становится воздействие новых информационно-коммуникативных технологий на сферы образования и состояния культуры, поскольку в значительной степени видоизменились условия для культурного обмена и межличностного общения. Мы получили новые потенциалы для постижения мира в режиме он-лайн и свободного участия в процессе культурогенеза, в котором границы его восприятия постоянно расширяются. Источник социального оптимизма мы видим в формировании новой этики коммуникаций, в этом – источник сохранения социокультурной идентичности;

3) в процессах формирования социокультурной идентичности глобализация культуры имеет как негативные, так и позитивные стороны. Негативными исследователи называют стандартизацию культурных ценностей, распространение манипулятивных технологий и множество других деструктивных факторов. К позитивным, как мы указывали ранее, относятся возможности культурного обмена, формирование единого информационного пространства;

4) в Глобальном коммуникационном пространстве иное качество жизни высвобождает огромное количество возможных ресурсов для социокультурного творчества. В результате, новые знаковые формы репрезентируются в различных формах инноваций и комбинаций. Специфика современной ситуации заключается в том, что выходя из дома, включая телевизор, выходя в Интернет, мы часто не знаем; в какой мир знаков попадем, поэтому мы вынуждены моментально ориентироваться в этом мире, опираясь на имеющиеся знания о значениях;

5) в силу вышесказанного, формирование индивидуального мировоззрения современного человека значительно тяжелее поддается цел е-

направленному воздействию, в том числе культурному со стороны соц иальных институтов и малых групп.

Проблема современных социокультурных изменений видится, с о дной стороны, как доступность глобальной коммуникационной сети, а с другой, её абсолютная ненадежность. Одновременно иллюзию надежн ости создает глобализация семиотических процессов, выступающих в роли «связующей ткани» и обладающие такими противоречивыми характер истиками, как прочность и ненадеж ность. Данное противоречие объяснимо: знак, благодаря своей адаптивной функции, делает жизнь более «понятной», а, следовательно, более предсказуемой и комфортабельной. При этом адаптивная функция знака деформируется под влиянием глобальн ости коммуникационных процессов, что обусловливает особенности фун кционирования семиотических процессов в глобальности коммуникацио нных сетей.

Таким образом, на фоне формирования глобального коммуникац ионного пространства принципиальное значение приобретает знание зак ономерностей протекания семиотических процессов в социокультурных коммуникациях.

В таком контексте как никогда становится актуальным обозначить принципы формирования коммуникативных стратегий в государственном управлении с позиции этики ответственности. По сути, выбор коммуника тивных стратегий соответствующих определенным этическим принципам и есть стимулирование социальной активности человека, ориентация на ценности, которые обеспечивают завтрашнее развитие социума.

Современные информационные технологии изменили природу коммуникативных отношений, их масштаб, цели и результаты. В свою оч е-редь, средства массовой коммуникации сформировали для этого действ ительно неограниченные новые потенциалы, многократно усилив дейс т-венность использования информации в этих целях. К.-О. Апель, подчерки вая изменения в социокультурной сфере, происходящие в современной цивилизации, охарактеризовал их как «типичный пример неравенства» между «экспансией научно-технических возможностей и тенденцией к торможению, характерной для морали» на стоящего времени. К.-О. Апель в теории коммуникативного сообщества развивает идею о тесной взаим о-связи коммуникации и этики. Ключом к сохранению социокультурной идентичности в различных коммуникативных ситуациях становятся не только процессы самопереживани я собственного Я, но и акты коммуник а-ции. Исследователь занимается вопросами этического обоснования тран с-цендентальной прагматики в общем русле этики «ответственности» в ко н-

цепции Х. Йонаса. Именно он выдвинул на первый план этических проблем аспекты коммуникативности.

Американскими профессорами кафедры коммуникативных дисциплин Колледжа изобразительных искусств и коммуникации в Техасском университете, в Сан-Маркосе С.А. Биби и Т.П. Мотет, было проведено исследование по поиску объединяющих принципов человеческих коммуникаций [1]. Эти принципы рассматриваются во всех коммуникативных контекстах: осмысленность, искусство вербального и невербального общения, умение слушать, отвечать и адаптировать свой ответ к особенностям восприятия аудитории – важнейшие элементы взаимодействия между людьми, независимо от того о какой коммуникации идет речь (межличностной, групповой, публичных выступлениях, интернет-общении и пр.), отмечают исследователи.

При этом этика коммуникаций рассматривается как основа для ответственного образа мыслей, способа принятия решений, развития взаимоотношений и создания сообществ в различных контекстах, культурах посредством различных средств и каналов коммуникации. Более того, коммуникативная этика показывает честь и достоинство человека, воспитывая в нем честность, справедливость, ответственность, уважение к самому себе и окружающим. Именно об ответственности, с нашей точки зрения необходимо говорить при исследовании специфики коммуникаций в государственном управлении. В настоящее время как, отмечает М.С. Солодкая, на смену традиционным этическим системам должна прийти новая этика – этика ответственности.

Особенности управления в современных коммуникациях зависят в первую очередь не от специфики внешнего воздействия, а от ответственности за принятые решения. В силу этого, разумное управление должно научиться обращению с неустойчивостью, определяя граничные условия возможных воздействий.

В таком контексте концептуальное значение приобретает вопрос об этической ответственности субъекта управления, поскольку сегодня, когда развитие информационных технологий ставит новые вопросы о сохранении социокультурной идентичности в глобальности коммуникаций, проблемы связанные с пониманием ответственности человека за принимаемые им управленческие решения становятся как никогда актуальными.

Литература.

1. Биби, С.А. Коммуникация и ценности [Текст] / С.А.Биби, Т.П.Мотет //Вестник РГГУ. – 2007.

2. Бодрийар, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж.Бодрийар. – М. : Добросвет, 2000.

Галина Макаревич, Виталий Безрогов

ГОРОД КАК СИМВОЛ БЕСЧЕЛОВЕЧНОСТИ: СТАРАЯ МИФОЛОГИЯ В НОВЫХ УЧЕБНИКАХ ПО ЧТЕНИЮ [1]

Культурное пространство города создает как сетка его учреждений, так и процессы их функционирования. Важной составляющей этого пространства является начальная школа – первое образовательное учреждение, посещаемое – в отличие от яслей и детских садов – практически всеми детьми в любом российском городе. В урбанизированном мире школа как среда и действующее лицо инициирует детей в социальную жизнь. Ценностную и ориентационную классификацию этого мира предоставляет ребенку учебник.

Важно обратить внимание не только на явную информацию о городе, содержащуюся в курсе «Окружающий мир», но и на неявную, присутствующую во всех других учебных курсах, прежде всего, в курсе «Литературное чтение»[2], где город представлен местом сосредоточения социальных и культурных достижений, где он наделен значениями авторитета, власти, закона, порядка. Возьмем для примера один из комплектов пособий для начальной школы, распространенных во многих российских городах [1–6]. Рассмотрим, как проблема «дети в городе» предстает в этой серии учебников. Для этого исследуем, как в системах взаимодействия «ребенок – взрослый», где город представлен как место действия, эксплицитно и имплицитно заданы нормативные ситуации общения. Требования взрослого по отношению к ребенку назидательны: дети обязаны соблюдать общественные правила поведения. Подобная особенность подчеркивает дидактичность конструируемого учебником образа ребенка. Дети обязаны слушаться старших и являть себя в качестве «хороших, правильных». Если дети обязаны являть собой пример для подражания, то некоторые взрослые, которых условно можно поименовать как «бесчувственных героев», могут вызывать у читателей негативное отношение. На страницах учебника первого класса роль закрытого для общения с ребенком взрослого исполняют сразу три человека (что составляет 75% от общего числа подобных персонажей): сосед-мизантроп, бездушная соседка, строгая

[1] Работа поддержана грантами РГНФ 11-06-00275а и 13-06-00038а.

[2] Федеральный перечень учебников, рекомендованных (допущенных) Министерством образования и науки РФ к использованию на 2006/2007 учебный год, включает пятнадцать комплектов по литературному чтению.

© Г. Макаревич, В. Безрогов

мать[1]. Мальчик из стихотворения «Лошадка» получает подарок и хочет поделиться своей радостью с соседом Петром Кузьмичем. На все просьбы ребенка (а это семь строф умоляющей интонации) тот отвечает отказом. Черствость и эмоциональная закрытость – ведущие черты социального портрета соседа по городской квартире. Поведение бессердечной соседки подтверждает этот тезис: «*Это ничья кошка,/ Имени нет у нее./ У выбитого окошка/ Какое ей тут житье./ Холодно ей и сыро,/ У кошки лапа болит./ А взять ее в квартиру/ Соседка мне не велит*». Если прочесть данный текст, используя культурный код 1920-1950-х годов, то в нем выявляется советский быт коммунальных квартир (как объяснить современному ребенку, почему в его отдельной квартире распоряжается соседка, а не папа с мамой?). Эти же ассоциации вызывает иллюстрация к процитированному стихотворению: разбитое подвальное окно, которое напоминает образы несчастных детей из повести В. Короленко «Дети подземелья». В стихотворении Б. Заходера «Никто» показано, как все происходящие в доме запретные действия (кража конфет из буфета, рисование на обоях, разорванное пальто, беспорядок в папином столе) переносятся на безличный персонаж. На другом полюсе взаимодействия столь же обобщенный образ потерпевших (с тем же именем!): «*Никто с ним, правда, не знаком,/ Но знают все зато,/ Что виноват всегда во всем/ Лишь он один – НИКТО!*» Никто-озорник выполняет роль «козла отпущения» и принимает на себя все грехи семьи (а, может быть, и всего общества). В нормативных регулятивах социального взаимодействия вопрос о презумпции невиновности отсутствует. Иерархия социальных ролей выстраивается следующим образом: главный потерпевший – отец, судья и исполнитель приговора – мать, преступники – дети. В осуждении виновных обязательно принимают участие все члены взаимодействия, включая, вероятно, и читателей. На иллюстрации, однако, красуются мятые фантики от конфет (на одном из них, развернутом чистой стороной вверх, красным карандашом сделан эскиз не то смеющейся рожицы, не то солнца) и рисунки на обоях конца 1960-х – начала 1970-х годов. Все это выглядит так привлекательно, что современный читатель, знакомый с культурой граффити, скорее присоединится к озорникам, которых должны «примерно наказать», чем к их обвинителям. Прием переноса изображения ненормативного поведения с антропоморфных образов на неодушевленные предметы в данном случае работает на разрушение нормативных установок, заложенных в тексте. «Никто», вероятно, не случайно появляется в городском контексте: город позволяет скрыть лицо и имя, затеряться.

---

[1] Квитко Л. Лошадка. (1 кл., с. 6-8), Токмакова И. Это ничья кошка (1 кл., с. 36), Заходер Б. Никто (1 кл., с. 49-50).

Назидательность и строгая нормативность педагогического дис курса в отношении моделирования социального пространства города эксплиц ирует еще один коннотационный ряд: город как своего рода источник с облазна/распутства/хулиганства. Ленивыми и безалаберными могут быть как городские, так и деревенские дети[1]. Но лгуны, хулиганы, нахалы проживают только в городе[2]. Они нарушают границу допустимых (одобренных обществом, постоянно контролируемых) норм сознательно и хладнокровно. Из двух городских пейзажей, присутствующих в учебнике по чтению, первый является визуальной заставкой к разделу «Какие ж это шутки!» (цитата, содержащая возглас возмущения расчетливого хулигана, получившего ответный снежок из-за угла), в котором транслируются схемы ненормативного поведения трусливого озорника и нахальной эгоистки. Словесный портрет Любочки из одноименного стихотворения А. Барто ориентирован на педагогическую культуру советской эпохи с ее дидактичностью, однозначностью, прямолинейностью. На иллюстрации изображена беспечная девочка: она скачет на одной ножке, повернувшись к зрителю спиной (толстая коса с развязавшейся ленточкой отлетает вправо, короткая плиссированная юбочка – влево). Визуально-семантические значения легкости, непринужденности, беззаботности (говоря языком юного читателя, «отвязности» – на что собственно и намекает ленточка в волосах) прочитываются и усваиваются раньше, чем лексические (назидательное осуждение поведения героини поддержано и системой вопросов к тексту). Они больше соответствуют канонам современных масс-медиа. На визуальном уровне за пространством города также закрепляются значения нравственной распущенности, нарочитой ненормативности (в противовес картинам идеального города в советских учебниках по чтению 1930 – начала 1980х годов).

Открытым для ребенка взрослый становится в чрезвычайных обстоятельствах. Это могут быть реальные военные действия или приближенное к ним по значимости честное слово в игре под названием «война»[3]. Для создания такой сюжетной ситуации требуется высокостатусный взрослый. Например, командир танка из стихотворения «Рассказ танкиста» или майор из рассказа «Честное слово». Маленький герой Л. Пантелеева, несмотря на голод и страх, остается стоять на часах даже тогда, когда все дети и взрослые покинули парк, а играющие забыли снять его с поста: «*Мальчик,*

---

[1] Аким Я. Неумейка (1 кл., с. 53-56); Осеева В. Сыновья (с. 51), Квитко Л. Лемеле хозяйничает. (1 кл., с. 52).

[2] Драгунский В. Фантазеры (2 кл., с. 18-22), Заходер Б. Никто (1 кл., с. 49), Барто А. Два снежка (2 кл., с. 82), Барто А. Любочка (2 кл., с. 83).

[3] Твардовский А. Рассказ танкиста (2 кл., с. 75-76), Пантелеев Л. Честное слово (3 кл., ч. 2, с. 48-54).

у которого такая сильная воля и такое крепкое слово, не испугается темноты, не испугается хулиганов, не испугается и более страшных вещей. А когда он вырастет […]. Еще не известно, кем он будет, когда вырастет но, кем бы он ни был, можно ручаться, что это будет настоящий человек». Разделение людей на «настоящих» и «ненастоящих» относится не только к детям, но и к взрослым. Вопросы к тексту: « *Каким должен быть «настоящий человек», с точки зрения рассказчика? А с вашей точки зрения*», – активизируют категорию долга кого-то перед кем-то, а вместе с ней и дают возможность ребенку понять, что значит быть с взрослым на равных. Заметим, означенное равенство возможно исключительно в обстановке «военизированного» города, города как воспитательного учреждения или места для инициации. Рассказ «Честное слово» был написан Л. Пантелеевым в 1941 году: с позиции советской педагогики, взаимодействие ребенка с взрослым «на равных» выглядит привлекательным и является допустимым между нынешними и будущими защитниками государственных интересов. Постсоветская педагогика пытается реанимировать актуальные значения вчерашнего дня и не учитывает степень информированности сегодняшнего читателя. Современные военные конфликты нагляднее рассуждений о «настоящем человеке» показывают, что человек в военной форме уже не является столь однозначно авторитетной фигурой, как это было в 1940-е годы. Мы видим, как в конструирование образов ребенка и взрослого закладываются черты социального взаимодействия далекого прошлого, связанные с ориентацией на войну, эмоциональную закрытость, мобилизацию моральных и физических сил, борьбу с внешним врагом, а город – место, где живут большей частью закрытые для диалога или сомнительные для контакта взрослые – кодифицируется как подозрительное пространство взаимодействия.

Итак, современный педагогический дискурс находится в ситуации конфликта интерпретаций литературных текстов и канона учебного чтения. Текст учебника по чтению 2000-х годов не только по-старому ограничивает формы репрезентируемого детям социального мира, типов человеческого взаимодействия, но и по-новому демонстрирует необходимость смены старых представлений о городском. Поиск новых культурных образцов для литературного образовательного канона важен не только на примере произведений описательного характера (например, «Моя Родина» М.Пришвина), но и на базе «остросюжетной» детской прозы и лирики, дающих самый разный, подчас весьма неожиданный для взрослых фон повествования. Педагогический потенциал и литературные проекции таких текстов еще мало изучены культурологами и педагогами применительно к современной ситуации, где масс-медийные глобальные стандарты задают

новые коды прочтения для текстов классической и актуальной словесности. Пространство города во многом является, однако, своего рода «фигурой устрашения», «местом антикультуры» в постсоветских учебниках для начальной школы.

Литература.

1. Кудина, Г. Литература как предмет эстетического цикла. «Литературное чтение». Учебник-хрестоматия для 1 кл. [Текст] / Г.Кудина, З.Новлянская. – М., 2001.
2. Кудина, Г. Литературное чтение. Учебник для 2 кл. [Текст] / Г.Кудина, З.Новлянская. – М., 2003.
3. Кудина, Г. Литературное чтение. Учебник для 3 кл. В 2-х частях. Ч.1. [Текст] / Г.Кудина, З.Новлянская. – М., 2003.
4. Кудина, Г. Литературное чтение. Учебник-хрестоматия для 3 кл. В 2-х ч. Ч.2. [Текст] / Г.Кудина, З.Новлянская. – М., 2002.
5. Кудина, Г. Литературное чтение. Учебник для 4 кл. В 2-х ч. Ч.1. [Текст] / Г.Кудина, З.Новлянская. – М., 2003.
6. Кудина, Г. Литературное чтение. Учебник для 4-го кл. В 2-х ч. Ч.2. [Текст] / Г.Кудина, З.Новлянская. – М., 2003.

Сергей Маленко, Андрей Некита

ИСТОРИЯ КАК СУБЛИМИРОВАННАЯ ИЛЛЮЗИЯ ГОСПОДСТВА НАД СОЦИАЛЬНЫМ ВРЕМЕНЕМ И ПРОСТРАНСТВОМ

Рассмотрим специфику формирования и ретрансляции истории бессознательного отчуждения как модели социализации опыта поколений, фактологии массового общества и институционального бытия власти. Исторически институализированная державность как основной презентационный модус современного массового общества моделирует социальное функционирование в сфере антагонистической оппозиции *официального* и *реального* как *информационного* и *знаемого*. Его хронология фиксируется и представляется в официальных исторических документах, главным производителем и потребителем которых выступает Государство.

В связи с этим, автор хотел бы подчеркнуть обоснованность сокрушительной критики Э.Канетти в отношении порождённых отчуждённой государственнической цивилизацией бессознательных масс представлений о Власти и Истории как «производственно-технического полигона» и официально приданном ему сакрализованном хранилище-капище актов бессознательного социального действия, приведённой в его фундаментальной работе «Масса и власть» [3]. При этом, развязываемая Властью интер-

© С. Маленко, А. Некита

претационная, причинно-следственная «вакханалия», окружает завесой «священной» таинственности специфику формирования, модусы институциональной организации масс и промежуточные результаты властного произвола в отношении Истории. Следует, безусловно, согласиться с резкой антипатией Э.Канетти по поводу однозначности бессознательного фатализма в отношении Смерти, Власти и Истории. Действительно, никогда сложившиеся бессознательные представления о социальной Смерти, об Истории, о Власти, о Законе, в совокупности контролирующие сферу пребывания массового общества, сами по себе, никого не «убивают» – убивает одна лишь Власть, всегда Персонифицированная в соответствующем рангу формально-должностном исполнении.

В полном соответствии с уже упоминавшейся раннее логикой институционального «бытия» власти и дискредитации принципов развития, как на биологическом, так и на общественном уровнях, массовое общество стремится сформировать и транслировать укрощённый «образ» Истории как официозной хронологии сублимации бессознательного отчуждения, хотя и «приправленного» рационалистическими спекуляциями. Э. Гуссерль также весьма критично оценивает сложившуюся в обществе практику интерпретации прошлого. «*Любая история фактов [Tatsachenhistorie] пребудет в непонятности, потому, что она, всегда наивно заключая из фактов, никогда не тематизировала всеобщую смысловую почву, на которой покоятся все в целом заключения, никогда не исследовала присущее ей мощнейшее структурное Априори. Только в раскрытии сущностно-всеобщей структуры, лежащей в нашем, а также и во всяком прошлом или будущем историческом настоящем, и в целом только в раскрытии конкретно исторического времени, в котором мы живем, в котором живет наше все-человечество [Allmenschheit], относительно его тотальной сущностно-всеобщей структуры, только в этом раскрытии может стать возможной действительно понимающая, проникающая, в собственном смысле научная история*» [2]. Таким образом, официальная история массового общества выступает структурированным, препарированным, адаптированным реестром «распинающих» жизнь человека и общества социальных фактов. Эти конъюнктурно атомизированные, деперсонифицированные, деонтологизированные «частные» события, к сожалению, в основном, презентуют власть, со всегда сопутствующими ей войнами, бунтами и революциями.

Каждый из подобных «социальных фактов» властно возведён в ранг самодостаточного всеобщего принципа, по произволу детерминирующего интерпретацию процессов формализации и институализации бессознательного отчуждения, составляющих Историю массового общества, кото-

рая в любой момент может быть трансформирована или полностью разрушена в угоду бессознательной нигилистической прихоти Государственной Власти. Таким образом, архетипическая диалектика онто - и филогенеза человеческого рода, в условиях массовизирующегося социума, превращается в диктатуру официально-исторического «опыта» формализации и бессознательного институционального отчуждения последнего по времени поколения, властно означенного им в качестве «филогенетического», над несущественным, отныне, онтогенетическим опытом индивидуального сознательного освоения мира.

Автор глубоко убежден, что подлинная История Человечества может быть образована лишь Историей наследуемых опытов становящихся знаний как «Образ индивидуально освоенной со-бытийности». В противном случае, любые официальные апелляции к социальной значимости традиционных поколенческих смыслов оказываются начисто лишенными исходного архетипического наполнения, что фактически свидетельствует об отсутствии в современном массовом обществе, как своей Истории, так и институционально признаваемого индивидуального опыта её сознательного освоения.

Разрушая образуемую архетипическими способами развития сознания вековую преемственность человеческих поколений, отчуждённое массовое общество самоизолируется в пространстве и во времени, государственно оформляясь в институционально деонтологизированный *хроноклазм* [9] (по терминологии известного фантаста Дж.Уиндема). Причем пребывание каждой последующей поколенческой модификации индивидов в его «мёртвом пространстве» детерминируется положенной ей, официально утверждённой номенклатурой стандартных модусов бессознательной социализации, априорно обнуляющей несоответствующий ей предшествующий опыт сознательной деятельности.

Подобная ситуация как нельзя лучше демонстрирует практику церемониальной поколенческой консервации бессознательных индивидов на уровне первоначальной неосвоенности мира, посредством властно отправляемой, искусственной *эмуляции инфантильного аутичного эгоизма*. Она превращает массовое общество в «ристалище» институционально - адаптированной агрессии вытесненных, так и не состоявшимся сознанием, бессознательных содержаний на фоне вялотекущей социальной стагнации. Ж.Лакан в этой связи, совершенно обоснованно считает, что в границах бессознательных отношений любого уровня отчуждение связывается с неспособностью индивида составить *«…четкое представление о воображаемой функции Я как единстве отчужденного от себя субъекта. Собственное Я – это то, в чем субъект не может признать себя, не ока-*

завшись от себя отчужденным. Он не может, следовательно, обрести себя, не упразднив прежде alter ego собственного Я. При этом возникает отличное от агрессии – измерение, которое получает название агрессивности» [6, С. 28].

Таким образом, в массовом обществе корпоративно-институциональная, властно-регулируемая ретрансляция отчужденного социального «опыта» неминуемо оборачивается прогрессирующим бессознательным отчуждением поколений. Бессознательные массы воспринимают все культурные достижения предшествующих эпох в лучшем случае как антикварный капитал, предметы культового поклонения, «фенечки», иерархизированный и пронумерованный инвентарь социальных церемоний, инструмент институционального паразитирования и организационно-техническую инфраструктуру дальнейшего, расширенного бессознательного воспроизводства массовидности.

Поэтому, подлинное духовное наследие человечества, приумножаемое исключительно творческими усилиями и самопожертвованием индивидуальных сознаний, «окостеневает» и «трухнет» в музеях. В условиях засилья потребительской и «экранной культуры», они все больше превращаются в антикварные «пантеоны» обзорно-презентационных экспозиций механического отправления производственного досуга как официально-санкционированного «прожиточного минимума культурности». Либо это самое «наследие» плесневеет в их «запасниках» – исторических «пораженцах» в извечной властной борьбе с социализированным Временем. Эти артефакты с бессознательной лёгкостью предаются при каждом удобном случае чурающимся их массовым обществом, но весьма успешно сбывающих их на «рынке» социальных значимостей в престижной товарной форме антиквариата [1, С. 30–32].

Институциональная дезинтеграция пространственно-временных измерений Мира обусловила трансформацию мифического Образа Вечно Возвращающегося Времени Жизни в линейную, бессознательную, частную процессуальность социального пребывания масс, однозначно дискредитирующую витальность Времени как онтологического основания Существования Мира и Человека. Официально легализуя лишь сублимированную, социальную форму «пребывания» Времени, Власть навязывает индивидам линейную Историю как бессознательный образ идеологически контролируемой темпоральности. К тому же, индикация изменений времени с недавнего прошлого всё чаще отслеживается посредством электронных часов, постоянно шантажирующих человека, заплутавшего в Тени институционального безвременья указанием на его социально демистифицированную и дефеноменологизированную фатальную конечность. В то время

как прогрессирующее содержательное опустошение *иттемпорального* социального пребывания бессознательных масс выступает необходимым параметром погружения их и всего социума в институциональное Безвременье.

Провоцируемое и периодически актуализируемое Властью «стравливание» выведенного известным американским политологом и футурологом Г.Каном [11] образа *уготованного Будущего* – тщательно *обезвреженного Настоящего*, и *лояльно-предсказуемого Прошлого* – итога бессознательного интерпретационного «ремесленничества» в угоду прихоти отчуждённого, огосударствленного Настоящего, как раз и оборачивается тотальным уничтожением Настоящего как единственной экзистенциальной реальности человеческого бытия, замещаемой сиюминутностью частного «*пребывания сейчас-и-здесь*», оформляющего перерыв постепенности в статусе ведущего исторического модуса массового общества.

Насильственная конфискация Настоящего, даже в форме его официального замалчивания, разрушает диалектику времён, отбрасывая бессознательный массовый социум либо к неосвоенному *прошлому Будущего*, либо к нигилистичному *будущему Прошлого*. Поэтому, всё так или иначе сказанное об институционально попранном Прошлом, представляет и тоталитаризм институционально обреченного Будущего. А полагание властью «естественности» и «закономерности» бессознательного Будущего, *означивает* и отчужденность Настоящего, для которого Будущее – лишь фатальная неизбежность, перед которой совокупно бессильны все.

Именно поэтому, в фактологических условностях массового общества неосвоенное и отринутое прошлое, как легитимная модель истории, действительно повторяется один раз, содержательно, как исключительно индивидуально переживаемая и осознаваемая Трагедия, а все остальные разы – в форме бессознательно-институализированных в прейскуранты социальных услуг, властно организованных фарсовых катастроф. Таким образом, проблема Вечности Бытия как Образа – архетипического образования сознания, в противовес мелочной товарно-очастненной и институционально-приватизированной «бренности» социального пребывания масс, являет насущную необходимость индивидуального освоения мерности Времени в его диалектической, символической соразмерности Жизни, которая, по мнению выдающегося русского физиолога И.Павлова, «*от простейших до сложнейших организмов, включая, конечно, и человека, есть длинный ряд все усложняющихся до высочайшей степени уравновешиваний внешней среды*» [8, С.46].

Более того, массовое *социальное*, по мере усугубления бессознательно отчуждённого, институционального извращения и вытеснения И с-

тории, абсолютно закономерно, всё более становится тождественным *Клиническому*. Во многом потому, что «подлинное» социальное творчество не может выступать ничем иным, кроме как его уродливым, стандартизованным, ангажированным слепком, все многообразие оттенков которого редуцируется до классически однозначных, отточенных, лаконично-клеймящих формулировок Диагноза.

Поэтому, официальная хронология бессознательного властного произвола в массовом обществе предстаёт закономерным, логическим фиаско бессознательно институализированной интерпретаторской, компиляторской редакции Со-знаваемой Истории Человечества, сводящей ее к телевизионно-милитаристскому, создаваемому на поругание постоянно алчущим сенсаций и развлечений массам, имиджу «Былого». Эта ситуация действительно характерна для постмодернизма, в котором «*доминирующей культурной моделью становится «принцип удовольствия», освобождающий от запретов и предписаний нормативной реальности. Эти культурные интенции постмодернизма получают мощную поддержку в лице индустрии развлечений и медицинских услуг, распространяемых средствами массовой коммуникации, которые в современных условиях становятся существенным фактором процессов социализации и социального контроля*» [10, С. 13].

Представляя конъюнктурно-препарированную Историю постоянной кровавой бойней между изобретением и катастрофой, формой практической реализации «последнего довода королей», Власть в полной мере оправдывает известный тезис немецкого военного теоретика К. Клаузевица: «*Война есть ничто иное, как продолжение политики, с привлечением иных средств*» [4]. Оформляя Войну в статусе тождественного Политике, господствующего модуса оперирования периодически скапливающимися проблемами институциональной эксплуатации бессознательных масс, Государство полагает грубую силу гарантированным средством бессознательного сдерживания индивидуального освоения Мира, единственным «содержательным» моментом своей «истории», в котором возникает необходимость в фактологической размерности и летоисчислении Власти.

Так по мысли Мартина Ван Кревельда [5], предпринявшего в своей книге «Трансформация войны» пересмотр сущности военно-теоретической мысли в Европе, доктрина «рационалистической войны» К.Клаузевица, порожденная эпохой Просвещения, в настоящее время не отражает существа этого феномена. Поскольку с Нового времени война становится специфическим культурно обусловленным видом человеческой деятельности в массовом обществе, в рамках которого цивилизованное и институционально организованное насилие окончательно вытеснило

дикие формы применения силы в социальных отношениях. В том же случае, если власть не будет адекватно реагировать на фундаментальные цивилизационные изменения в стратегии войны как ведущей формы бессознательной социальной коммуникации, а будет продолжать находиться в плену идей К.Клаузевица, потребительской форме массового общества грозит полная дезинтеграция.

Вообще, стоит отметить, что придворная История столь же наука, сколь и искусство, и в силу этого, она всегда выступает лишь промежуточным итогом бессознательных спекулятивных интерпретаций событий Жизни в угоду очередному социальному заказу. Именно поэтому, при любых Властных рокировках, наиболее «истинной» считается, как правило, последняя по времени её аппаратная модификация, остальные же – утрачивают свою «актуальность» и «действенность», подтверждая фактом «сложения» своих пропагандистских полномочий тезис о том, что научных «историй», как и научных «законов» не бывает в принципе: бывают лишь *соответствующие* властной конъюнктуре и *несоответствующие*. Показательно, что подобна практика составляет, по мнению Дж.Оруэлла, стержень массового общества, зафиксированного им в известнейшей антиутопии «1984». По его словам, тоталитарная модель «бытия» власти основана на том, что ежедневно «*и чуть ли не ежеминутно прошлое подгонялось под настоящее. Поэтому документами можно было подтвердить верность любого предсказания партии; ни единого известия, ни единого мнения, противоречащего нуждам дня, не существовало в записях. Историю, как старый пергамент, выскабливали начисто и писали заново – столько раз, сколько нужно. И не было никакого способа доказать потом подделку*» [7]. Несмотря на то, что рефлексия писателя относилась якобы к будущему, тем не менее, можно констатировать, что великие интуиции Дж.Оруэлла смогли пророчески зафиксировать основной временной парадокс Власти в массовом обществе: она всегда находится в пространстве бессознательного, корпоративно-институционального безвременья.

Таким образом, ни один из многочисленных «частных» вариантов «истории» не стоит того, чтобы за него умирали люди, особенно «задним числом», когда он теряет остатки даже показной, институциональной «естественности» и становится похожим на скверное театрализованное представление.

Итак, мы пришли к выводу, что институциональное «бытие» власти исторически связано с замещением архетипических принципов развития человека на биологическом и общественном уровнях. Подобное массовое общество неминуемо производит адаптированный «образ» истории – ре-

естр «частных» социальных фактов, презентующих исключительно власть. Архетипическая диалектика онто- и филогенеза человеческого рода превращается в диктатуру официально-исторической хроники бессознательного отчуждения последнего «поколения» власти над всеми предшествующими.

Официально легализуя лишь социальную форму пребывания времени, власть навязывает индивидам линейную историю как бессознательный образ темпоральности. Насильственная конфискация настоящего, даже в форме официального замалчивания, разрушает архетипическую диалектику времен, отбрасывая бессознательный массовый социум либо к неосвоенному прошлому, либо к нигилистичному будущему. Властные интерпретации истории отражают степень зрелости сложившейся отчужденной системы доминирования социальных институтов, опирающейся на частные, бессознательные представления о фактологическом «разложении» сознания в массовом обществе.

Литература.

1. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака [Текст] / Ж. Бодрийар ; пер. с фр. Д. Кралечкина ; 2-е изд., испр. и доп. – М. : Библион – Русская книга, 2004. – 304 с.
2. Гуссерль, Э. Начало геометрии [Текст] / Э. Гуссерль ; пер. с нем., фр. – М. : Ad Marginem, 1996. – 276 с.
3. Канетти, Э. Масса и власть [Текст] / Э. Канетти ; пер. с нем. – М. : Ad Marginem, 1997. – 528 с.
4. Клаузевиц, К. О войне [Текст] / К. Клаузевиц. – М. : Эксмо, 2007. – 864 с.
5. Кревельд, М. Трансформация войны [Текст] / М. ван Кревельд ; пер. с англ. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2005. – 344 с.
6. Лакан, Ж. Имена-Отца [Текст] / Ж. Лакан ; пер. с фр. ; перевод А. Черноглазова. – М. : Гнозис, Логос, 2006. – 160 с.
7. Оруэлл, Дж. 1984. Скотный двор. Сказка [Текст] / Дж. Оруэлл ; пер. с англ. – Пермь : Капик, 1992. – 304 с.
8. Павлов, И.П. Рефлекс свободы [Текст] / И.П. Павлов. – СПб. : Питер, 2001. – 432 с.
9. Уиндем, Дж. Хроноклазм: рассказ [Текст] / Дж.Уиндем ; пер. с англ. // Современная зарубежная фантастика. – М. : МГ, 1964. – С. 117–143.
10. Хагуров, Т. Дисфункции процессов социализации и социального контроля в условиях экспансии массовой потребительской культуры (проблемы девиантологического анализа) : автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора социологических наук [Текст] / Т. Хагуров. – М., 2007. – 30 с.
11. Kahn, H. The Next 200 Years [Text] / H. Kahn. – N.Y. : William Morrow, 1976.

Сергей Маленко, Андрей Некита

БЕССОЗНАТЕЛЬНЫЙ ИНДИВИД КАК ИНСТИТУТ МАССОВОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА ХРОНОЛОГИИ ВЛАСТИ

Любые властные интерпретации Истории фактически отражают степень институциональной зрелости сложившейся отчуждённой системы доминирования социальных частностей, в свою очередь опирающейся на столь же частные, бессистемные, отрывочные, массовые и не освоенные, а потому ложные, бессознательные представления о хронологически-событийной, массово-цивилизационном разложении Сознания. Как правило, адаптированная История, по мысли А.Зиновьева, «*складывается из событий, которые чуть было не произошли; почти что произошли, но в последний момент всё-таки не состоялись; ожидались, но так и не наступили; не ожидались, но, несмотря на это, случились; произошли не так, как следовало, не тогда, когда следовало, не там, где следовало; произошли, но признаны не имевшими места; не произошли, но стали общеизвестными*» [1, С. 146].

Производимый в итоге *официальный* исторический «имидж» процесса эскалации бессознательного отчуждения наглядно доказывает однозначную примитивность преимущественно милитаристского модуса редукции цивилизованной, массовидной социальности, фатально обречённой на глухую «институциональную оборону» по отношению к неосвоенным, и потому противостоящим ей содержаниям Природы и Человечества. В итоге, за институализированной Государственностью окончательно закрепляется «деловое реноме» *социальности с непредсказуемым Прошлым*, не приемлющей ни индивидуальные способы освоения Мира, ни их результаты, что служит официальным доказательством тотальной бессознательной десакрализации провалившегося в институциональное безвременье социума.

Конъюнктурные властные правки Истории во всех её временных ипостасях имманентны модусу товарного, государственно-политического оприходования реальности. Большинство исторических хроник лишь «перепрофилируют» внимание бессознательных индивидов, предлагая им вместо анализа значимых фактов, возможность заполнения содержательной пустоты отчуждённого пребывания галлюциногенными продуктами «метаболизма» бессознательных отождествлений с наиболее сенсационными или «знаковыми» моментами «Теневого» бытия Власти, цинично подстрекающей обывательские массы к перманентной бессознательной

© С. Маленко, А. Некита

погоне за репутацией формально «информированных подданных». Так и появление концепции «информационного общества» в значительной мере свидетельствует о том, что массовое общество вступило в очередной этап своей «эволюции», когда знание, изошедшее в информацию стало так *доступно* именно потому, что уже никому *не нужно*.

Профессионально-дилетантские интерпретации фактов действительности, ничуть не дискредитированные даже попытками их сознательного освоения, изначально враждебны смысловой феноменологизации бытия, производят виртуальную модель *априорно отчуждённого Будущего*, которое, по мнению известного теоретика-рекламиста Г.Почепцова, «*должно активно порождаться символическими машинами современного государства*» [3, С. 72]. В то же время, официально-историческое очернительство Бытия выступает наиболее примитивным модусом интенсификации процессов бессознательного «за-Тенения» социума, посредством пропагандистского фабрикования и периодического, насильственного перераспределения всего потенциала бессознательной враждебности к Миру на «аутсайдеров» массового общества, дерзающих являть обывателям поистине «еретические» Образы его сознательного освоения.

В условностях отчуждённой, институционально-государственной формы массового общества Прошлые Жизни бессознательно оприходуются бессознательными индивидами, в лучшем случае, лишь в виде сопоставленного им социальному статусу ассортиментного минимума «отоваренного» коллективного опыта. Эскалация отчуждения институционально структурированного хаоса массового социального пребывания от единичного опыта Жизни оборачивается тотальным государственным контролем над человеком, воплощающемся в периодическом оформлении очередного витка становления цивилизации.

Подобная практика сопровождается перманентной социализированной ностальгией по Прошлому, актуализирующей тягу к возвращению как минимум к предыдущему этапу институционального оформления Жизни. Именно так, витализируемые архетипом, «Прошлые Памяти» в каждом человеке стремятся к возвращению к более древней форме существования, к общественному укладу как Золотому Веку Жизни. Ничто внутри этих «Памятей» не оказывается совершенно лишенным смысла или его влияния, до тех пор, пока существует хотя бы один, способный осознавать архетипические содержания, человек. Поэтому Е.Шварц, описывая творческий характер деятельности одного из любимых своих героев в пьесе «Обыкновенное чудо», восклицал: «*Радуюсь! Любуюсь на свою работу. Человек из мертвого камня сделает статую – и гордится потом, если*

работа удалась. А поди-ка из живого сделай еще более живое. Вот это работа!» [5].

Все ныне живущие, независимо от параметров их цивилизованного социального оформления, всегда несут с собой и «Будущее» своих предков, словно живую волну надежд, радостей и печалей, мук и восторгов «Прошлого», однако его общественное осуществление, становится возможным лишь в процессе индивидуального восамления Сознания. К сожалению, большинство необратимо социализированных массовым обществом индивидов, институционально «эмигрируют» от своих «Жизней-Памятей», посредством производства монументальных «завалов» бессознательных иллюзий, медийно анестезирующих акты перманентного предательства поколенческой Коллективной Памяти, замещаемой конъюнктурой товарного производства/потребления.

По мнению автора, только в подлинной Истории как единственной сознательной альтернативе официальной хронике гигантомании в массовизированной «предыстории» (в которой время всегда измеряется тысячелетиями, а люди – миллионами), диалектически снимается оппозиция индивидуально являемого содержания и формы его общественной организации. Каждый Человек – Архетипический Пантеон своих предков, личностная арена, на которой все, составляющие Одного человека, миллиарды людей, непосредственно являют сущность поколенческой феноменологии Архетипа, реально Образуя его Тело, Душу, Жизненный Опыт и Знание.

В этой связи, абсолютно справедливо критикующий практику цивилизованного надругательства над Историей, исследователь-юнгианец Дж.А.Холл, отмечал, что «*личная история – это не просто псевдоиндивидуальная временная схема дат и внешних событий, – привычная веревка для развешивания жизненного белья, на котором висят многочисленные роли*» [4, С. 136], а архетипический Образ Истории Человечества, существующего единой Семьёй, в которой предки, современники и потомки являются родными друг другу людьми.

Таким образом, история массового общества – это не более чем тщательно отретушированный и дезодорированный официальный отчёт об «исторической» роли Власти в организации многовековых массовых «блужданий» в чаще бессознательных, корпоративных интерпретаций мифа, несмотря ни на что, продолжающего кропотливо выискивать социально «не оприходованные» роднички наиболее адекватных архетипическим способам образования сознания содержаний, проводя социум по узкой тропе, выводящей его на просторы подлинного индивидуального освоения бытия.

Именно поэтому, единственным экзистенциальным параметром истории массового общества выступает государственно патронируемое и институционально воспроизводимое *одиночество* человека. Представляя единичную действующую модель социального атомизма, одиночество означивается властью как единственно допустимая форма социального пребывания вне массы, как священная обязанность и почётное право индивида быть учтённым в качестве и количестве элементаризованной социальной частности.

Итак, вопреки распространённому в официальной исторической науке прогрессистскому представлению об истории, автор считает необходимым подчеркнуть, что любые государственно-социализированные кампании по интенсификации форм бессознательного отчуждения являются, безусловно, регрессивными вследствие тотальной, системной дискредитации ними индивидуального сознания и векового официального протекционизма редукции содержаний жизни к произвольно назначенному набору институциональных практик.

Именно массовидные социальные институты официально представляют основные имитационные тренажёры отчуждённо-препарированной «духовности», а социализация (монопольно означенная как институционально-усреднённая адаптация бессознательного паразитизма, агрессии и социального реванша) служит суррогатом индивидуального и общественного развития.

По мнению автора, ведущим механизмом бессознательной ретрансляции и воспроизводства социально оприходуемого Образа Мира, традиционно выступает «система образования», практически повсеместно превратившая архетипически содержательное научение в социально-отчуждённую, формальную, информационную муштру. С точки зрения авторской методологии анализа институциональных практик массового общества, современная система первичной социализации ни в коем случае не может именоваться «образованием» как менторским майевтированием индивидуального образа мира в сознании человека.

Территория современной школьной социализации – это пространство чего угодно, но только не образования, это альтернативный жизни, отчужденный, искусственный полигон форматирования лишь первично институционально освидетельствованного, потенциального массового индивида, официально утвержденными программами «знаний, умений и навыков», а теперь еще и «компетенций». В этой связи, основной, государственно определённой, функциональной обязанностью «системы социализации» выступает институциональное «вышколивание» (от греч. *«scholē»* – школа) очередной *модификации массовых индивидов*. Оно происходит в

классических традициях схоластики, точно так же, как и лицензированное сертифицирование их информативно-натасканной «учёности» по предоплате, выступающее ведущим «тактико-техническим показателем» готовности практически «дегенерлизованного» к 16 годам индивида к самодостаточному труду, причащающему его к наличной реальности массового общества. Не случайно, что в его параметрах именно институт школьного «образования», бессознательно тяготеющий к ужасному гибриду догматических оснований с рационалистической методикой и акцентами на формально-логической проблематике, выступает первой официальной ступенью массовой социализации, пропуском в мир взрослой, «зрелой» *аттестованной* массовидности.

При этом, школа как особый «фильтрационный», иерархизирующий буфер между ребёнком и массовым обществом предстаёт, согласно мнению известного российского педагога-философа А.Лобка, «*одним из ключевых звеньев в понимании самого феномена цивилизации*» [2, С. 645]. Именно «*школа как институциональная структура формирует феномен отчуждённого знания*» [2, С. 645], составляющего фундамент впоследствии ревностно оттачиваемого механизма *профессионализации* знания, как специфической формы его «равноудаленного» пребывания от Природы, Человека и Общества.

Навязывая ребёнку информацию, вырванную не только из Жизни, но зачастую даже из социального контекста, школа, прилагая массу административно-методических усилий, посредством отчуждённой зубрёжки, натаскивает его на определённый рубеж нормативного «социального ориентирования». Институционально учтённый ребёнок внутри школы, всегда оперирующей лишь формами, методами, приёмами, методологиями, превращается в «классифицированного учащегося», годами монотонно отрабатывая одну из первых отчуждённых и институционально противопоставленных его природе, формальных социальных ролей.

В рамках школы, исконное детское стремление к деятельному вопрошанию и творческому совершенству, административно низводится в доскональность табелированной успеваемости, представляющей официальный мониторинг успешности индивидуальной формализации мира в процессе классно-дисциплинарного оприходования социально значимой, «предметной» информации. Документированное достижение («достяжание») учеником «программного» уровня успешности навыков социальной формализации себя и окружающего мира, по-демократически *формально* «гарантирует» *проэкзаменованному*, либо и *протестированному* индивиду, по крайней мере, «входной билет» в биржевой зал *социального успеха*.

Небывалая экзистенциальная травма школой, от которой далеко не всем дано оправиться, фактически выступает визитной карточкой и основным формальным признаком исторически возникающего института *«систематического интеллектуального насилия над личностной безотвественностью ребёнка [...] (над) безапелляционной субъективностью дошкольного познания […] над детской непосредственностью – во имя формирования рефлексивной опосредованности. Института систематического насилия над детской уверенностью в том, что всё возможно, […] – во имя торжества закона исключённого третьего»* [2, С. 653].

Формальность преимущественно бессознательного способа конъюнктурной, профессионально-специализированной социальной адаптации наглядно проявляется и в том, что она полностью вытесняет по определению «социально девиантную» индивидуацию, легитимной массовой социализацией, извращая исконные архетипические принципы Образования Сознания. Информируя учащихся об истории и современных особенностях функционирования отраслевых иерархий отчуждённых социальных значимостей, система социализации посредством пропагандистских манипуляций с историей фактически низводится до политизации, институционально «вышколивая» социальную «свободу от…», ради расширенного ритуального воспроизводства наукоподобного имиджа отчуждённого, товарно-денежного социума и поддержания на должном уровне его усредненно-обобщенного IQ – интеллектуального коэффициента социальной лояльности и предсказуемости.

Литература.

1. Зиновьев, А. Зияющие высоты [Текст]. В двух книгах / А. Зиновьев. – М. : Независимое издательство «ПИК», 1990. – Т.1. – 320 с.
2. Лобок, А.А. Антропология мифа [Текст] / А. А. Лобок. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
3. Почепцов, Г. Имиджелогия: теория и практика [Текст] / Г. Почепцов. – К. : АДЕФ-Украина, 1998. – 392 с.
4. Холл, Дж. А. Юнгианское толкование сновидений. Практическое руководство [Текст] / Дж. А.Холл ; пер. с англ. – СПб. : Б.С.К., 1996. – 168 с.
5. Шварц, Е.Л. Обыкновенное чудо [Текст] / Е. Л. Шварц. – М. : Азбука-классика, 2005. – 896 с.

Светлана Маслова

НОВЫЕ ЦЕННОСТИ В ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭЛИТАРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АНАЛИЗ)

В XX веке разрушение прежней стабильной картины мира проявилось во всех областях культуры – в социальной жизни, в науке, искусстве. Кризис веры в рациональное устройство мира отразился в новой рациональности – рациональности постмодерна с ее принципиальной плюралистичностью, релятивизмом и восприятием мира как хаоса и утратой четких норм и правил взаимодействия. Теоретической основой эстетики постмодернизма стали философские взгляды ведущих французских постструктуралистов и постфрейдистов. Их концепции, возникшие в конце 60 -х годов, в 80 – 90-е годы оказались для западноевропейской эстетической ситуации определяющими. «В каждом столетии способы построения художественных форм отражают то видение реальности, которое существует в науке или в современной им культуре в целом» [6, С. 101].

Новая картина мира резко усилила роль нерациональных факторов в ее восприятии. Если бессознательные структуры психики отреагировали на эту культурную ситуацию усилением потребности в устойчивых структурах, что нашло выражение в феномене массовой культуры, то попытка оперировать новой рациональностью, играть по новым правилам в культуре возможна только в рамках элитарной культуры как культуры, обращающейся к элитарному сознанию.

Элитарная литература обращается к прежде всего сознанию человека, она задействует его мышление, предполагает рефлексию над чувствами, переживаниями; элитарное сознание отличает метапозиция, рефлексия над проявлениями культуры. Элитарное произведение оказывается непредсказуемым, в нем отсутствует конвенциональность, характерная для массового искусства, оно требует удержания и совмещения в памяти множества ассоциаций, тонкой символики и нюансировки, оно полифонично и сложно гармонизировано. Такой подход реализуется в традиционной литературе в рамках архетипических сюжетов, в плане нового осмысления известных мифов, отыскания параллелей для интерпретации современности. В постмодернистской литературе с ее установкой на сконструированность, игру, ироническое переосмысление истории все эти признаки элитарного произведения приобретают особую силу, требуют от читателя широких познаний различных сферах культуры, нестандартного восприятия, собственной интеллектуальной игры. «Рефлексия по поводу

© С. Маслова

модернистской концепции мира как хаоса выливается в опыт игрового о своения этого хаоса, превращения его в среду обитания человека культ уры» [3, С. 131]. Новое элитарное искусство отказалось от узнаваемых ада птированных образов, традиционное реалистическое повествование, ор иентированное, прежде всего на образное восприятие, стало воспри иматься как поблажка читательской инерции. «Страх перед неведомым, п еред новой картиной непроясненных оснований, ощущение хаотического сплетения всего со всем побеждали искусство уходить от внешнего под обия, сторониться «верхнего слоя», непосредственно обращенного к во сприятию» [1, С. 413].

Если в традиционной литературе существу ет четкая дихотомия «Порядок – Хаос», где Хаос оценивается негативно и должен быть преодолен культурным героем, то в современной элитарной литературе мы видим изменение ценностных акцентов. Хаос приобретает самостоятельное зн ачение и ценность в качестве ис точника любых возможных упорядоченных структур, источника обновления человеческой жизни и общества в целом. Архетип Хаоса реализуется как в особом способе построения текста (риз ома – внеструктурный и нелинейный способ его организации), так и в же нских образах, где он предстает в виде Богини -Матери, являющей собой хаотическое начало, полное потенций, дающей жизнь и отнимающей ее, растворяющей в безбрежном океане возможностей. Погружению в стихию текста служит «тонкий, изощренный анализ словесной вязи, круже ва слов в разнообразных контекстах, выя вляющий спонтанные смещения смысла, ведущие к рассеиванию оригинального текста. Текст теряет начало и к онец, превращается в дерево, лишенное ствола и корней, состоящее из о дних ветвей» [2, С. 23]. «Смысла» в «Волхве н е больше, чем в кляксах Ро ршаха, какими пользуются психол оги», пишет Дж. Фаулз в предисловии к роману «Волхв» [5, С. 10].

Одним из наиболее ярких таких образов Богини -Матери, вопл ощающей Хаос – Муза в романе Дж. Фаулза «Мантисса». «Мантисса» – это роман о романе, о процессе творчества. Писатель, начинает свою жизнь в романе с чистого листа, в буквальном смысле этого слова, без памяти, без мысли, запертым в серой комнате своего мозга. Беспомощность автора , его страх, растерянность перед чистым листом бумаг и, попытки заполнить хоть чем-то приводят к появлению женщины, которая существует в мн ожестве лиц и образов. Появившаяся женщина, однако, вовсе не стремится привнести порядок в существование автора, она не влечет, не указывает путь (как Муза классики), но противостоит ему, совершает над ним нас илие (в том числе сексуальное). Эта женщина прекрасна и ужасна одновр еменно. Бесконечно изменяясь в ходе повествования, она соткана из ан а-

хроничных деталей, не принадлежит ни одному времени, или, вернее, принадлежит всем временам.

Автор не просто внимает Музе, он противоборствует с ней, но его роль также неопределенна. Кто он: Жертва, Насильник, Любовник, Муж? Отношения с Музой на протяжении всего романа сопровождаются мешаниной чувств, из которых может прорасти все, что угодно: влечение, раскаяние, издевка, сочувствие и … бесконечная ирония, доминирующая над всеми ими. Ирония над образом Музы, века существующим на страницах классической литературы и, прежде всего, поэзии. Муза не облегчает страдания поэта, но порождает их. Она отнюдь не добра, ее раскаяние и кротость притворны, она играет с автором, сознавая свою силу и власть, которые несоизмеримы с властью автора над текстом.

Таким, образом, Муза оказывается персонификацией Хаоса. Роман с Музой (роман как текст) порождает все что угодно, это не реальный продукт, это именно процесс, который оказывается более значимым, чем результат (а в него окажется втянут еще и читатель). Писатель попадает в лабиринт интеллектуальных игр и оказывается заперт в пределах своего мозга (серая комната со стенами-клеточками, оказывается уже не имеет дверей). И уже непонятно, кто кого придумывает: Писатель – Музу или Муза – Писателя. Только принимая природу Музы, Писатель становится с ней сообщником.

Искусство цитатное, иронизирующее, играющее со смыслами для своего восприятия (построения читателем, зрителем собственной модели текста на своей основе) требует образования, широких познаний в литературе, философии, истории, психологии. Художественное сознание в XX веке ощущает бесструктурность и невыразимость современной реальности, невозможность ее обнять уже имеющимися поэтическими формами и истолковать с позиций традиционных ценностей. Такие традиционные ценности как порядок, результат, цель оказываются проблематичными в современной культуре. Все больший интерес вызывают творчество, процесс, причем процесс оказывается более ценным, чем результат, поскольку несет в себе незавершенность, становление, обновление. И основой новых ценностей оказывается глубинный архетип Хаоса, по новому осмысленный в современной культуре, что нашло отражение в элитарной литературе нашего времени.

Точно прорисованные персонажи старого романа уже не способны вобрать в себя всю современную психологическую и социальную реальность, поэтому смысл поэтического образа остается открытым, включает в себя возможность многих вариантов достраивания читателем, как откры-

тым, необусловленным является смысл многих жизненных явлений, не имеющих в итоге единственного решения.

Литература.

1. Кривцун, О.А. Эстетика [Текст] / О.А.Кривцун. – М., 2003. – 447 с.
2. Маньковская, Н.Б. Эстетика постмодерна [Текст] / Н.Б.Маньковская. – СПб., 2000. – 347 с.
3. Постмодернизм // Культурология. XX век. Энциклопедия [Текст]. – СПб.,1998. – С. 131.
4. Фаулз, Дж. Мантисса [Текст] / Дж.Фаулз. – М., 2000. – 386 с.
5. Фаулз, Дж. Предисловие [Текст] / Дж.Фаулз // Волхв. – М., 2003. – 700с.
6. Эко, У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста [Текст] / У.Эко. – СПб., 2005. – 502 с.

Ольга Матвеева

КРЕАТИВНЫЙ КЛАСС КАК НОВЫЙ СУБЪЕКТ «МАССОВОГО ОБЩЕС ТВА»

В информационном обществе наиболее высоко оценивается способность человека генерировать новые идеи, трансформировать известное знание в оригинальное. По оценкам Р.Флориды: «Креативный класс сейчас включает около 38,3 млн. американцев, что равняется приблизительно 30% всей рабочей силы США. Он вырос более чем в десять раз с 1900 года, когда его численность не превышала 3 млн. В начале XX века креативный класс охватывал всего 10% рабочей силы, оставаясь в этих пределах до 1950-х, когда начался постепенный подъем его численности; в 1970-е и 1980-е он устойчиво составлял 20%. Затем этот класс вступил в период стремительного роста, увеличившись с менее чем 20 млн. до его нынешней численности; в 1991 году он достиг 25% всего работающего населения, а к 1999 году возрос до 30%. В центре креативного класса располагается его суперкреативное ядро, к которому относятся 15 млн. человек или 12% всей рабочей силы»[1, С. 90]. Новый класс, по мнению Флориды, имеет четкую структуру. В его центре находится так называемое «суперкреативное ядро» – ученые и инженеры, университетские профессора, поэты и писатели, художники и актеры, дизайнеры и архитекторы, публицисты, редакторы, крупные деятели культуры, эксперты аналитического центра, обозреватели. Этих людей «творческий процесс поглощает целиком», однако, по мнению Флориды, к центральной группе примыкают (и все чаще проникают в нее) специалисты, работающие в «секторе высоких технологий, финансов, права и здравоохранения, а также управления бизнесом». Эти люди «участвуют в творческом решении проблем» по тем же творческим моделям, что и представители выделенной центральной группы, так

© О. Матвеева

как их деятельность, как правило, подразумевает высокий уровень образования, а, тем самым, и «человеческого капитала», «умение всегда мыслить самостоятельно», «оригинальным образом применять (или комбинировать) стандартные подходы» и т.д. Если эта деятельность начинает занимать у этих специалистов основное время, они входят в суперкреативное ядро класса. На границах же класса располагаются лаборанты и технический персонал, способный творчески подходить к решению конкретных проблем и проявлять самостоятельность в их принятии.

Важное значение автор придает выбору пространства для жизни представителей креативного класса. Если говорить об Америке, то креативные люди предпочитают Нью-Йорк, Бостон. Креативные профессионалы не просто концентрируются там, где требуется рабочая сила. Они живут там, где им нравится, и предпочитают центры творческой активности. Креативные люди исторически предпочитали жить в определенных местах – от классических Афин и Рима до Флоренции эпохи Медичи и елизаветинского Лондона, и вплоть до Гринвич-Вилидж, потому что там есть три "Т" – талант, технологии, толерантность, – считает Р.Флорида. В этой связи необходимо упомянуть еще одну работу – американского культуролога Чарльза Лэндри «Креативный город» [2], в который автор развивает в реалиях нашего времени идею, заложенную в семнадцатом столетии Томмазо Кампанелла. В своей книге Лэндри вновь предлагается модель «Города солнца» – своеобразную мечту о совершенном городе, так часто служившую сюжетом утопических романов (достаточно вспомнить Христианополис, Град Китеж). В этой книге представлены реальные модели успешных антикризисных действий по инновационному преображению городской жизни с помощью культурных технологий, в результате осуществления которых даже самые незаметные территории становятся «центрами притяжения» для инвестиций. Действительно, город играет особую роль в развитии цивилизации. По мнению Р.Парка, «город всегда описывали как естественное обиталище цивилизованного человека. Именно в городе человек создал философию и науку и стал не просто рациональным, но утонченным животным. Это означает, что именно в городской среде – в мире, который человек сам себе создал – человечество впервые возвысилось до интеллектуальной жизни и приобрело те черты, которые более всего отличают его от животных и первобытных людей. Ибо город и городская среда представляют собой наиболее последовательную и в целом наиболее успешную попытку человека преобразовать мир, в котором он живет, в наибольшем соответствии со своими сокровенными желаниями» [3]. Б. Гройс отмечает, что «Город возник изначально как проект будущего: из деревни в город переезжали, чтобы освободиться от власти призрачных

стихий и построить новое будущее, которое можно сознательно определять и контролировать. Утопичная мечта о полной разумности, ясности и подконтрольности городской среды приводит, таким образом, к разверстыванию исторической динамики, которая проявляется в постоянной перестройке всех областей городской жизни» [4]. Сегодня возникает диаметрально противоположная идея утопичного города, города в котором нет контроля, а есть свобода и творчество, именно такие города сегодня становятся центрами технологий и инноваций, новым проектом будущего.

Говоря о ценностях креативного класса, Флорида пишет, что есть три базовые вещи, которые и определяют их существование – это индивидуальность, это высокая оценка личных способностей и заслуг, и это ориентация на разнообразие и открытость. Проанализировав мотивации представителей креативного класса, Флорида говорит, что деньги не являются достаточным средством их мотивации в работе. Вообще, необходимо отметить, что радикальное отличие между креативным и другими классами заключается в принципе денежной оценки деятельности представителей креативного класса: рабочим и обслуживающему персоналу платят, главным образом, за выполнение работы согласно плану; креативный класс зарабатывает деньги, проектируя и создавая что-то новое, и делает это с большей степенью автономии и гибкости, чем два другие класса [1, С. 20]. Для креативного класса гораздо важнее значимость деятельности, увлекательность содержания работы, гибкие условия труда, повышение квалификации, признание со стороны коллег. При том, что зарплаты креативного класса очень велики, представители креативного класса исповедуют как буржуазные, так и богемные ценности, связанные с сервисами проведения рабочего времени. Таким образом, формируется абсолютно новая социальная и трудовая реальность. Необходимо остановиться на понимании термина креативность, как его определяет Флорида и другие ученые. Креативность, по Флориде – это «производство новых форм и моделей, которые можно с легкостью распространять и широко использовать (сюда относятся, например, «разработка новых видов продукции для массового производства, продажи и потребления» или «изобретение теоремы или стратегии универсального значения»). Следующее определение креативности дал американский ученый, профессор Стэнфордского университета Джон Као: «Креативность – это целостный процесс генерирования идей, их развития и превращения в ценности. Этот процесс включает в себя то, что люди обычно подразумевают под новаторством и предпринимательством. Он означает одновременно искусство порождения новых идей и науку оттачивания этих идей до стадии воплощения в ценности» [4].

Российский специалист по развитию городов А. Высоковский дает похожее определение: «Креативность – это способность субъекта создавать не столько новые продукты, сколько новые схемы и алгоритмы для создания этих продуктов, а также схемы и алгоритмы для создания этих алгоритмов и схем. Оппозицией креативности служит репродуктивность – работа по заданному шаблону или схеме» [5]. По мнению М.Калужского, «Начиная с 60-х годов креативность становится необходимым компонентом любой деятельности, поскольку сама деятельность выходит на все более сложный социальный и технологический уровень. Соотношение креативных и репродуктивных компонентов деятельности смещается в сторону первых. Теперь «гении» уже нужны в пропорции, условно говоря, не один к тысяче, а один к десяти, в некоторых видах деятельности и один к одном. Феномен современной креативности возникает в конце 1960-х годов. Именно в этот период социокультурная среда начинает меняться под воздействием новых вызовов – технологических, мировоззренческих, культурных. С 80-х годов XX века существенно меняется и соотношение творческих и рутинных компонентов в создании любого продукта. Наступает постиндустриальная эра, возникает общество потребления, мультимедийный мир, постмодернистская философия, концептуальное искусство, высокие технологии, транснациональные сетевые организации. Таким образом, новый креативный класс с присущими ему новыми отношениями в экономике и культуре, с новыми социальными ценностями и ориентирами, с новым подходом к жизненному пространству – идее нового города, – все это становится путем к построению нового информационного, а возможно и креативного общества.

Литература.

1. Флорида, Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. [Текст] / Р.Флорида. – М., 2007. – 421 с.
2. Лэндри, Ч. Креативный город [Текст] / Ч.Лэндри. – М., 2007. – 400 с.
3. Парк Р. Город как социальная лаборатория [Текст] / Р.Парк // Социологическое обозрение. – 2002. – № 3. – С. 56–67.
4. Гройс, Б. Город в эпоху его туристической воспроизводимости [Текст] / Б.Гройс // Неприкосновенный запас. – 2003.– № 4. – С. 32–43.
5. Калужский, М. Креативность как социокультурный и экономический феномен [Электронный ресурс] / М.Калужский. – Режим доступа: http: //www.kuhnya.nsk.ru/?cmd=lection&id=9.
6. Высоковский, А. Креативность как ресурс [Электронный ресурс] /А.Высоковский //Отечественные записки. – Режим доступа: http://www.strana-oz.ru/?numid=25&article=1105.

Анастасия Мёдова

ВРЕМЯ ФИЗИКИ И ВРЕМЯ ИСТОРИИ: ПРЕДЕЛЫ НАУЧНОЙ ДОСЯГАЕМОСТИ

Понятие времени – основополагающее условие исторического дискурса. Однако, о какого рода времени мы должны говорить, чтобы подобраться к пониманию истории?

Крайними полюсами эмпирико-прикладного аспекта проблемы времени можно считать время динамических систем классической механики и время социологии. Между этими полюсами лежит широкая область разнообразных трактовок специфических форм пространства и времени, совпадающих в своей иерархии с формами движения.

С физической точки зрения, время есть термин, фиксирующий изменения вещей. Если время – форма бытия материи, то под течением времени следует понимать протекание некоторых материальных процессов. Следовательно, самого времени как такового нет, это сопутствующий эффект существования материального мира.

Временные процессы в физике обычно выводятся из положений второго закона тремодинамики, сформулированного в 19 веке Кельвином и Клаузиусом. Он гласит: любая изолированная система всегда стремится к состоянию термодинамического равновесия, в ходе которого энтропия возрастает. Этот закон дает основания полагать, что есть универсальная направленность всех процессов во Вселенной – все физические явления разворачиваются в направлении увеличения термодинамического равновесия и возрастания энтропии. Это движение необратимо, оно и задает направление мирового времени от прошлого к будущему.

Однако, отсюда следует необходимость универсальной взаимосвязи всех процессов во Вселенной. Должен быть некий общий знаменатель, постоянное физической воздействие на объекты, чтобы все события происходили «в одном и том же времени». Иными словами, если есть вектор физического времени, все материальные процессы, от молекулярных до геологических, должны каким-то образом синхронизироваться.

Современная физика не может привести примеры такой синхронизации. Например, качание маятника механических часов как обратимое явление не имеет никакого отношения к универсальному физическому однонаправленному времени [7, С. 197]. Согласно принципу локальности физических явлений, все процессы, происходящие в конечной области пространства, определяются силами и полями, действующими в этой области, и не зависят от процессов, разворачивающихся в других областях

© А. Мёдова

пространства, не взаимодействующими с данной. Таким образом, работа часов не может зависеть от роста энтропии в других местах Вселенной [5, С. 6].

Та же трудность возникает при попытках выводить мировое время из любого другого глобального процесса, которому оно могло бы быть синхронно, например, из расширения Вселенной. Поскольку невозможно представить, чтобы при смене расширения Вселенной ее сжатием (что возможно согласно релятивистской космологии) все явления сменились прямо противоположными, то есть рост пошел на убыль и т.п. Таким образом, под вопросом существование универсального физического времени как однонаправленного вектора. Проблематично вообще говорить о таком свойстве физического времени, как направленность. Как отмечает М. Бунге, «природа говорит нам, что время «течет», но не говорит в какую сторону. Лучше сказать: время не имеет стрелы в себе самом. Стрелы должны мыслится во всех процессах, а не в каком-либо из свойств процессов» [1, P. 564].

С концептом физического времени связана еще одна сложность. Допустим, два шара катятся в разные стороны после столкновения. Повернем время назад: два шара катятся навстречу друг другу, сближаются. Направленность процесса стала противоположной, но движение в обратную сторону произошло во времени или, все же, в пространстве? Время течет назад или шары катятся в обратную сторону? Как это различить? Для наблюдателя здесь нет никакой разницы (если только он не опирается на свое *внутреннее* ощущение времени).

Ели время – это термин для описания физических процессов, то различить характер изменений в данных ситуациях невозможно. Возникает сложность не только с определением направленности временных процессов, но и с отличением их от процессов пространственных, не случайно в современной физике, начиная с Эйнштейна, сильна тенденция к соединению этих двух форм в четырехмерное пространство или пространство-время.

Ньютоновская механика постулировала набор посыпок и утверждений, которые стали каноническими в нашем современном мире: системы линейны, они детерминированы, они постоянно стремятся возвращаться к равновесию, а физические процессы – обратимы. Как отмечает И. Валлерстайн, в ньютоновской модели мира основополагающие физические отношения никогда не изменяются, а потому время для них не играет никакой роли. Таким образом, время и длительность с точки зрения данной модели не могут представлять содержательного и значимого предмета разговора [4, С. 186–187].

Итак, физические интерпретации времени не проясняют вопрос о его направленности, необратимости и отличии от пространства, более того, само качество длительности в них весьма условно, «математично».

Выйдя за пределы концепций физического времени, мы встречаемся с представлениями гуманитарного знания об историческом, биологическом и многими другими временами, которые также имеют направленность в качестве одной из своих существенных характеристик. Но, в отличие от времени классической термодинамики, эта направленность отвечает развитию соответствующих данным формам движения систем не в сторону гомогенности их структуры, нивелировки и выравнивания неоднородностей, общего упрощения содержания, а, напротив, в сторону дифференциации, усложнения структуры, роста многообразия содержания [6].

Иммануил Валлерстайн предлагает разделить методологию социальных наук на номотетическую, т.е. ориентированную на поиск универсальных законов, и идеографическую. Время (как и история) не очень существенны для представителей номотетических социальных наук, так же как для физиков твердого тела или микробиологов. Гораздо большее значение для тех и других имеет возможность точного воспроизводства фактических данных и аксиоматический характер теоретизирования.

Идеографически ориентированные историки полагают, напротив, что социальные действия людей до конца не повторяемы. Поэтому они не восприимчивы к крупномасштабным генерализациям, якобы истинным для любой точки времени и пространства. Но их понимание времени исключительно хронологическое, в виде диахронически-последовательного хода истории [4, С. 187].

Фернан Бродель в работе «История и общественные науки. Большая длительность» хронологическому времени противопоставляет длительность, la longue durue, с которой он связывает понятие структуры. Последней он дает очень точное определение: «Под структурой исследователи социальных явлений понимают организацию, порядок, систему достаточно устойчивых отношений между социальной реальностью и массами. И для историков структура – это ансамбль, архитектура социальных явлений, но, прежде всего она – историческая реальность, устойчивая и медленно изменяющаяся во времени. [...] Все они (структуры) являются и опорой и препятствием исторического движения» [3, С. 124].

На взгляд Броделя, событийная история (то есть история, в которой единица мышления конкретное событие) – это ошибка. Идеографические историки, условно говоря, ищут бесконечно малую единицу исторического времени – факт, событие – от чего теряется идея временности. Историки с номотетической установкой ищут абсолютно большую единицу времени,

равную эпохе, в пределах которой возможно обобщение процессов и подведение их под закон. В обоих случаях длительность как качество исторического времени упущена. История как будто никакого отношения ко времени не имеет, в лучшем случае предполагается последовательность событий из которой выводится причинно-следственная связь. Но подлинной временности здесь нет.

Что же такое подлинное время как длительность? Мы убедились, что оно ускользнуло от фиксации в естественных и социальных науках с той же легкостью, с какой оказалось недоступно для эмпирико-психологического наблюдения: время как таковое не есть предмет нашего восприятия. С психологической и философской точек зрения время скорее является способом самосоотнесения содержаний сознания, нежели каким-то течением или движением.

Наилучший из возможных вариантов универсальной научной интерпретации времени, как полагают многие современные исследователи, принадлежит Илье Пригожину – речь идет о его концепции детерминированного хаоса. Пригожину приходилось бороться с господствующим взглядом в физике, который игнорировал ситуации неравновесия и следствия уникальности начальной ситуации, т.е. времени [4, С. 190]. Он провозглашал «неисключенное среднее» или детерминированный хаос: «В самом деле, эти уравнения детерминированы так же, как и законы Ньютона. И, однако, они порождают непредсказуемые действия!» [2, С. 35]. Согласно Пригожину, вероятности также «в сущности непредсказуемы» [2, С. 40]. Достоинство хаотического детерминизма, в том, что здесь важны и время, и длительность, которое постоянно строится и перестраивается. Однако, и в этой теории время есть производное от логических связей причины и следствия, возможности и необходимости.

Без подлинной концепции времени невозможна история, как и любая другая наука. Однако, анализ научных теорий показывает, что историческое время, как и время физических процессов, поддается описанию только косвенным образом: как сопутствующий эффект или же как априорно заданное внутри данной системы условие. Вопрос о сути исторического времени остается открытым.

Литература.

1. Bunge, M. Time asymmetry, time reversal and irreversibility [Text] /M.Bunge // Stadium Generale. – 1970. – V.23. – P.562–570.
2. Prigogine, l. La Fin des certitudes: Temps, chaos et les lois de la nature [Text] / llya Prigogine,. – Paris : 1996, Odile Jacob.
3. Бродель, Ф. История и общественные науки. Историческая длительность [Текст] / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – М., 1977. – С. 115–142.

4. Валлерстайн, И. Время и длительность: в поисках неисключённого среднего [Текст] / И. Валлерстайн // Философские перипетии. Вестник Харьковского государственного университета. Серия: Философия. – 1998. – №409'98. – С. 186–197.
5. Гулидов, А.И. Существует ли «стрела времени»? [Текст] / А.И.Гулидов, Ю. И. Наберухин // Философия науки. – 2003. – №2. – С. 3–15.
6. Ковалев, С.Н. Феномен времени и его интерпретация [Текст] / С.Н.Ковалев, А.В.Гижа. – Харьков : Коллегиум, 2004. – 428 с.
7. Чернин, А.Д. Физика времени [Текст] / А.Д. Чернин. – М., 1987. – 224 с.

Анна Морозова[1]

БОРИСОГЛЕБСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (ТОРЖОК): ВОЗРОЖДЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ВЕЛИЧИЯ

Для города Торжка Борисоглебский монастырь настолько же важен, как для Москвы или для Великого Новгорода Кремль. Показательно, что даже наличие в прошлом настоящей городской крепости не умаляло его культурного и социально-политического значения. Да и, по мнению историков, стратегическое расположение крепости было лишь «проходным». Тогда как монастырь по-настоящему парил или «царил» над Торжком.

В то же время, парадоксально, что сам монастырь практически никак не отражен в летописях, а о его настоятелях впервые можно узнать лишь с эпохи Ивана IV (Грозного). Однако уже в житийной литературе XVIII века можно почерпнуть сведения о том, что обитель была основана в 1308 году боярином Ефремом, который состоял конюшим у знаменитого киевского князя Владимира I Святославича. Трагичным был и сам повод к основанию монастыря: после убийства князем Святополком Бориса и Глеба, провозглашенных впоследствии святыми земли русской, Ефрем был настолько потрясен, что решил уйти от мира, и повелел заложить монастырь в честь невинно убиенных на живописном берегу речки Тверцы.

Имеющие в настоящее время храмовые сооружения относятся к концу XVII – второй половине XIX века, хотя исторические сведения о Торжке появляются в летописных источниках в середине XII века.

Показательно, что монастырь прошел все изломы российской истории. Особенно сильно он пострадал при взятии города польскими интервентами в 1607 году. Более чем через столетие в 1742 году огонь уничтожил деревянные стены Торжка. Настоящее возрождение обители началось только Вовторой половине восемнадцатого века. Новый Борисоглебский собор по проекту архитектора Н.Львова был воздвигнут на месте ста-

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита

© А. Морозова

рого в 1785–1796 годах. Старая церковь, которая была сооружена еще при Святом Ефреме, естественным образом обветшала и потому была разобрана по высочайшему повелению. В то же время, сама грозная Екатерина II повелела выделить из казны 7750 рублей ассигнациями под строительство нового храмового комплекса. Показательно, что сама соборная Борисоглебская церковь как раз и была заложена во время проезда Императрицы из Москвы в Санкт-Петербург. Путь естественно пролегал через Торжок, который располагался на самом знаменитом почтовом тракте России. Да и первый камень в основание храма был положен именно императорскими руками. Для этого торжественного случая были сделаны посеребренные лопаточка и молоточек, хранившиеся затем в соборе как драгоценные реликвии.

Надвратная церковь-колокольня Борисоглебского монастыря заложена в 1804 г., через год после смерти Н.А.Львова, но по его проекту. Руководил постройкой зодчий Ананьин. Итогом его творчества стала величественная многоярусная колокольня, над которой возвышается шпиль. Она видна с любого места в городе. В храме в XIX веке имелась собственная библиотека, которая разместилась в противоположном от колокольни углу монастыря.

Тридцать семь икон Борисоглебского собора были написаны в 1795 году, с высочайшего позволения, известнейшим художником Российской Императорской Академии, поручиком Боровиковским, работа которого также щедро оплачивалась казной.

К сожалению, в советское время в эпоху борьбы с религией были утрачены тридцать шесть икон и все внутреннее убранство собора. И только одна икона кисти В.Боровиковского «Притча о мудрых и неразумных девах», до сих пор хранится в Тверской картинной галерее. В период воинствующего атеизма в конце 20–30-х годов XX века комплекс монастыря был передан совхозу имени В.Молотова. Там были открыты валяльные мастерские и склады. В 1931–1934 годах в стенах собора располагалось сельскохозяйственное училище, с 1936 года – воинская часть, затем авиационные склады, лагерь для военнопленных. В послевоенный советский период помещения монастыря выполняли функцию тюрьмы с 1944 года, и лечебно-трудового профилактория в 1985–1988 годах.

С 1989 года начата реставрация архитектурного комплекса и в нем размещался Всероссийский историко-этнографический музей, начались исследовательские работы. И только в 1994 году было приятно официальное решение о возвращении обители РПЦ и возрождении монастырского уклада. Службы в монастыре проходят и в настоящее время, подчеркивая духовную и историческую преемственность Борисоглебской обители.

Литература.
1. Новоторжский Борисоглебский монастырь. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://новоторжский-борисоглебский-монастырь.рф/.

Лилия Мулляр

МЕНТАЛЬНЫЙ ФОРМАТ ИСТОРИИ: СУТЬ И КОГНИТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Менталитет живет как «внутренний дух» социума, как его сложная ценностно-смысловая константа «мировидения» и мироотношения. Возможность осмысления исторической судьбы социально-культурного сообщества посредством изучения особенностей его менталитета связана с закономерной зависимостью между эмпирическим позиционированием социально-культурного сообщества и образом его мышления: «[…] из глубокого понимания характера народа можно прочесть всю его историческую судьбу» [2, С. 31].

Менталитет транслируется культурой, поэтому правомерно утверждать, что социально-исторические смыслы, содержащиеся в менталитете, могут быть раскрыты посредством исследования его трансляторов, в данном случае, фольклорной сказки, которая есть социоментальный комплекс, образно-концептуально объективирующий социально-исторические процессы. Когнитивный потенциал ментально-фольклорного формата заключен в образно-концептуальной «премудрости» сказки как способа внерационального познания социально-исторических смыслов, который обеспечивается единством образной, вербально-игровой и когнитивной форм отражения истории социального бытия: сказка – социоментальный опыт образно-концептуального осмысления социально-исторических процессов. Являясь плодом коллективного многовекового творчества социума, сказки запечатлевают в идеальных образах историю социального бытия; излагают историко-культурные факты в доступной и интересной для аудитории, в особенности детской, форме – поэтому изучение истории народа, «художественно выраженной в сказке, – одна из ближайших задач нашей науки. Любой читатель или слушатель, отдаваясь во власть сказки, рисующей нам образы старика и старухи, Ивана-дурака, Ивана-царевича, мачехи и падчерицы, бабы-яги, Кощея, змея, прекрасной царевны, злой царицы и злого царя и многих других, ощущает глубокую жизненную

© Л. Мулляр

правду сказки» [7, С. 246]. Изучение сказки представляется нам возможностью отыскания и объяснения универсальных социально-онтологических смыслов истории, в том числе, понимания логики развития отдельных социально-исторических феноменов и социально-исторического процесса в целом. Образно-концептуальный анализ социально-исторического процесса позволяет, как нам представляется, реконструировать эмпирические условия позиционирования социально-культурного сообщества и, затем, обнаружив их социально-семиологические аналогии в сказке, подтвердить её когнитивный потенциал без которого «невозможно добраться до глубинного содержания бытия культуры, выявить культурные смыслы» [3, С. 49].

Социально-историческая специфика российской социокультурной реальности детерминирована историческими условиями, в которых происходило её формирование и развитие и которые «наложили на русскую жизнь печать безрадостности и придавленности» [1, С. 12]: длительный период феодального общественно-экономического порядка, «аграрный капитализм», директивный социализм, беспощадная эксплуатация со стороны «барина» / государства, перманентное экономически бедственное положение и социальная обездоленность подавляющего большинства жителей страны, «догоняющий» характер развития; приоритет монопольно-монархической модели власти в княжеско-царско-императорском и партийно-политическом выражении; господство коллективистского типа идентичности.

Историческая ситуация нашла свое непосредственно-образное отражение в фольклорной/фольклористической сказке, поскольку именно сказка имела наибольшее значение для массового патриархально-крестьянского сознания: «[…] знать, столица та была недалече от села», «у крестьянина три сына […], братья сеяли пшеницу»; «[…] пашню пахали да хлеб засевали» [4, С. 35]. Приоритет в истории России феодализма закрепил в ней черты традиционного аграрного социума, а в большей части её населения – «аграрный» менталитет: закономерно и показательно, что аграрно-патриархальные образы-концепты «Емеля / Иван-дурак» («По щучьему велению», «Иванушка-дурачок», «Дурак и береза», Набитый дурак», «Иван-дурак», «Конек-горбунок» П. Ершова) – «выходцы» из крестьянского фольклора, выразители сельского «аграрного» менталитета – известны и популярны, в отличие, например, от выразителя городского индустриального менталитета – образа-концепта «Данила-мастер» из горнозаводских сказов П. Бажова, который известен, но непопулярен.

В современной России произошло крушение тысячелетней системы «учета и контроля», которое нанесло общественному сознанию «социо-

культурную травму»: агония традиционных жизненных ориентиров привела к деградации привычных ценностей – «вечно» обездоленный россиянин, приученный «довольствоваться малым», делать и думать «как все», распорядился «вдруг, откуда ни возьмись», обретенной свободой как вседозволенностью и устремился утолять «вековую жажду» материального благополучия любыми средствами. Предпринимательская деятельность «новых хозяев жизни» со «старым холопским сознанием» приняла адекватные этому состоянию сознания уродливые формы: «надувательство» в деловом общении и авантюризм по программе Буратино; беспощадный и нечистоплотный коммерциализм в духе Кощея, который «над златом чахнет»; стремление к «легким деньгам» в стиле Кузьмы Скороб огатого стали нормой российской жизни.

Идеалом власти на долгом пути исторического развития для Руси-России-СССР была монархия / партийная монополия «сильного» и «доброго» царя / генерального секретаря ЦК партии, способного разрешить все проблемы общества. Анализ фольклорно-сказочных текстов показывает, что отсутствие организационно-властного начала немыслимо и в сказочном пространстве («В некотором царстве, в некотором государстве жил-был царь […]»); что наличиствует министериально-подданническая система социальных связей («[…] на колени все тут пали и «ура» царю кричали […]»); что царь в народном сознании имеет особый статус – батюшка, защитник, непререкаемый авторитет, *благодатель* («ты помилуй, царь-отец!», «царь-надежа») [4, С. 25, 27]; что царь есть единственная инстанция, разрешающая споры и замиряющая конфликты; что только царь, задавая трудную задачу, карает или милует – определяет судьбу подданного («[...] чтобы ты мне к утру вырубил дремучий лес, землю вспахал, пшеницу посеял, сжал, муку смолол, пирогов напек. А не то быть твоей голове на моей стене, на железной спице!») [6, С. 214].

Ментальная специфика российского этноса во многом предопределена коллективистско-конформистским типом российской системы социальных связей, предполагающим диктат интересов первичной группы, к которой принадлежит человек (патриархальная семья, община) над индивидуальными предпочтениями, «спаянное» единство и гипертрофированную взаимозависимость индивидов в «священной общественности»: незыблемое следование традициям группы; утрированные чувства солидарности и долга («все как один»); ориентация индивида на оценку своих действий извне («что подумает семья (соседи, община, коллеги)»); экстенсивный характер деятельности; доминирование социоцентризма; кон ативное стремление «быть как все». Очевидно, что социальная апатия / лень как исторически сложившаяся традиция русской жизненной страте-

гии выступает в качестве адекватной ответной реакции на жизнеустройство российского общества: многовековой диктат «обобществленной ответственности» лишил россиянина «чувства хозяина» своей земли и своей судьбы, породил «излом сознания» россиян, который мы обозначили как «емелеизацию» – процесс укоренения в общественном сознании системы установок инертно-иждивенческого характера.

Концептуальное осмысление эмпирического (текстового) материала сказки позволяет понять креативные когнитивные возможности ментального формата анализа исторического развития общества: фольклорно-сказочные ментальные «срезы» исторической реальности эксплицируют «скрытые» слои умонастроений социально-культурного сообщества, которые по причине устойчивости ментальных структур зачастую остаются неизменными даже при смене одной идеологии другой, и направление «вектора» социально-исторического развития. Это тем более актуально для определения перспективности трансформаций современной российской социокультурной реальности, являющейся результатом длительного процесса аккумуляции социально-исторического опыта.

Литература.

1. Бердяев, Н. Судьба России [Текст] / Н.Бердяев. – М., 1990.
2. Вышеславцев, Б. Русский национальный характер [Текст] / Б.Вышеславцев // Вопросы философии. – 1995. – №6.
3. Дилигенский, Г. Культура и социальная динамика современной России [Текст] / Г.Дилигенский // Общественные науки и современность. – 2001. – №5.
4. Ершов, П. Конек-горбунок [Текст] / П.Ершов. – Ставрополь, 1979;
5. Иван – крестьянский сын и чудо-юдо // Русские сказки. – М., 1993.
6. Морской царь и Елена Премудрая [Текст] //Русские сказки. – М., 1993.
7. Пропп, В. Исторические корни волшебной сказки [Текст] / В.Пропп. – М., 2000.

Маргарита Муравьева[1]

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ – ОСНОВА РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Политические традиции нашего государства начали складываться еще в древности. Древнерусское государство было одной из крупнейших геополитических образований Средневековой Европы. Стоит отметить, что когда говорят о Древней Руси, обычно имеют ввиду совокупность древне-

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита

© М. Муравьева

славянских княжеств в период IX–XIII веков. Ведь как раз в самом конце IX века возникло государственность у восточных славян. Держава имела ед иную территорию, единого князя, его дружину – в качестве военной силы, действовали общие правовые нормы, начала формироваться налоговая система. Естественно, все это возникало не одномоментно, а складыв алось на протяжении достаточно длительного времени, проходя в своем развитии периоды взлета и упадка. Постепенно формировалось общее языковое пространство, складывались моральные нормы и культурные ценности.

Об этих непростых временах и событиях наши современники узнают из древнейших летописных источников: «Повести временных лет», «Сло ва о полку Игореве». Важным юридическим документом явилась и «Русская Правда», дающая представление о сложном процессе становления пол итико-правовых норм и устоев русской государственности. Например, мы можем узнать о формировании социальной иерархии в те далекие времена. Под непосредственным руководством Великого князя, (или «началом», как говорили тогда, отсюда и хорошо известное слово «начальник») нах одились и удельные князья, и местные вотчинники. Значительная полит ическая и организующая роль отводилась вечевым собраниям, на которых решались насущные проблемы войны, заключения перемирия, взыскания налогов и суд.

Если посмотреть на современную политическую практику нашей страны, то можно увидеть, каким образом исконные традиции мироус тройства наших предков оставили свой след в современной политической системе. Например, в работе законодательных и налоговых органов и пр авовой системы. Конечно, очень многое изменилось, но костяк, фундамент был заложен именно в древности. Такое явление и называется «политич еской традицией», (от лат. «*traditio*» – что означает, передача, предание). Применяя бытовое сравнение можно сказать, что традиции это привычки, прошедшие проверку жизнь, практикой, временем.

Конечно, не все политические институты были выработаны в самой Древней Руси. Политическая и торговая коммуникация, войны приводили к тому, что отдельные институты упразднялись, некоторые реформиров ались почти до неузнаваемости, а иные и вовсе заимствовались у соседей, подвергались адаптации к местным условиям.

Безусловно, большую роль в формировании традиций имели усто йчивые экономические, политические, культурные и религиозные связи Р уси с ближайшими соседями. Например, с Византией. На мой взгляд, Виза нтийское влияние было достаточно сильным. В первую очередь, это прин ятие в 988 году князем Владимиром христианства и последующая практика

обожествления (сакрализации) власти и ее действий. Что уже само по себе создавала прочную канву политических традиций.

К тому же от Византии Русь унаследовала и сам образ Властителя: мудрого, решительного, милосердного и справедливого. Таким и был князь Владимир. Эти качества и позволили молодому государству занять достойное место в тогдашнем политическом раскладе.

Немаловажную роль в становлении политических традиций Древне Руси играл и Великий Новгород. Его история – это история страны. Не случайно именно в Великом Новгороде проходили торжества по случаю юбилей Российской государственности. Именно республиканские и демократические традиции, которые сегодня составляют основу и ткань политической коммуникации в мире, проходили апробацию в Новгородской Республике. Экономические основы могущества Новгородских земель также, по моему убеждению, стали отличной политической традицией России, поскольку выступили естественной основой налаживания в заимовыгодных и потому долгосрочных, традиционных контактов России с ближайшими соседями. Ганзейский союз – отличный пример того, как торговля формировала политические традиции.

Таким образом, можно заключить, что политические традиции нашей страны прошли длительный и сложный путь формирования. Они, порой очень жестоко, в горниле войн и нашествий чужеземцев, проверялись временем и историей на жизнеспособность. Но все же, основные моменты существования политической системы нашей страны были созданы именно в процессе ее исторического развития, а не были слепо скопированы и заимствованы у соседей. Поэтому, у политики России свое собственное, исторически выстраданное лицо.

Нина Мухотина

ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО КОЛЛЕКЦИОНИРОВАНИЯ В РОССИИ

Коллекционирование и собирательство раритетов, икон, драгоценных предметов ювелирного искусства существовало на Руси с эпохи Средневековья. Об этом свидетельствуют монастырские ризницы, собрание посольских даров и русского художественного металла Оружейной палаты. Государственное и частное коллекционирование в современном понимании начинается в России с XVIII века.

© Н. Мухотина

Начиная с эпохи Петра I, коллекционирование является делом государственной важности. Он создал государственные основы для организации антикварной торговли. Гравюры, редкие книги, географические карты и заморские редкости будущий император впервые увидел в доме учителя голландского языка Андрея Виниуса (1641–1717), который был родом из Амстердама. Этот город во второй половине XVII столетия был международным антикварным центром. Во время своего первого царского визита в Западную Европу в составе Великого посольства 1697–1698 годов Петр уже сам увидел в ратушах и домах богатых голландцев собрания картин и заморских древностей. Тогда он и стал приобретать предметы для собственной коллекции. Все его приобретения поступали в Императорский кабинет, как позже была названа личная коллекция Петра I. Первый русский коллекционер определил и разнообразнейшие направления собирательства. Список собранных Петром предметов невероятно обширный – от оружия и картин до анатомических и зоологических диковин [1, С. 8].

Самой интересной была т.н. «Сибирская коллекция». В 1715 году Демидов преподнес Екатерине I двадцать золотых вещиц – фигурки и украшения невиданной красоты – находки из сибирских курганов. Затем последовал петровский указ об обязательном поступлении всех подобных находок в его коллекцию. Так сложилось первое в России собрание искусства «вымерших народов».

Петр I считал собирательство делом государственной важности. Европа с ее уважением и любовью к искусствам поразила русского императора. В 1717 году, во время его второго путешествия в Голландию, на аукционе в Амстердаме уже было куплено 117 картин, в том числе полотно Рембрандта «Прощание Давида с Ионафаном». Петр, как известно, любил море и корабли, а потому в императорской закупке оказалось много морских пейзажей и изображений кораблей, в том числе и полотна живописца Адама Силло.

Петровские реформы в числе многих преобразований вывели Россию на европейский художественный рынок. Петр и его приближенные А.Д. Меншиков (1673–1729), Ф.М. Апраксин (1671–1728) и русские послы Ю.И. Кологривов и Б.И. Куракин (1676–1727) привозили из своих заграничных путешествий картины и скульптуры, изысканные предметы обихода, выполненные не только европейскими, но и китайскими мастерами.

Елизавета Петровна продолжала совершать покупку произведений искусства. Летом 1745 года было объявлено о намерении императрицы создать картинную галерею в Царском Селе. Придворный живописец Гроот выписал из Праги 195 предметов искусства – картины, мелкую пластику

и мебель. Впервые в России появились произведения прославленных живописцев – Тициана, П. Рубенса, Я. Бота, Д. Тенирса, А. Ван де Вельде.

Государственное и частное коллекционирование приобрело гигантский размах в эпоху царствования Екатерины II. Она скупала картины огромными партиями по всей Европе, при этом внимательно прислушиваясь к мнениям своих агентов по покупке картин. Ими зачастую выступали русские послы в европейских государствах. Заметную роль в екатерининских приобретениях играли А. К. Разумовский (1752–1836) и Н.Б. Юсупов (1750–1831) в Италии, Д.А. Голицын (1734–1803) и А.С. Строганов (1733–1811) во Франции, С.Р. Воронцов (1744–1832) в Италии и Англии.

В конце 1763 года к русскому послу в Берлине князю В.С. Долгорукому обратился берлинский купец Гоцковский с предложением принять собрание картин в возмещение долга русскому правительству. В августе 1764 года коллекция была доставлена в Зимний дворец. В ней было 225 картин – преимущественно голландская, фламандская школа XVII века, в том числе три произведения Рембрандта. 1764 год и считается годом основания Эрмитажа. С этого времени началась активная, не имевшая тогда себе равных в Европе, закупка произведений искусства для царского двора.

Значительная часть картин поступала в Петербург из Франции. В роли советника и посредника при покупке картин выступал философ и писатель эпохи Просвещения Дени Дидро. Д.А. Голицыну удалось приобрести для русского двора знаменитые европейские коллекции Генья, Брюля, Троншена, Кроза. Благодаря этому просвещенному вельможе мы и сегодня любуемся бессмертным полотном Рембрандта «Возвращение блудного сына».

Широко известный в России французский скульптор Э.-М. Фальконе также выступал посредником между европейскими торговцами картинами и российскими покупателями. Знаменитый русский коллекционер и знаток искусств, граф Александр Сергеевич Строганов жил в Париже с 1771-го по 1778 год, он был знаком со многими живописцами и скульпторами и способствовал приобретению для России шедевров мирового уровня.

В Италии агентом по покупке картин и скульптур выступал Иоганн Фридрих Рейфенштейн (1719–1793), который пользовался в Италии огромным авторитетом во всех областях искусства. В столь высокой миссии ему помогал немецкий художник Антон Рафаэль Менгс (1728 – 1779).

Екатерина II со вниманием прислушивалась к мнениям русских дипломатов при европейских дворах – почти все они сами были большими любителями и знатоками искусств. Подражать коллекционированию императрицы было не столько модно, сколько жизненно необходимо для

всякого вельможи, мечтающего занять место поближе к трону. Такое приближение сулило награды и чины. Русская знать, выполняя дипломатическую миссию российского престола за границей, находилась, естественно, в гуще светской и художественной жизни. Личные знакомства со многими ведущими художниками помогали и в коллекционерских приобретениях – зачастую произведения покупались и для двора, и для собственных собраний [1, С. 21–24].

Одно из грандиозных приобретений русского двора в Париже – собрание Пьера Кроза (1665–1740). Он был тонким ценителем живописи и собрал уникальную коллекцию старых мастеров. Эта коллекция после его смерти переходила от наследника к наследнику. И в 1770 году оказалась в руках барона Тьера. Дмитрий Алексеевич Голицын и Дидро вели длительные переговоры, которые увенчались успехом. За 460000 ливров собрание Кроза стало достоянием России. Эрмитаж обогатился шедеврами Рафаэля, Тициана, Веронезе, Ван Дейка, Рубенса и Рембрандта.

Государственным коллекционером можно назвать и Павла I. В сентябре 1781 года великий князь Павел Петрович и его супруга Мария Федоровна отправились в путешествие по Европе. Екатерина II придавала большое значение путешествию наследника престола. Екатерина II настояла на том, чтобы юная чета на время путешествия приняла титул графа и графини Северных. Путешествие длилось больше года – чета вернулась в Петербург в ноябре 1782 года. За ними двигались возы, груженные картинами, мебелью, гобеленами, скульптурой и фарфором. Многие вещи они получали в подарок от королевских особ, но еще больше произведений искусства заказывали и покупали сами, имея в виду оформление Каменноостровского дворца и тогда только проектируемого дворца в Павловске [1, С. 28–30].

Во время путешествия они посещали мастерские художников, увлеченно осматривали антики. В Неаполе и Риме Павел Петрович приобрел для своей коллекции античные подлинники и несколько хороших копий. Из Италии в Павловск были отправлены и две порфировые античные колонны, использованные позже в отделке будуара Марии Федоровны. В Риме чета посетила мастерскую популярнейшего в то время Помпео Батони (1708–1787). Для подарка императрице-матери у него было куплено знаменитое «Святое семейство».

Париж и Версаль, двор Людовика XVI произвели на молодую чету большое впечатление. Французский король вручил им грандиозные дары – 16 шпалер, из них четыре – «Залы Ватикана», скопированные с фресок Рафаэля, затем ткани для обивки из мануфактуры Савонери, а также севрский фарфор. Среди подарков были и две огромные, в бронзовой оправе,

фарфоровые вазы с росписью на темно-синем фоне. Севрский фарфор покорил Марию Федоровну. В Париже были приобретены различные серв изы и вазы на сумму около 300000 ливров. В Париже супружеская чета пр иобрела роскошную мебель у знаменитых королевских мебельщиков Анри Жакоба, Карлена и Вайсвалера. Павел Петрович и Мария Федоровна пополнили государственные коллекции огромным количеством высокох удожественных предметов, обогатив дворцовые собрания прекрасными полотнами знаменитых европейских мастеров. Эта образованная чета во многом сформировала вкус к французскому искусству у последующих поколений российских коллекционеров.

Став императором, Павел I не был стеснен в средствах и мог по собственному вкусу оформлять только что отстроенный Михайловский замок, где находилось около 150 живописных полотен, преимущественно европейских школ. Но, в отличие от собрания в Павловске, здесь не было ни одной картины мастеров эпохи Возрождения ни в подлинниках, ни в копиях. Самыми значительными картинами итальянской школы были «Архангел Гавриил, благовествующий Деве Марии» и «Святая Екатерина» Гвидо Рени (1575–1642). В формировании всей коллекции Павел I отдавал предпочтение французам, работы которых составляли треть собрания.

По воле императора в замке была создана анфилада специальных художественных галерей с продуманной экспозицией – зал антиков, галерея Рафаэля, галерея арабесок, галерея Лаокоона, Воскресенский зал. На половине Александра Павловича располагался огромный Картинный зал, где размещались крупномасштабные полотна исторического и мифологического содержания, архитектурные ведуты. Павел успел приобрести лишь 48 полотен, 97 картин были перенесены в замок из Эрмитажа. Самым крупным приобретением за короткое правление Павла было полотно Рубенса «Союз Земли и Воды».

Впервые при Павле в императорских коллекциях появляются работы русских художников. В Воскресенском зале была серия картин на сюжеты отечественной истории. В интерьерах разместили пейзажи с видами Павловска, Гатчины и Царского Села, а также изображение Михайловского замка кисти Ф. Я. Алексеева (1755–1824). Продолжая собирательскую деятельность императорского дома, Павел I ощущал себя преемником великого прадеда, считавшего коллекционирование делом государственной важности. В 1796 году император выступил инициатором создания полного Эрмитажного каталога, который вплоть до середины XIX века оставался основным музейным инвентарем.

Коллекционирование в России в XVIII столетии стало делом элитарным и престижным, но собиратели не преследовали коммерческих целей

и не стремились к обогащению. В просвещенный век это благородное занятие было формой служения Отечеству.

Литература.

1. Назаревская, Н.О. Антикварный рынок в России XVIII–XX веков [Текст] / Н.О. Назаревская. – М. : ИД «Любимая книга», 2006. – 160 с.
2. Полунина, Н.М. Кто есть кто в коллекционировании старой России: нов. Биограф. слов. [Текст] / Н. Полунина. – М. : ИД Рипол классик, 2003. – 560 с.

Марина Наговицына

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ «МЕДВЕЖЬЕЙ КОМЕДИИ» В РОССИЙСКОЙ ЯРМАРОЧНОЙ И ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ

Одним из любимых зрителями увеселений праздничной площади XVIII–XIX веков, несомненно, являлась «медвежья комедия». Популярность выступлений вожака с медведем была необычайно велика вплоть до 20-х годов XX века. Как известно, медведь считался у славян магическим животным. Много народных обычаев, обрядов, верований, суеверий, доживших и до наших дней, рождены глубоким убеждением, что медведь является воплощением добрых сил, несущих обилие, плодородие, благополучие, здоровье. Все это в прежние времена поводыри медведей открыто использовали в своем ремесле: «У кого спина болит – спину помнет, у кого живот болит – горшки накинет, а у кого в боках колотья, он их приколет» – так в одной из казачьих станиц нахваливал цыган – поводильщик лекарские способности своего медведя [3, С. 18].

Зрелищная сторона потехи состояла из действий ученого медведя, которые сопровождались приговорами – пояснениями поводыря: *«Ну-ко, Михайло Потапыч, поворачивайся! Привстань, приподнимись, на цыпочках пройдись: поразломай-ко свои старые кости. Видишь, народ собрался подивиться да твоим заморским потяпкам поучиться »* [9, С. 76]. Внешнее сходство медведя с человеком отразилось и в многочисленных изображениях медведя в одежде человека: в шляпе, пиджаке, сапогах и т. п. Данное сходство было отмечено еще древними людьми, объяснявшими его своим прямым родством: "лесным братом", что вполне укладывалось в систему раннеязыческих представлений. Следы такого "родственного" отношения к медведю сохранились повсеместно и в XIX веке, отразившись в сказках о медведе-отце или муже, в преданиях и быличках о происхождении медведей.

© М. Наговицына

Смех в сценах медвежьей комедии вызывали неожиданные трактовки ограниченных и элементарных медвежьих жестов и движений наряду с остроумными сопоставлениями их с поведением людей. Следует отметить, что медведь, выполняющий человеческую работу, – образ, который можно встретить среди старинных игрушек: деревянный мишка, рубящий пень; медведь-сеятель и др. Все сцены комедии были основаны на примерах из обыденной жизни и были близки и понятны всем собравшимся. Сценки были полны юмора, часто переходящего в острую сатиру:

– *как малые робята горох крадут и ползают, где сухо, на брюхе, а где мокро, на коленях, выкравши же валяются* [11];

– *а как бабушка Ерофеевна блины на масляной печь собралась, блинов не напекла, только со слепу руки сожгла, да от дров угорела;*

– *а нуте, Мишенька, представьте, как толстая купчиха от Николы на Пупышах, напившись сидит, мало говорит; через слово* …[12, С. 366];

– *как ходят карлы и престарелые, и, как хромые ногу таскают* [6, С. 309–310].

С годами обращения к зрителям и комментарии действий медведя дополнялись и изменялись, но сам принцип общения, пояснений, благодарения за подаяния сохранялся. Традиционными стали и трюки медведя, которые оттачивались годами и всегда вызывали восторг публики. «Медвежья комедия», по сути, стала отражением взглядов и вкусов простой публики, которая узнавала в неприхотливых сценках из жизни привычные образы и сюжеты. «Какова была медвежья потеха до XVI века – неизвестно, свидетельства последующих столетий говорят о популярности ее среди всех слоев населения больших и малых городов, сел, деревень » [10, С. 50]. В воспоминаниях родных Л. Н. Толстого есть упоминания о том, что медвежья комедия был одной из любимых забав детей великого писателя: «В Ясной Поляне можно было увидеть цыган с живым медведем:

– *Покажи, Миша, как поповы ребята горох воруют.*

Медведь ложился на землю и крался к воображаемому гороху.

– *Покажи, как барышни прихорашиваются.*

Медведь садился на задние ноги, перед ним держали зеркальце, и он передними лапами гладил себе морду.

– *Умри!*

Медведь, кряхтя, ложился и лежал неподвижно. Кончалось это все обыкновенно тем, что всем, в том числе и медведю подносилась водка. Выпивши, медведь делался добродушным, ложился на спину и как будто улыбался […]» [1, С. 198]. Лев Львович Толстой описывая свое яснополянское детство отмечал: «Мать, отец, братья, сестры, няни, гувернантки, при-

слуги, собаки, медведь с медвежатником, лошади, охота […] – вот счастливая жизнь моего детства […]» [1, С. 252].

Исследователь традиционных народных зрелищ А. В. Грунтовский, отмечает, что «Медвежья потеха» – это «фольклорный театр в полном смысле слова, имеющий драматический текст и не только систему «актер – зритель», но и четко выделившегося режиссера (кукловода, медведчика) […]» [4, С. 26].

Прожив несколько столетий, «медвежья комедия» в своем классическом виде практически прекратила свое существование. В. И. Всеволодский-Гернгросс отмечает, что вожака с медведем ему довелось встретить еще в 1926 году в Ленинграде, где поводырь с питомцем давали представление на улицах и площадях [2, С. 71]. Безусловно, что номера с дрессированными медведями стали неотъемлемой частью цирковых программ. Кроме того, в современных массовых праздниках, несколько изменившись, «медвежья комедия» по-прежнему востребована сценаристами и зрителями. Несомненно, что организаторы праздников, как правило, не используют в представлениях живого медведя, а заменяют его актером в медвежьем костюме. От этого номер существенно теряет для взрослой публики момент опасности, риска, которые были присущи выступлениям с живым медведем. Необычайная сценичность этого зрелища дает организаторам массовых праздников большой потенциал в постановке этих номеров. При этом во всех сценариях прослеживается приверженность традиции в построении всего выступления, репликах вожака, действий «медведя».

Рассмотрев сценарии 70–80-х годов XX века, можно наблюдать использование этого народного увеселения, но с особой направленностью, которая была продиктована определенной идеологической установкой. В сценарии театрализованной ярмарки «Что угодно для души» А. Д. Силина «медведь» помимо привычных заданий выполнял и весьма специфические трюки:

– А как, Миша, в дискотеке иной пляшет танец, воображая, что он иностранец?

– А как отдельно взятые зрители время проводят пока в вытрезвителе? (Выступление заканчивается борьбой с желающими и пляской под гармошку).

– Молодец, Миша! Не зря тебя люди талисманом Московской олимпиады выбрали […]. На тебе пирожок! Что, не хочешь? Хороший пирожок, общепитовский […]. Во, даже звери этого не едят! [13, 49–50].

В сценарии В. Чебанова «Честная Масленица» эпизод с «медведем» также используется в качестве социальной сатиры, которая демонстрирует

отсутствие стимулов к работе и всеобщее безответственное отношение к труду:

– Ну-ка, Михайло Иваныч, покажи, как у нас народ на службе старается? (Медведь крайне медленно «копает», затем засыпает, облокотившись на лопату).

– А как в кооперативе трудится? («Медведь» начинает копать как угорелый, подвывая от восторга) [15, С. 18].

В сценарии «Ярмарка веселая» сцена с медведем довольно резко высмеивает самодурство военноначальников:

– Так, рядовой Михало Потапыч, стройся! Сегодня копаешь от забора и до обеда! Выполняй! («Медведь» начинает с равнодушным видом работать лопатой, временами превращая ее в «ружье» с намерением «выстрелить» в командира) [16, С. 6].

Слава медведя как самого сильного и справедливого зверя позволяет делать его участником многих нравоучительных эпизодов. «Медведь» часто предстает в образе милиционера, военного. В сценарии Н. Литвинской «Конек-оберег» [8] «медведь» появляется с повязкой на лапе: «Народный контроль». Таким образом, во второй половине XX века «медвежья комедия» была весьма подвержена идеологической маркировке и часто выступала проводником острой социальной и политической сатиры.

В начале XXI века «медвежья комедия» вновь стала весьма востребована в массовых праздниках. Но ее принципиальное отличие от прежних десятилетий можно увидеть в том, что сцены с «медведем» практически перестали носить остросатирический характер и сценаристы стали заимствовать подлинные тексты из фольклорных сборников практически без авторских ремарок. В сценарии Устьянской ярмарки, проходившей в Пермской области в 1991 году, одним из эпизодов является медвежья потеха, которая построена по классической схеме: приветствие публики, демонстрация различных умений, прощание с публикой и сбор честно заработанной суммы. При этом авторы сценария используют подлинные тексты «медвежьей комедии»:

– Ну-ка, Мишенька, поклонись честным господам да покажи свою науку, чему тебя в школе учили, каким разумом наградили. Мишенька! Как красные девицы-молодицы белятся – румянятся, в зеркало смотрятся, прихорашиваются? [14, С. 62].

В сценарии Т. В. Гусаровой «Дорогая наша Масленка […]» приход Вожака с «медведем» и «козой» сопровождается следующим текстом:

Вожак: *А вот из дальних лесов боярин –*
Михаил Потапыч Топтыгин,
Сердитый барин!

(Кланяется сам, заставляет кланяться Медведя, Коза стучит в барабан и тоже кланяется) [5, С. 2].

Далее следует целый ряд традиционных заданий:

– А ну-ка, Михайло Потапыч, представь, как поп Мартын к заутрене не спеша идет, на костыль упирается, тихо вперед продвигается? А как с заутрени домой гонит, что и попадья его не догонит? А вот одна дева в зеркальце погляделась да обомлела: нос крючком, голова ты чком, а на рябом рыле черти горох молотили! А как пехотный солдат идет с ружьем на караул. Конные казаки на службу едут! [5, С. 2].

Однако следует отметить, что, как и в прежние годы, встречаются сценарии, в которых позиционирование «медведя» как сильного и справедливого жителя русских лесов позволяет авторам вновь наделять этот персонаж нравоучительными текстами. В празднике для студентов «Здравствуй, племя молодое!» «медведь» выполняет следующие задания:

– А ну, Михайло Потапыч, покажи чему тебя в школе учили, каким компьютерным умением наградили («Медведь» берет ноутбук и начинает ловко работать с клавиатурой).

– А покажи-ка, Мишенька, чем ты занимаешься в свободное от великой науки время? («Медведь» надевает наушники, закуривает «косячок» и начинает энергичные танцы).

В конце праздника по замыслу сценаристов совершенно измученный городской жизнью «медведь» возвращается в лес со словами: *«Ну, вот и вернулся к вам друзья, ваш блудный Миша-студент […]»* [7, С. 10].

В описании медведя в сценариях почти всегда присутствует оксюморон: перед нами «животное», но в то же время авторы используют характеристики, которые применимы исключительно к людям. Зрители принимают эту игру и с интересом смотрят как «медведь» реагирует на то, что ему говорят, и точно, в меру своего разумения, выполняет команды.

Авторы современных сценариев помимо «медвежьей комедии» используют и другие элементы ярмарочного фольклора – театр Петрушки, раек, балконных зазывал Фому и Ерему, но при этом феномен популярности выступлений медведя с поводырем отмечается многими режиссерами массовых праздников. Отчасти это можно объяснить тем, что в мифологическом сознании представление о двойственной природе медведя – животной и человеческой – не редкость: например, персонаж русской сказки Ивашко-Медведко – наполовину медведь, наполовину человек. Как правило, в народном сознании медведь – могущественное животное, занимающее исключительное положение среди других зверей. Во многом оно обусловлено биологическими качествами медведя – его силой, размера-

ми, сметливостью, переходами от движений неуклюжих – к точным и быстрым.

В большом количестве сценариев второй половины XX века «медведь» занят трудом, которому эпоха придавала символическое значение – «строил» БАМ, «летал» в космос, был символом олимпийских игр и т. п. При этом он всегда имеет особый социальный статус, как бы представляющий самые лучшие черты передового класса: силу, молодость, энтузиазм, желание преобразовать мир, веру в те идеалы, которые провозглашались временем. А поскольку сценарии массовых праздников это, по сути, отражение массового сознания, то популярность огромного сильного зверя весьма символична. Мгновенно возникает образ огромной сильной страны, в которой живут могучие «люди-медведи», способные на нравственные и трудовые подвиги.

Таким образом, можно отметить, что в массовых праздниках второй половины XX – начала XXI века «медвежья комедия» продолжает свое существование, подвергаясь определенной идеологической маркировке. Авторы сценариев вносят изменения в оригинальные тексты, но при этом во многих праздниках прослеживается сохранение классической схемы этого представления.

Литература.

1. Всеволодский-Гернгросс, В. Н. Начало цирка в России [Текст] /В. Н. Всеволодский-Гернгросс // Временник отдела истории и теории театра. Отдела театра. – Л., 1927.
2. Головачев, В. Народный театр на Дону [Текст] / В. Головачев, Б. Лащилин. – Ростов на Дону, 1947. – 184 с.
3. Грунтовский, А. В. Потехи страшные и смешные [Текст] / А. В. Грунтовский. – СПб., 2002. – 352 с.
4. Гусарова, Т. В. Дорогая наша Масленка… : сценарий массового гулянья [Текст] /Т. В. Гусарова // Клуб. вестник. – 2007. – № 4. – С. 1–2.
5. Забелин, И. Е. Домашний быт русских царей в XVI–XVII столетиях [Текст] Т.1, ч. 2. / И. Е.Забелин. – М., 2000. – 782 с.
6. Здравствуй, племя молодое! : сценарий массового праздника [Текст] / Рук. – Киров, 2008. – 12 с.
7. Литвинская, Н. Конек-оберег : сценарий массового театрализованного представления [Текст] / Н. Литвинская. – М., 1991. – 18 с.
8. Максимов, С. В. Избр. соч. [Текст] / С. В. Максимов. – М., 1981.
9. Некрылова, А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века [Текст] / А. Ф. Некрылова. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 255 с.
10. Петербургские Ведомости [Текст]. – 1771. – 8 июля.
11. Ровинский, Д. А. Русские народные картинки : в 5 т. [Текст] / Д. А. Ровинский. – М., 1881. – Т. 1. – 519 с.
12. Силин, А. Д. Театр улиц и площадей [Текст] / А. Д. Силин. – М., 1989. – 165 с .
13. Устьянская ярмарка : сценарий [Текст] // Народный праздник : из опыта работы учреждений культуры области. – Вологда, 1991. – С. 45–63.
14. Чебанов, В. Честная Масленица : сценарий массового праздника [Текст] /В. Чебанов. – М., 1991. – 30 с.

15. Ярмарка веселая : сценарий массового праздника [Текст] / Рук. – Тверь, 1983. – 14 с.

Андрей Некита, Сергей Маленко

«БЕЗ ВИНЫ ВИНОВАТЫЕ»: ЗАМЕТКИ К СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ГРЕХА

В настоящем параграфе исследуются механизмы массового производства индивидуальных девиаций – от институциональных до биотических – как ведущих технологий социального сопровождения бессознательного отчуждения. Как уже отмечалось, основные бессознательные властные сценарии начали складываться еще в условиях неоформленности и иерархического профиля общественных отношений, характерных для первобытных способов организации человеческого сообщества. Именно к этому периоду относится обнаруженный антропологами институт табуирования тех видов деятельности, которые по разным причинам не соответствовали линейности управленческого воздействия на родовую среду. З.Фрейд совершенно справедливо усматривал в первых табу запреты, относящиеся к сфере регулирования половых отношений в первобытной семье, что позволяет выявить исходную среду формирования бессознательной модели отчужденного властвования и его последующей институциональной иерархизации.

Речь идёт о том, что нормированию, как правило, изначально подлежали те отношения между людьми, которые имели непосредственный биотический смысл, а потому выступали естественным фундаментом развития первичных, родовых способов жизнедеятельности. Таким образом, нам удалось зафиксировать как непреложный факт, что базисный принцип социального управления относится к искусственному формированию набора бессознательных манипуляций с телесностью как естественным оплотом и природной средой развития сознания, источником творческого разнообразия человеческой деятельности и основной (соматической) причиной будущих неминуемых и трудно контролируемых всплесков нормативно-управленческой неадекватности еще бессознательного индивида.

Характерно, что складывающаяся система социальных табу, позволяет молодой и институционально незрелой власти наглядно демонстрировать индивиду именно априорную «дикость» и «примитивность» неукрощенного ещё нормативизирующей социализацией человеческого тела, которое, только в случае своего соответствия моральным требованиям, может минимизировать социальные последствия его разнузданного при-

© А. Некита, С. Маленко

родного греха. Именно поэтому, фундаментальная социальная идея *греха* появилась не вчера, и даже не в процессе институализации мировых религий, а является изначальным структурообразующим моментом властной, а в последствие и государственной идеологии [4, 5]. Тем не менее, не следует забывать, что «*действительным грехопадением человека*, – на чем собственно всегда настаивал Э.Фромм, – *является его отчуждение от самого себя, подчинение какой-то силе, отказ от самого себя, хотя бы и под видом поклонения богу*» [6, С. 259].

Однако идея *греха* с необходимостью предполагает наличие (либо, скорее, принудительное и искусственное формирование) своего неосознанного двойника – *вины* как постоянно разрастающегося пространства бессознательно вытесненного греха, который, рано или поздно (и, таково системное требование массовизирующегося общества) неминуемо будет обнаружен и покаран. Жесткая, ставшая даже идеологическим императивом созависимость греха и вины, характеризует невозможность индивидуального преодоления «диктатуры» асоциальной природы тела и указывает на первичную оформленность механизмов институциональной консервации («сублимации») бессознательного, постепенно *превращаемого* в принципы и институты социальной системы массового общества.

Становящаяся власть всячески поощряет индивидуальное поведение, соответствующее установленным правилам и нормам социальной жизни, наоборот, те же поступки, которые биотически «дискредитируют» стройность управленческого механизма, аскетизм его представителей и саму «идеологию», полагаются аморальными, а на их исполнителей перестает распространяться система традиционных (преимущественно трофических) стимулов и поощрений. Изгнание, а точнее бессознательное *вытеснение* «нарушителей» норм «общежития» из пространства социального управления всячески культивируется и даже мистифицируется, что позволяет уже «первобытным идеологам», с помощью обставленной физическим и психическим насилием дрессуры человеческого тела, формировать однозначную «исполнительскую дисциплину» у своих соплеменников.

С другой стороны, власть создаёт такого рода сценарии, когда девиантные в отношении её требований индивиды в сложившемся социальном пространстве четко позиционируются как носители реальной угрозы всей системе родовых связей в целом. При этом, череда некоторых бессознательных манипуляций старейшин родов в отношении запугиваемых ими индивидов, приводит к тому, что они начинают искать источник своей неадекватности не в структуре и действиях племенной власти, а также ее первых табуирующих институтов, но бессознательно приписывают (пере-

носят) её собственной биотической порочности и изначальной неадекватности своего особого способа существования .

Впоследствии, уже практически рефлекторно принимая на свой счёт все «смертные грехи» становящейся массовой цивилизации, вырываемый из рода человек обрекает себя на эскалацию физических и духовных страданий, вызванных вечно зияющей виной за так и не обрезованный им самодеятельный мир сознания. Хотя для него страдания в большинстве случаев остаются не столь актуальными в силу того, что образ жизни человека «*одобряется культурой, в которой он живет, страдание может быть неосознанным или ощущаться в связи с явлениями, весьма далекими от его реальной проблемы*» [6, С. 275].

Эта ситуация наиболее рельефно показана в христианском мифе о грехопадении первых людей, которым Бог определил в качестве меры искупление за содеянное не только ужаснейшие личные страдания, но и положенную ним, таким образом, модель «извечных» драматических отношений с природной средой их бытия: «*[…] Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою. Адаму же сказал: […] проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься*» [1, 3:16–19]. Этот миф, по мнению В.Н. Шердакова, «*в превратной форме, как нам представляется, отразил тот момент социальной практики, когда человек еще не найдя себя, уже утратил себя же – потерял цельность, внутренне раздвоился, в полной мере ощутил противоречие между должным и сущим*» [8, С. 33–34].

Испытывая теперь уже и сакрализованную *вину* за свою изначальную социальную «бездарность», тело человека заклейменное как «темница его души» одновременно является и той вечно доступной, «потайной дверью» в мир архетипической свободы, который так и не открылся индивиду в его массовизированном социальном «бытии». Вот почему «самодеятельное», физическое прекращение своего существования [1] становится тем экзистенциальным способом, который предоставляет человеку последнюю возможность «освободиться» от навязанной ему властью клятвы быть ед и-

[1] Хотелось бы вспомнить классическое определение самоубийства, которое приводит Э.Дюргейм в своей одноименной книге: «*самоубийством называется каждый смертный случай, который непосредственно или опосредованно является результатом положительного или отрицательного поступка, совершенного самим пострадавшим, если этот последний знал об ожидавших его результатах*» [2].

ничным резервуаром вселенского греха и предвечным персональным н о-сителем социального порока.

Следует особо подчеркнуть, что «традиционные» цивилизационные сценарии канализации жизни «в поте лица своего» массовизируемого и н-дивида, издавна воспроизводят наиболее примитивные принципы конс т-руирования социальной среды, которые преимущественно сводятся к п о-вышению производительно сти рефлекторной регуляции системы упра в-ления людьми, принудительно «вышелушенными» из родовых способов организации бытия. Жестко детерминированные рамками подобной с о-циальной физики социальные индивиды перемещаются (по причине ра з-ности потенциалов элиты и массы) в отведённом им пространстве масс о-вого общества аналогично электрическому заряду, замкнутому в послед о-вательных и параллельных цепях социального функционир ования.

Несмотря на всё усиливающуюся, вопреки кампаниям по демонстр а-тивной «демократизации» социума, властную манипулятивную завис и-мость, любой социальный индивид с рождения и на протяжении всего «стажа» производственно-институционального функционирования несет в самом себе практически неограниченный, архетипически предуготова н-ный спектр возможностей развития жизненного потенциала, априорно противореча, таким образом, фундаментальным законам упрощенческой социальной логики массового общес тва.

По крайней мере, у каждого индивида всегда остается последняя возможность «осуществления» протестного, о нтологически асоциального, пре-ступающего поступка (проступка, преступания, преступления), кот о-рым является акт насильственного прерывания своей жизни, одновреме н-но демонстрирующий как его экзистенциальную силу, так и последнюю возможность осуществления своей свободы. «*Самоубийство […] стало в ходе XIX века одной из первых форм поведения, вошедших в поле социол о-гического анализа; именно оно заставило появиться – на границах и в зазорах осуществляющейся над жизнью власти – индивидуальное и ч а-стное право умереть*» [7, С. 242–243]. В результате, наблюдаемые акты суицида, казалось бы, являются выражением подлинной природы челов е-ка и его стремления к отрицанию тех базовых конформистских и унифо р-мистских принципов, которые исповедует массовое общество.

Фактически, будучи лишенным права на самодеятельное жизненное творчество, человек в последний момент вдруг решает диаметрально и з-менить властно навязанную извне «полярность» его сознания и деятел ь-ности, отдав последние жизненные силы *созиданию* собственной смерти, которая иногда оказывается первым и, к сожалению, единственным в его жизни Поступком. Оговоримся всё же, что это верно лишь с точки зрения

частности каждого подобного факта, который, к сожалению, так до конца остается практически неосознанным, а потому вряд ли может иметь такой высокий экзистенциальный статус.

Наоборот, «пугающая» статистика[1] лавинообразного нарастания такого рода явлений по мере отчужденного «прогресса» массового общества, видится закономерной, поскольку она отражает не столько всё увеличивающийся спектр социальных экстремумов индивидуального «творчества», сколько сигнализирует об «эффективности» выкристаллизовавшихся в ходе цивилизационного «развития» неких социальных приоритетов, сводящих весь спектр возможных человеческих проявлений свободы сознания (и, в том числе, свободы их разрушения) к экстремальным телесным практикам. В этих рамках именно одномоментное уничтожение человеком собственного тела выступает наиболее доступным и «экономичным», «утилизирующим» сценарием «принципиального», до конца последовательного социального, бессознательного поведения. Не случайно такого рода действия в социальном окружении человека всегда толковались в духе И.Павлова, который определенно атрибутировал подобные поведенческие девиации: «*Самоубийство […] есть одно из проявлений нервного расстройства. Значит, вот одна из не подлежащих сомнению причин самоубийств – болезнь нервной системы*» [3, С. 62]. Кроме того, на протяжении всей истории цивилизованного функционирования социального индивида оно подкрепляется культивированием страха как властно социализируемого переживания, фактически базовой социальной эмоции, что постоянно провоцирует индивида барахтаться в пределах институционально логизируемого экзистенциального выбора.

При этом и сама экзистенция толкуется исключительно однозначно – как совокупность моделей, позволяющих осуществить стремление организма к самосохранению в строго определенных для этого корпоративных рамках. Эти базальные принципы посредством череды институциональных канализаций в равной степени присутствуют в сценариях как официального сопровождения индивида в системе социального производства «жизни», так и в практиках индивидуального прекращения её телесного существования. Поэтому смерть «по собственному желанию», да еще и с предсмертной запиской-«заявлением» («манифестом») выступает одной из форм бессознательного стремления организма к внеинституциональному «самосохранению», но только находится она уже «по ту сторону» череды социальных формализаций массового общества.

---

[1] По официальным данным ВОЗ ежегодно кончают жизнь самоубийством 1 100 000 человек, что составляет 0,002 % от всего населения Земли. Среди них: 350 тысяч китайцев, 110 тысяч индийцев, 55 тысяч русских, 31 тысяча американцев, 30 тысяч японцев, 12 тысяч украинцев, 10 тысяч французов. URL: http://www.lossofsoul.com/DEATH/suicide/statistic.htm.

Проводя даже поверхностный феноменологический анализ суицида и бессознательной девиантности в целом, можно с успехом реконструировать сценарии, модели и принципы всей социальной системы массового общества, безусловно отраженной в каждом акте подобного «отклоняющегося» поведения. Безусловно, индивидуальные действия такого рода выступают бессознательной реакцией на «теневые» проекции власти и массового общества, наладивших и поставивших на поток производство функциональных, полуавтоматических механизмов (социальных индивидов), призванных как можно более адекватно отражать примитивную архаику социального управления.

С другой стороны, эти действия характеризуют индивидуальную «аллергию» и протест против формирующих социальные массы перманентных процессов их властной объективации. Кстати говоря, хотелось бы верить, что аналогия с аллергией на интенсивность властного воздействия имеет лишь фигуральный смысл, однако, вполне возможно, что и сама аллергия как наиболее *актуальная* и даже весьма «модная», «престижная», «капиталоемкая» соматическая патология возникает как раз вследствие трагической утраты социальным индивидом простейших биотических навыков общения со своим телом и «окружающей» средой.

Потому суицид является не только классической индивидуальной патологией, падением «инстинкта достижения цели» [3, С. 67] или сознательным выбором безумцев-одиночек, но весьма закономерным и исторически сложившимся типом бессознательного конформистского поведения для социальных индивидов, испытывающих изначальные проблемы с социализацией. Действительно, факт демонстративной, «с вызовом», но от этого еще более *социализированной* смерти является, к сожалению, таким же рядоположенным, рутинным, начисто лишенным интимности актом, как и любой другой момент «социального движения» индивида в массовом обществе. И это подтверждается, к примеру, тем, что средства массовой информации тщательно культивируют статус как индивидуальной, так и массовой смерти в качестве повседневного, знакового, новостного события, динамически перераспределяя в процессе его капитализации виртуальное социальное пространство и переозначивая свои идеологические, а вслед за ними, и иные приоритеты.

Литература.

1. Бытие // Библия. Книги Священного Писания и Нового завета. Канонические. [Текст] Объединенные библейские общества, 1992. 3:16–19.

2. Дюркгейм, Э. Самоубийство: Социологический этюд [Электронный ресурс] / Э. Дюркгейм ; пер. с фр. – М. : Мысль, 1994. – 399 с. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Durkgeim.

3. Павлов, И.П. Рефлекс свободы [Текст] / И.П. Павлов. – СПб. : Питер, 2001. – 432 с.

4. Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура [Текст] / З. Фрейд. – М. : Ренессанс, 1992. – 296 с.
5. Фрейд, З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии [Текст] / З. Фрейд. – СПб. : Алетейя, 2000. – 222 с.
6. Фромм, Э. Иметь или быть? [Текст] / Э. Фромм ; пер. с англ. Н. И. Войскунской, И. И. Коменк ович и С. В. Федулова ; 2-е доп. изд. ; общая ред. и посл. д. филос.н. В. И. Добренькова. – М. : Прогресс, 1990. – 336 с.
7. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет [Текст] / М. Фуко ; сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой ; общ. ред. А. Пузырея. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
8. Шердаков, В.Н. Социально-психологический анализ христианской морали [Текст] / В. Н. Ше рдаков. – Л. : ЛГУ, 1974. – 166 с.

Андрей Некита, Сергей Маленко

ТАНАТОГРАФИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ: ОТ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ТРАГЕДИИ К УПРАВЛЕНЧЕСКОМУ РЕСУРСУ

Трагический «уход» человека – «на миру» или втуне – выступает еще и экстраординарным экзистенциальным событием, с имволически и сиюминутно обнуляющим многовековые «мытарства» массовизированного человеческого рода в цивилизованных «социальных джунглях» с тем, чт обы воссоздать давно утраченную мифическую целостность родового б ытия. Обнаруженная связь удивительно напомин ает знаменитый библейский сюжет, в котором смерть Бога-Сына выступает тем рубежным симв олическим актом, с помощью которого формализованный, совокупный и сторический «грех» бессознательного, институализированного человечес тва оказывается искупленным конкретн ыми страданиями и всем жизне нным путем маргинала, «*социального преступника*», словесно (смыслово) посягнувшего на авторитет власти, пребывающей в блаженстве бессозн ательного «торможения» пресыщенного и «на время» утратившего все и нстинктивные реакции хищник а.

Жизнь и деятельность Иисуса Христа (как и многих других героев – Прометея, Одиссея и т.д.) являет собой пример символического воссозд ания сознания посредством деятельного «уничтожения» именно *социальной оболочки* своего тела, а его последующее воскрешен ие и преображение позволяют обнаружить бессознательные основы развития архетипич еского образа «Самости», символизирующего неограниченные возможн ости сознания. Личностная самодеятельность, социальная алогичность, о тсутствие обывательского «здравого смысла» и, как следствие, вызыва ющая управленческая непредсказуемость поступка Христа указывают не

© А. Некита, С. Маленко

столько на его непосредственную асоциальную направленность, а хара к-теризуют собственно универсальные качества сознания, зарождающегося и первично развивающегося толь ко в таком творческом, бессознательном порыве. Поэтому, по аналогии с Христом, любой социальный индивид, прибегая к смерти как последнему способу социального «самоосущест в-ления», пытается воссоздать мгновенную бессознательную иллюзию и с-конного символическ ого отношения себя и мира, которого он так и не до с-тиг в наличной институциональной «реальности» массового общества. Оно априорно связывается с досознательным порывом индивида восстановить первичную архетипическую целостность отношения Себя и Мира как М а-тери и Дитя.

Принимая во внимание, что такие авторские интерпретации христ и-анского мифа далеко не соответствуют его канонической, религиозной и н-терпретации, всё же укажем, что Христос сознательно спровоцировал свое социальное окружение прибегнуть к каратель ным мерам в отношении его самого и его поступков, что позволяет нам говорить о нём как о жертве - самоубийце. Показательно, что христианство, несмотря на повсеместный культ Бога-Сына, тем не менее, всячески преследует и всеми возможными средствами борется с любой социальной, религиозной девиацией, и не в последнюю очередь, именно с суицидом. Как известно, самоубийц запр е-щалось хоронить в пределах официальных христианских кладбищ, что д о-казывало практику преследования этих людей, как при жизни, если попы т-ка оказалась неудачной, так и после смерти, которая, в соответствии с догматикой, обозначала начало пути к вечному искуплению грехов и н а-рушений божественных заповедей.

В то же время, религиозным преследованиям самоубийцы подве р-гались ещё и потому, что они бро сали дерзкий вызов Богу-Отцу, символи-зировавшему патриархальную власть, практически утверждая реальность самостоятельного *воления* и возможность разрыва «порочного круга» расширенного воспроизводства страданий, грехов, искуплений как по д-линно демиургическог о творчества. Самостоятельный выбор индивид у-альной смерти является тем творческим актом, претендующим на рад и-кальное пересоздание собственного мира как сублимированного соц и-ального порядка, избавленного теперь от тотальности государственного и идеологическ ого гнёта. Поэтому в самоубийстве человек и Бог становились сообразными символическими фигурами, что, безусловно, в корне не с о-ответствовало иерархизирующей «бытие» социальных индивидов христ и-анской идеологии и в целом институциональной практике массового об-щества. Таким образом, самоубийство выступает, возможно, первым и п о-следним действием человека, попытавшегося в первую очередь *телесно*,

как бы «от противного» «осознать» себя в этом все отторгающем социализированном и массовизированном мире.

Можно предложить и альтернативное церковным догмам, так сказать, «светское» объяснение подобной практики. Очевидно, современники так охотно руководствовались религиозными наставлениями при организации похорон самоубийц именно потому, что для запуганных такими поступками обывателей они выступали кровавыми знамениями не только разрушающегося социального порядка, но и трагически «крошащейся» вслед за выбором самоубийц бессознательной обыденности. Потому в границах социальных интерпретаций самоубийцы всегда были символическими пророками, провозглашающими и немедленно реально доказывающими мертвенность всей системы бессознательных отчужденных институтов, в которых социальные индивиды пожизненно содержатся и от которых всегда бессознательно хотят освободиться.

К тому же, подобными действиями они демонстрируют своим современникам бессознательную природу их мотивов, поведения и социальной культуры в целом. Вследствие реальной бессознательности социальных индивидов, эти наглядные уроки вызывают у них эскалацию «вытеснения», лежащегося в основание практики отчуждения собственных субъективных бессознательных содержаний, *изгнания* их из поля своего восприятия и дальнейшей апробации идеологической разметки массового общества, сформированной, как мы уже неоднократно упоминали, по принципу «свой-чужой». Безусловно, обе интерпретации позволяют обнаружить явно выкристаллизовавшуюся бессознательную тенденцию к вольной или невольной героизации как самоубийства, так и его непосредственного исполнителя в контексте массовых взаимодействий.

Поскольку официально подобная «героизация» все равно не признаётся, она латентно существует как бессознательный мифический контекст, который автоматически «вытесняется» в пространство маргинальной (в том числе и криминальной) и карнавальной культуры. Именно поэтому символические отношения являются столь редкими для отчужденного «со-бытия» массового общества и власти, что всячески пресекаются даже любые намеки на их возможное появление и развитие. Это непосредственно относится и к проблеме суицида, даже поверхностное изучение которого позволяет обнаружить прогрессирующий в массовом обществе институциональный остракизм *символического* как стандартную бессознательную, знаковую реакцию власти на возможности (даже бессознательные), осуществления человека и его мира.

Каждый исторический период становления массовой цивилизации демонстрирует специфические институциональные сценарии (религиозные, политические, научные, производственные, медийные и т.д.) подобного «выте с-

нения», которые настолько различны, что их исследова нию можно посвятить еще не одну социально-философскую монографию. Хотя бы приведем один пример, на который ссылается Э.Дюркгейм в своей фундаментальной р аботе «Самоубийство». Парадоксально, но уже в самом начале развития европейской цивилизации эта проблем а была поставлена весьма остро, и уже тогда, к примеру в Греции, был выработан весьма простой способ р ешения подобных социальных девиаций. Вот как Дюркгейм пересказывает Либания: «*Пусть тот, кто не хочет больше жить, изложит свои осн ования Сенату и, получи вши разрешение, покидает жизнь. Если жизнь тебе претит – умирай; если ты обижен судьбой – пей цикуту. Если ты сломлен горем – оставляй жизнь. Пусть несчастный расскажет про свои горести, пусть власти дадут ему лекарство, и его беде наступит к онец*». «*Подобный же закон*, – пишет Э.Дюргейм, – *мы находим на Хиосе. Он был перенесен в Марсель греческими колонистами, основавшими этот город. У властей был запас яда, из которого они снабжали нео бходимыми количествами всех тех, кто после предъявления Совету Шестисот причин, толкающих их на самоубийство, получал его разр ешение*» [2]. Таким образом можно констатировать, что уже достаточно давно цивилизация апробировала весьма эффективный механизм регл аментации суицида, а в последствии превратила его и одну из рядопол оженных социальных технологий.

Даже современное массовое общество демонстрирует невиданный р анее спектр такого рода «вытеснений» бессознательных человеческих переж иваний смерти в пространство «неформальных» социальных институтов, в пе рвую очередь, преступности. Как правило, к такого рода социальным проце ссам наиболее чувствительны представители молодежи, создающие разли чные движения, основной целью которых является героизация и мифизация как непосредственно самоубийцы, так и смерти вообще как экстремально - протестной модели «жизни». При этом, культивируя её морталистические ф етиши, они успешно формируют с их помощью свой бессознательный имидж Антигероя, зачастую с откровенно криминальным оре олом.

Кроме того, как говорилось ранее, суицид является тем наиболее «эк ономичным» и «технологичным» социальным сценарием, который предста вляет власти возможность *освободиться* от индивидуальной, а иногда и гру ппповой бессознательной неадекватности и сформировать вожделенную для себя институционально гомогенную, бессвойственную ср еду массового общества. Анализ сложившейся за тысячелетия манипулятивной практики позвол яет утверждать, что власть располагает неким бессознательным механизмом «самоочистки» социума от потенциально деструктивных элементов, одним своим присутствием повергаю щих систему в управленческий «шок». В тоже

время исследование причин их появления, как справедливо считает Э.Фромм, «*может поставить под сомнение основы крупнейших идеологических систем. Здесь невозможно избежать анализа проблемы иррациональности нашего общественного строя, здесь придется нарушить некоторые табу, скрывающиеся за священными понятиями "безопасность", "честь", "патриотизм" и т. д.*» [4, С. 21]. А сформировавшиеся сценарии такого преследования «отклоняющегося» поведения и его носителей лишь подтверждают тот факт, что власти в лоне цивилизации так и не удалось воссоздать ни архетипическую диалектику поколений, ни наладить полинный символический обмен опытом сознания и деятельности между ними. Поэтому, институциональный удел и экзистенциальный рок массового общества – это принудительно выпрямленная в линию энергия многообразных человеческих переживаний мира, конвертированных в бессознательный знаковый поток аффективного, психоидного волюнтаризма. Авторские выводы, в этом смысле, перекликаются с постмодернистским посылом Ж.Делеза и Ф.Гваттари: «*модель смерти возникает, когда тело без органов отталкивает и свергает органы – не нужно рта, языка, зубов, вплоть до членовредительства и самоубийства [...], в цикле работы машины желания речь идет о постоянном переводе, постоянном превращении модели смерти в нечто совершенно другое, что является опытом смерти. Конверсия идущей изнутри (в теле без органов) смерти в смерть, которая приходит извне (случается на теле без органов) [...]*» [1, С. 41].

Однако лавинообразный рост потребления (и сопутствующих ему кризисов) в последнее столетие человеческой истории наглядно продемонстрировал, что подлинный смысл человеческого бытия отнюдь не исчерпывается ни количеством, ни даже качеством социального пайка. И социальный индивид, «добровольно» ставший на путь иерархизированного институционального угнетения и редуцирования своей сущности до номенклатуры производственных функций, – отправление которых расценивается как безусловное благо, как пожизненный долг по отношению к представленному государством массовому обществу – даже не догадываясь и не желая этого, сам активно помогает его торить. В ситуации, когда его бессознательными и отчужденными «кумирами» становятся внешний авторитет, государство, преступность, поп-идолы, религиозные или научные догмы, абстракции больших чисел, фирменные бренды, корпоративные привилегии, рекламные слоганы и т.д, он не оставляет в себе ничего, за что мог бы бороться, опираясь на стержень нравственного императива, за что стоило бы нести сознательную, личностную ответственность. Чтобы однажды доказать, прежде всего самому себе, что он, не «тварь дрожащая», по выражению Ф.Достоевского, но имеет исконное право на Жизнь во всем ее архетипическом многообразии.

Таким образом, идея равноправного и взаимовыгодного «социального партнерства» Человека и Института, базирующаяся на бессознательном властном патернализме, представляет как наиболее простой, доступный экзистенциальный выход, так и скрытую ловушку для духовно и физически нищих (то есть, фактически «уничтоженных») масс, которые, проходя процедуру обезличивания, превращаются в толпы *унификумов*. К тому же, этимология слова «нищий», реконструируемая М.Фасмером от «бедный», «чужой», «незадешний», «уничтоженный» [3, С. 77] недвусмысленно говорит нам о том, что отчужденность и бессодержательность «среднего» человека в истории цивилизации всегда шли рука об руку.

Но, как и сложение великого множества нулей, никогда не сможет дать даже единицы, так и мнимая, притворная ценность массового общества может быть адекватной лишь текущему курсу биржевых котировок по минимуму усредненного духовного и морального уровня составляющих её социальных индивидов. Поэтому было бы огромным заблуждением ожидать от подобных «социальных конгломератов» нечто такого, чтобы превышало бы этот потенциал, надеяться на действительный духовный прогресс его участников. Последний может быть лишь результатом непосредственного общения людей, но никак не итогом массовых мероприятий под лозунгами любых цветов и оттенков, сопровождающихся групповым пением гимнов или же самозабвенным цитированием разнообразных авторитетов.

Оценивая многовековую историю функционального, социального оперирования индивидом в массовом обществе, можно утверждать, что это есть хронология эгоистической, меркантильной, грубой, отвратительной игры власти, при посредническом участии подконтрольных ей социальных институтов, на примитивной неразвитости и бессознательной наивности организационно «подданных» ей людей. Отвечая именно подобным образом на их, вопло щенные в бессознательных проекциях чувства, патронируемое государством массовое общество провоцирует перманентную эскалацию новых и новых витков бессознательного институционального отчуждения, все более вовлекая социальных индивидов в безобразный, порочный круг формального функционирования.

Но всегда существуют индивиды, которых (и в этом непреложная примордиальность бытия) не удается встроить в устоявшуюся модель социализации мира. Они, вследствие своих никому не понятных качеств, находясь в самой «сердцевине» социального мира, умудряются полностью «отсутствовать» в нем, быть функционально индифферентными. Одно, пожалуй, это наблюдаемое свойство, делает их отличными от других людей. Это свойство мы называем сознанием. Не будучи априорной формой отношения к миру, оно, однажды появившись, как вспышка света, полностью преобразует внутренний

мир человека и его судьбу. Быть сознанием – значит ощущать, чувствовать, знать Другого, как инобытие самого Себя.

Так случается, что сознание и его символические выразители, всегда находятся на границе между индивидом и массой, массой и государством, властью и бытием, бытием и ничто; концентрируя и преобразуя собой социальную энтропию в энергию жизни и творчества. Коллективная воля ничтожного в количественном отношении числа этих «преобразователей» настолько велика, что позволяет содержательно компенсировать совокупный потенциал социальной инертности массы бессознательных индивидов вне зависимости от её количественных параметров, определяемых уровнем «развития» массовой цивилизации.

Довольно часто случается, что сознание как образ жизни становится общественным призванием, тяжким социальным бременем и глубочайшей личной трагедией, поскольку такие люди и их творчество, также как основная масса бессознательных индивидов, бессознательно эксплуатируются властью и подчиненными ей социальными институтами в качестве ведущих факторов, которые позволяют минимизировать или завуалировать структурные и системные пороки массового общества. При этом социально-«упорядоченная» иерархия мира, представленная в стихии рыночной конкуренции бессознательных, корпоративных частностей, сращивается такими людьми собой наживую, в целях восстановления собственными мыслительными и телесными страданиями первозданной мифической целостности Духа и Материи.

Литература.

1. Делез, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения [Текст] / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. Д.Кралечкина ; ред. В.Кузнецов. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 670 с.
2. Дюркгейм, Э. Самоубийство: Социологический этюд [Электронный ресурс] / Э. Дюркгейм ; пер. с фр. – М. : Мысль, 1994. – 399 с. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Durkgeim.
3. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка [Текст]. В 4 т. Т.3. / М. Фасмер ; пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва; под ред. и с предисл. Б.А.Ларина ; 3 -е изд., стер. – СПб. : Терра Азбука, 1996. – С. 77.
4. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности [Текст] / Э. Фромм. – М. : Республика, 1994. – С.21.

Алиса Николаенко[1]

НОВГОРОДСКАЯ БОЯРСКАЯ РЕСПУБЛИКА В ИСТОРИИ РОССИИ

Исторический феномен, хорошо известный нам по учебникам и историческим хроникам как «Новгородская феодальная республика» по своим размерам не уступала ведущим государствам Европы. Как бы сказали сейчас, ее особым «геополитическим» преимуществом был выход к Балтийскому морю, предоставлявший, кроме доступа к рыбным запасам, еще и громадные возможности в плане развития торговли с ближайшими соседями. Южные окраины Новгородских земель доходили до современных Великих Лук, Торжка и Волоколамска. Новгород был своеобразным политическим щитом Руси, принимая на себя возможные нашествия со стороны шведских и немецких правителей.

Драматическая политическая история Руси, связанная с необходимость противостояние постоянным набегам со всех возможных сторон, во многом провоцировала тогдашних правителей государства к формированию авторитарной системы правления. В то же время, Новгород, испытывая подобные неудобства и ощущая угрозы, отрабатывал особую политическую модель, характеризующуюся «демократической вольницей» во многом западного образца. Это было связано с особенностями менталитета жителей, а также с характером политических, экономических, культурных связей, которые были характерны для Новгородских земель.

Одной из сущностных особенностей политической системы Новгородской Республики было Вече. В этот своеобразный «парламент» той поры входили представители всех родов и семей Новгорда, представители от пригородов, и волостей – подчиненных городов и земель. Именно Вечу принадлежала вся полнота власти. На нем обсуждались все стратегические вопросы: заключение и расторжение союзов, планирование походов, торговых операций. Но одним из важнейших функций этого северного сценария славянского «народоправства» было то, что Вече приглашало, или как тогда говорили «призывало» князя, а также имело право сместить его в случае необходимости. Таким образом, уже в те древние времена существовали возможности влияния «среднего класса» на власть в пределах Господина Великого Новгорода.

Проводя параллели с современностью, можно отметить, что князь был ограничен в правах и был своего рода «наемным чиновником», приглашаемым или отзываемым как раз решением Веча. Так князю запреща-

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита

© А. Николаенко

лось вмешиваться в процедуру раздачи земель в Новгородской республ и-ке, судить ее жителей, предоставлять кому-либо какие-либо привилегии, самостоятельно, вне контроля новгородцев, вести торговые операции с европейскими купцами. Ему даже запрещалось охотиться кроме как в пределах отведенных мест. Ограничения налагались также и на его дох о-ды, и даже место проживания. Для последнего было отведено Рюриково городище. И даже если посмотреть на современный план Новгорода, можно понять, для чего это было сделано. Удаленность от центра города затрудняла, а подчас и делала невозможной ситуацию внезапного воор у-женного захвата власти со стороны наемного кн язя.

В то же время, у князя также были свои преимущества, основанные, как бы мы сейчас сказали, на принципе разделения функций или властей. Так в мирные периоды – первое слово было за Вечем, тогда как во врем е-на военной опасности ситуация менялась и именно князь вы полнял функ-ции военачальника а также представительного лица при переговорах с н е-приятелем.

Вече выбирало всю иерархию власти: посадника, тысяцкого – как ру-ководителя военной организации, совет господ – высшую палату «новг о-родского парламента», «уличанских » и «кончанских» старост, сотских.

Подобное устройство было похожим на принципы управления з а-падноевропейскими городами, сто способствовало развитию активных п о-литических и торговых связей, делало Новгородскую республику куда б о-лее «прозрачной» для Западн ой Европы. Это способствовало принятию Новгорода в союз городов Европы, известный как «Ганзейский союз».

Нельзя идеализировать политические традиции Новгородской ре с-публики. Заседания Веча часто носило хаотический, архаический характер, что приводило к нестабильности. Власть концентрировалось в руках бог а-той боярской верхушки, что говорит об олигархизации политического пр о-странства. Процветал подкуп и торговля голосами и решениями. Кроме т о-го, богатства Новгорода позволяли ему активно манипулировать татарск и-ми представителями, с целью повлиять на процесс получения московск и-ми князьями так называемых «ярл ыков» на Великое Княжение.

Многие современные исследователи уверены, что коррупционные явления могли способствовать распаду Новгородской республики. И де й-ствительно во время знаменитой битве при реке Шелони в 1471 году но в-городцы проиграли московскому войску. Начало конца новгородской вольнице было положено. Царь Иван III вынудил новгородцев принять присягу о подданичестве, лишил Новгород значительной части з емель и захватил сам город. После этого вольность Новгорода прекратилась. Одн а-ко в истории нашего государства Господин Великий Новгород навеки ост а-

нется примером того, как можно жить и править иначе. И кто знает, если бы история сложилась по-другому, возможно мир сейчас был бы совершенно иным.

Светлана Окунева

МУЗЕЙ КАК МЕХАНИЗМ ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ И СМЫСЛОВ

Трансляция духовных ценностей и смыслов, то есть распространение элементов культуры, сложившихся в одной культурной среде, в другую среду – процесс объективный и разносторонний, зависящий как от естественно-природных, так и от культурно-исторических условий развития общества [2, С. 3]. Соотношение философии, культуры и социума, составляет предметную область философии культуры. Важнейшим культурфилософским вопросом в этом контексте становится выявление особенностей функционирования механизмов культурной трансляции в системе человек - культура - социум.

Современная цивилизация носит техногенный характер, который символизирует собой триумф материально-потребительской цивилизации и господство массовой культуры. Идёт процесс искажения основных устоев духовной культуры, падения нравственно-этической нормативности. Многие теоретики-культурологи выдвигают различные концепции выхода из кризисного состояния. Кризис культуры в западноевропейской и русской философии XX–XXI веков рассматривается в нескольких направлениях:

во-первых, кризис культуры проявляет себя, как феномен, возникающий на стыке веков, при смене парадигм мышления. Это своеобразная болезнь переходного периода, закономерный и своевременный процесс в развитии любого социального организма (например, явление декаданса в культуре «серебряного века»);

во-вторых, кризис культуры рассматривается как полный упадок, связанный с возникновением и упрочением духовной атмосферы нигилизма и пессимизма. Тогда идёт формирование идеологии конца культуры, не в смысле конца исторической эпохи, а в смысле идеи конца мировой культуры (например, идеи Освальда Шпенглера о «Закате Европы»).

Процесс трансляции духовных ценностей относится к числу фундаментальных явлений общественной жизни. Ценности выступают в качестве

© С. Окунева

базового ориентира в восприятии индивидом реальности, формируют характер его поведения. Единая система ценностей, разделяемая большинством граждан, выполняет в обществе важнейшую интеграционную функцию, обеспечивая ему стабильность и мир. Трансляция культуры – процесс передачи культур, ценностей от центра к периферии и наоборот, а также между центрами и т. д. [1, С. 238].

Механизмами массовой трансляции культурных ценностей выступают общедоступные институциональные образования, предназначенные для широкой демонстрации эмоционально значимых сведений, знаний и навыков. К ним можно отнести системы общего и специального образования, средства массовых коммуникаций, учреждения культуры (библиотеки, музеи и т.д.) [4, С. 3].

Музей – универсальное хранилище «опредмеченной» истории. Вся культурная деятельность человечества, от возделывания земли до поэтического вдохновения, от государственных узаконений до частной жизни, – в сфере его внимания. Современный музей продолжает выполнять веками определённые функции (сохранение, изучение и описание) и стоит перед необходимостью искать новые пути в освоении и представлении культурного опыта, накопленного предшествующими поколениями.

С момента перехода частных собраний в общественное пользование и появления публичных музеев музей становится социальным институтом. Этот процесс был подготовлен просветителями и энциклопедистами. Движимые идеями Локка о том, что права свободы, равенства и частной собственности вытекают из вечной и неизменной природы человека, они внедряли в общественное сознание мысль о том, что величайшие художественные творения являются важнейшим средством воспитания эстетического вкуса человека, его интеллекта и многочисленных возможных достоинств. Воспитание мыслилось в контексте возможного преобразования целого поколения, а в дальнейшем и преобразование всего общества на новых принципах. Позже романтики уподобили музеи храмам, так как считали искусство «религией свободных людей». По их мнению, музей представлял ценность сам по себе, независимо от внимания или невнимания к нему людей. Современный мир существенно изменился в плане политической и культурной ситуации. Появляется новый общинный музей, организующий свою деятельность так, чтобы она вызывала интерес местного сообщества, предполагалась и включённость населения данной местности в процессы связанные с профессиональной деятельностью музея. По своей сути это должен быть новый музей, сущность которого заключается в том, что он служит обществу и реагирует на возможные изменения в нём.

Первым предпринял попытку создания модели идеального музея русский философ Н.Ф. Фёдоров в статье «Музей, его смысл и назначение». Николай Федорович Федоров (1828—1903) считается основателем такого своеобразного философского направления, которое в истории философии получило именование «русский космизм». Философия Н.Ф. Федорова — это оригинальная религиозно-мистическая и даже религиозно-фантастическая концепция. В основе его статьи «Музей, его смысл и назначение», лежит мысль о необходимости нравственного совершенствования человека, гармонизации его отношений с окружающим миром. Следует отметить, что он предлагал модель идеального, но не реального музея. Его размышления об идеальном музее касаются генезиса, логики развития и назначения музея, его ценностно-смысловых оснований и разнообразия способов познания прошлого [5, С. 82]. Идеальный музей Фёдорова осуществляет три основные функции – исследование, учительство, деятельность. В трудах Фёдорова музей соединён со школой и храмом в триаду, каждая часть которой дополняет другие. Его идеи сегодня актуальны и могут быть реализованы в осуществлении процесса интеграции «музей – образовательные учреждения».

Выделяют две исторически сложившиеся функции, определяющие специфику музейной деятельности — функцию документирования и функцию образования и воспитания. Функция документирования предполагает целенаправленное отражение в музейном собрании с помощью музейных предметов различных фактов, событий, процессов и явлений, происходивших в обществе и природе. Суть музейного документирования заключается в том, что музей выявляет и отбирает объекты природы и созданные человеком предметы, которые могут выступать подлинными (аутентичными) свидетельствами объективной реальности. После включения их в музейное собрание они становятся знаком и символом конкретного события и явления. Функция образования и воспитания человека как личности, основывается на информативных и экспрессивных свойствах музейного предмета. Она обусловлена познавательными и культурными запросами общества и осуществляется в различных формах экспозиционной и культурно-образовательной работы музеев.

Основными формами культурно-образовательной деятельности музея, как одного из механизмов трансляции культуры, являются: экскурсии, клубы, встречи с интересными людьми, праздники и пр.

Значительная роль в решении культурно-образовательной задачи должна принадлежать музейной педагогике. Определение реальной роли музея в вовлечении личности в мир культуры, обоснование методик воздействия музея на формирующуюся личность должны стать предметом

специального исследования. Процесс становления музейной педагогики в качестве научной дисциплины далек от завершения, формулировка основных вопросов теории оказалась на уровне эмпирических рассуждений, должного внимания не уделялось понятийному аппарату. Практической потребностью остается объективное познание закономерностей ее развития, интердисциплинарных связей, формирование научного аппарата. Очевидно, решать эти проблемы в нашей стране предстоит созданным в начале 1990-х годов научно-практическим центрам музейной педагогики.

Определяя перспективы развития грядущего столетия, Д.С.Лихачев отмечал, что XXI век будет веком гуманитарной культуры; сегодня – уже в новом столетии – все более очевидно значение духовной составляющей человека и человечества. Одним из каналов гуманитарной культуры является музей, развитие которого в последние десятилетия связано с обретением своего места в глобальном мире, дальнейшим укреплением его статуса в культуре. В XXI веке музеи из центров пассивного созерцания истории и культуры превращаются в «живое», развивающееся пространство, «бросают вызов» глобализму. Появление музеев новых типов (экомузеи, «детские» музеи и др.), расширение функций музеев, внедрение программ, увеличивающих области социального охвата (игровые занятия для дошкольников, работа студий и мастерских, разработки для особых категорий посетителей) требует теоретических исследований, позволяющих анализировать многообразие новых реальностей музейной практики с позиций философии культуры.

В качестве вывода ещё раз укажем на основные особенности функционирования механизмов культурной трансляции:

во-первых, в нашей стране на государственном уровне ясно осознана значимость механизмов культурной трансляции социокультурных ценностей и, в первую очередь, патриотизма и гражданственности. Процесс трансляции духовных ценностей относится к числу фундаментальных явлений общественной жизни и препятствует гибели культуры ;

во-вторых, архивы, библиотеки и музеи как социокультурные институты, механизмы культурной трансляции, выполняют социально значимую функцию. Их эволюция тесно связана с историей развития общества ;

в-третьих, музей и музейная педагогика играют значимую роль в решении культурно-образовательной деятельности общества. Музеи становятся центрами формального и неформального образования для всех категорий населения.

Литература.

1. Кононенко, Б.И. Культурология в терминах, понятиях, именах [Текст] / Б.И. Кононенко. – М., 1999. – 406 с.

2. Савинов, Д.Г. Введение [Текст] / Д.Г. Савинов // Культурные трансляции и исторический процесс (палеолит — средневековье). Тематический сборник научных статей. – СПб., 1994. – 176 с.
3. Маяковский, И. Л. Очерки по истории архивного дела в ССС Р [Текст] / И.Л. Маяковский. – М., 1941. – 333 с.
4. Прокудина, Д.А. Музей как фактор трансляции ценностей современной российской молодёжи: автореф. дисс. … кандидата социологических наук [Текст] / Д.А. Прокудина. – М., 2008. – 141 с.
5. Федоров, Н.Ф. Музей, его смысл и назначение [Текст] / Н.Ф. Федоров. – М., 2011. – 91 с.

Светлана Ольховикова

ПОЛИТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Внутренняя противоречивость присуща утопии политики – утопист судит, политик действует. Утопия – это протест против абсолютизации актуальных политических линий разграничения, это попытка начать как бы заново спор о форме общества. Выбор между двумя вариантами действительности она хочет заменить выбором между действительностью и идеалом. Как правило, утопии политики самые недолговечные, но через них утопия сближается с историей.

По мнению ряда исследователей, марксизм был поиском моста между утопией и политикой, между утопией как образом идеального общества и политикой как искусством управлять силами, действующими в существующем обществе. Переход от действительности к идеалу оказывался возможным, хотя их противоположность по-прежнему оставалась безусловной. Поскольку утопия сама по себе не предполагает средства осуществления, для утопии оно всегда чудесно. Это прыжок от реальности, настоящего – к идеалу. Политический миф и оказывается тем мостиком, соединяющим идеал с реальностью. Таким образом, политический миф – это средство достижения политической утопии, необходимая часть ее. Политический миф, по определению А. Цуладзе, – это «миф, используемый для реализации политических целей: борьбы за власть, легитимизации власти, осуществления политического господства» [3, С. 56]. И в этом случае миф выполняет свою традиционную роль – роль посредника, коммуникатора между человеком и реальностью.

Почему именно политический миф оказывается наиболее близок утопии? Первой причиной является специфика политического мифа, как наиболее рационального. Рациональность политического мифа является

© С. Ольховикова

важной, но неоднозначной характеристикой его. С одной стороны, политический миф есть «олицетворение коллективных желаний» [1], а, с другой, становясь политическим мифотворчеством, то есть, принимая индивидуально-рационалистический характер, ставит «коллективные желания» на службу индивидуальным политическим амбициям. На уровне обыденного сознания «коллективные желания» и «ожидания» существуют всегда. Весьма устойчива склонность ожидать от любой политической акции радикальных перемен к лучшему во всех областях, даже если на самом деле эта акция носит весьма ограниченный характер.

Но почва для политического мифотворчества, олицетворения этих коллективных желаний, не всегда благоприятна в обществе. Они получают невиданную силу лишь в условиях «отчаяния и надежд», которые приводят к политизации массового сознания. Однако, использовать эту силу возможно, лишь сконцентрировав ее в одной точке. В первобытном обществе она концентрировалась в деятельности колдуна, в современном обществе – в руках вождя. Вождь есть олицетворение коллективных желаний. Э. Кассирер, говоря о новой политической технологии, подчеркивает, что она необходима современному обществу, так как в новых политических теориях XX века мифологическое мышление победило рационально-логическое. Однако Э. Кассирер обращает внимание на то, что «ранее миф всегда считался продуктом некоей бессознательной социальной деятельности. Но теперь мифы создавались людьми, действовавшими в высшей степени сознательно. Можно сказать, что перед нами предстал миф нового типа, миф полностью рационализированный» [1, С. 158]. К.Г. Юнг [4], в отличие от Э. Кассирера, не считает, что политическое мифотворчество носит сугубо рациональный характер. Юнг обращает внимание на то, что у всякого рода «вождей» происходит «инфляция» сознания, отождествляемого с вторгнувшимся в сознание архетипом. Разум у такого медиума коллективного бессознательного находится во власти необработанного сознанием архетипа, он лишен сознательного морального выбора. Но рациональная аргументация действует до тех пор, пока люди хотя бы в известной степени свободны от эмоций. Стоит «температуре аффектов» подняться выше критического уровня, и возможность эффективного применения разума уменьшается, на его место приходят лозунги химерические фантазии. Коллективная одержимость быстро развивается в психическую эпидемию, едва терпимые в нормальном состоянии общества элементы оказываются во главе стола, а иногда и на вершине власти. Мышление у них само по себе близко к «одержимости» – когда страсти накаляются, эти индивиды оказываются более приспособленными к ситуации. Они всегда были заняты поиском виновных во всех бедах и «врагов», тянулись к ли-

дерам, обещающим простые решения всех проблем путем насилия. Элементарной аксиомой коллективной психики Юнг считает моральную и духовную неполноценность массового человека. Он лишен ответственности, нулям нужен вождь, единица, поставленная перед нулем. Таким образом, очевидно, что рациональность политических мифов относительна. Вождь вполне может жить в мифе, как и обыватель. В связи с этой двойственностью А. Цуладзе выделяет два вида политических мифов: технологические, которые создаются для реализации сиюминутных политических задач и базируются на эмоциональных порывах, не затрагивая подсознания; и, так называемые, «вечные» мифы, которые основаны на архетипах и глубоко укоренены в ментальности народа. Если с первыми можно эффективно бороться на рациональном уровне, то вторые можно либо актуализировать, либо загнать обратно в подсознание, поставив мощный заслон. Технологические мифы являются, таким образом, псевдомифами , но именно они являются энергетической подпиткой подлинных мифов. Поэтому политику, чтобы стать мифологическим персонажем, нужно не просто создать некую искусственную конструкцию, но вписаться в какой -то «вечный» миф. Только тогда вождь становится механизмом достижения желанной цели, превращая утопию в действительность.

Изначально термин «псевдомифы» [2, С. 333] был использован Куртом Хюбнером в отношении определенных форм политической жизни, которые Кереньи обозначил как «неподлинные формы» мифа. Они являются таковыми, потому что не могут быть рассмотрены как «прафеномены», которые спонтанно возникли или исторически передавались из поколения в поколение, а сознательно были созданы для достижения политических целей. Соглашаясь с Кереньи и Элиаде в целом, К. Хюбнер, однако, замечает, что «изначально подлинный миф может также стать псевдомифом, в частности тогда, когда он больше не «переживается», но должен быть сохранен насильно или введен искусственным образом» [2, С. 337]. Исходя из этого, Хюбнер согласен с Кереньи в том, что подлинные и неподлинные мифы едины, т.к. и те, и другие имеют отношение к реальности. Псевдомифы лишь потому принимались политиками, что они шли, по -видимому, навстречу «мифической потребности» человека. Политические демагоги используют подлинный мифический потенциал сообразно своим целям, пробуждая определенные ассоциации, затрагивающие все еще живые, хоть и вытесняемые формы опыта. Это воздействие тем сильнее и доходит тем скорее до взрыва, чем сильнее было вытеснение. При этом К. Хюбнер отмечает неоднозначность процесса демифологизации в политике, ибо «борясь с псевдомифами, не следует забывать, что существуют также подлинные мифы, которые все еще образуют одно из оснований совре-

менных национальных государств и соответствуют самым глубинным человеческим чувствам. До сих пор не ясно, как можно от них полностью отказаться, не разрушая современного политического ландшафта» [2, С. 341].

Второй причиной близости политической утопии и политического мифа является особенность мифомышления. Несмотря на рациональность, утопическое мышление имеет ряд особенностей, сближающих его с мифомышлением. Сближающим их принципом является принцип бинарных оппозиций, то есть мышление через противоположности. Утопия абсолютизирует разницу между своим и чужим, отрицая одну из противоположностей, а мифомышление эти противоположности соединяет, не разрешая, а сглаживая противоречия через медиацию. Поэтому политический миф и является чудесным средством, соединяющим пропасть между реальностью и политической утопией, а мифема, как результат функционирования бинарных оппозиций, лежит в основе структуры мифа и утопии. Эта их общая инвариантная характеристика, позволяющая им сближаться в реальной действительности. Даже самые рациональные из утопий обращаются к нуминозным, заряженным понятиям, мифемам, этим «словам слов», функционирующим одновременно в двух планах: в языковом, где они сохраняют собственное значение, и в метаязыковом, где они выступают как элементы со сверхзначением, которое проявляется только из их соединения.

Но каким образом правдоподобие утопии превращается в доверие к мифу? Мышление через противоположности, свойственное как утопическому, так и мифологическому сознанию, обеспечивает духовную свободу, осуществляет свободу творческих желаний, сообщает уверенность человеку в том, что посредством «энтузиазма», «инициативы», «воли масс» можно достигнуть недостижимого. Кроме того, рационалистический, наукообразный характер политической утопии и политического мифа облегчают ему переход от надежды к уверенности.

Таким образом, анализ утопического мышления показал нам не только его специфические особенности – рационализм и индивидуализм, но и его близость к мифомышлению, которая проявляется в мышлении через противоположности, по принципу бинарных оппозиций. Результатом функционирования этого принципа являются мифемы, которые являются структурными элементами как мифа, так и утопии, что позволяет максимально сблизиться политической утопии и политическому мифу, и после дней стать средством достижения первой.

Литература.

1. Кассирер, Э. Техника политических мифов [Текст] / Э. Кассирер //Октябрь. – 1993. – №7. – С. 153–164.

2. Хюбнер, К. Истина мифа [Текст] / К. Хюбнер. – М., 1996. – 448 с.
3. Цуладзе, А. Политическая мифология [Текст] / А. Цуладзе. – М., 2003. – 384 с.
4. Юнг, К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству [Текст] / К.Г. Юнг // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. – М., 1996. – С. 37–69.

Мария Павлова[1]

К ПРОБЛЕМЕ «ПРИРОДНОЙ» ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВОЙН

Такая традиционная форма социальной коммуникации как война, чаще всего, определяется как вооруженный конфликт между государствами, народами, нациями. Но, кроме того, известно, что «войны» случается и в мире животных. Выдающийся австрийский ученый Конрад Лоренц обосновано считает, что истинные причины человеческих войн аналогичны причинам войн среди животных. В своей книге «Агрессия (так называемое «зло»)» К.Лоренц описывает феномен агрессии, его причины и механизмы протекания, где особо указывает на то, что война в человеческом обществе – это лишь более или менее «цивилизованная» форма проявления природной агрессии. Война у животных и человека отличается не только по вооружению, тактики, стратегии социальным и политическим причинам и процессам протекания, но и моралью.

В мире животных наблюдается обратная зависимость между наличием «вооружения» и интенсивности нападения и защиты. Это подтверждается тем, что более сильное животное, способное убить своего сородича, менее агрессивно, как к представителям своего, так и другого вида, таким образом, можно говорить о морали более сильных животных. К.Лоренц справедливо указывает на тот факт, что ворон может выбить другому глаз одним ударом клюва, а волк убить одним укусом, но инстинктивный запрет не позволяет им сделать этого, особенно, если жертва демонстрирует покорность. Поэтому, действительно сильные животные никогда не будут использовать все свои возможности во время конфликтов. «Мораль» слабых животных проявляется в подобной, но уже обратной зависимости: чем слабее животное, чем менее оно вооружено, тем больше и интенсивнее агрессия, нападение и защита.

Механизмы торможения у человека плохо развиты, поскольку изначально, человек – слабое существо, способное лишь на незначительное проявление агрессии. Человек способен укусить, удушить, ударить, поца-

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита
© М. Павлова

рапать – природой данное, врожденное «вооружение» не даёт ему возможности вести кровопролитные войны. Точно так же, как голубь, заяц или шимпанзе не способны убить одним ударом или укусом. У таких слабых животных есть возможность убежать или яростно ответить на нападение, в отличие от сильных, предпочитающих менее интенсивное нападение.

Такое распределение позволяет сильным и слабым животным сосуществовать наиболее гармонично. И не допустить, вымирания видов (в ситуации с сильными животными) и перенаселения (в ситуации со слабыми животными, в том числе людьми). Если попытаться проследить историю этого же вопроса в мире человека, то во многих случаях можно увидеть совершенно обратную зависимость вооружения и морали, что и отличает «войну» человека от «войны» животного. Дело в том, что, несмотря на свою изначальную слабость, человек в ходе развития цивилизации обрёл искусственное оружие, но при этом и сама мораль, которая удерживает человечество от тотального его использования, также не является инстинктом, а создана искусственно. Этим объясняется её неустойчивость и не гарантированность.

По мере изобретения оружия, совершенствовалась и лёгкость убийства. Чтобы его совершить, теперь не обязательно прикасаться к жертве, даже находиться рядом в момент её смерти и наблюдать результаты своего злодеяния. Так же, из-за густой населённости и близкого и частого общения происходит постоянное накопление агрессивного потенциала, что, как нам прекрасно известно из истории, периодически приводит к страшным последствиям в виде непрекращающихся войн, которые становятся все более кровопролитными и разрушительными. Иногда, создается впечатление, что именно в этом и состоит прогресс общества.

Итак, можно сделать соответствующие выводы. Война в природе и обществе сходна по своим основным причинам. Но различна, тем, что у животных наблюдается прямая зависимость между моралью, представленной инстинктом, и «вооружением», а у человека в связи с изобретением оружия, эту зависимость не всегда можно назвать прямой, поскольку подобной «запретительной», табуирующей морали необходимо дальнейшее развитие и закрепление.

Литература.

1. Лоренц, К. Агрессия: Так называемое «зло» [Текст] / К. Лоренц. – М. : Прогресс, Универс, 1994. – 272 с.

Галина Полякова[1]

СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ – ДУХОВНЫЕ СТРАНИЦЫ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

Одна из выдающихся святынь Русского Севера – Соловецкая обитель была основана в далеком XV веке православными подвижниками Зосимой, Савватием и Германом на островах, раскинувшихся в Белом море в 165 километрах от северного полярного круга. В 1429 году иноки Савватий и Герман после трехдневного морского путешествия на лодке достигли Большого Соловецкого острова. Недалеко от берега Сосновой губы, в удобном для жительства месте у озера они воздвигли крест и построили келью. Так было положено начало иноческой жизни на Соловках, где преподобные Савватий и Герман прожили шесть лет.

Устроителем же Соловецкой обители стал преподобный Зосима. Он встретился с преподобным Германом в Поморье и от него узнал о начале монашеской жизни на Соловках. В 1436 году иноки прибыли на Большой Соловецкий остров и поселились вблизи моря. Преподобному Зосиме в видении явилась прекрасная церковь в небесном сиянии на востоке. Именно на этом месте был сооружен деревянный храм в честь Преображения Господня с приделом во имя Святителя Николая и трапезой. Построена также церковь в честь Успения Пресвятой Богородицы. Так был основан монастырь. Архиепископ Новгородский Иона и правители Новгородской республики даровали обители грамоту на вечное владение Соловецкими островами и эти права монастыря неоднократно подтверждались позже московскими государями.

Первоначально монастырские постройки были деревянными и потому много раз полностью уничтожались в результате сильных пожаров. Только при игумене Филиппе в середине 16 века началось каменное строительство. Показательно, что обитель уже в те времена привлекала внимание высших российских правителей, которые неоднократно жертвовали на его строительство и обустройство. Наиболее известными покровителями обители считаются Иван Грозный, Петр I и Александр II. К концу XVIII века сформировался уникальный архитектурный ансамбль монастыря, который и сегодня доступен взорам многочисленных паломников и экскурсантов. Показательно, что кроме духовной миссии, мощная и неприступная крепость монастыря, созданная с учетом канонов фортификации, успешно сдерживала натиск агрессивных соседей. Поэтому монастырь

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита

© Г. Полякова

стал оплотом государства российского на его северных рубежах. В период церковных реформ патриарха Никона монахи Соловецкой обители негативно отнеслись к нововведениям и монастырь подвергся разорению. Тех, кто не принял покаяния, обезглавливали, палили на огне, вешали, топили в проруби. Преданность старой вере и мученичество создало вокруг погибших ореол славы, списки «Истории об отцах и страдальцах Соловецких», написанной со слов очевидцев писателем-старообрядцем Семеном Денисовым, расходились по всей России и пользовались большой популярностью среди народа. В период Крымской войны монастырь успешно отражал атаки английской эскадры. Немеркнущая слава ратников обители существенно повысила авторитет монастыря.

В то же время, на протяжении веков, с 16 и до начала 20, монастырь служил политическим и церковным узилищем для многочисленных опальных религиозных и политических деятелей. Считается, что одним из первых соловецких узников был последователь известного публициста и философа Максима Грека, сторонник движения «нестяжателей» Сильван. Несколько лет в камерах монастыря сидел слуга Ивана Грозного князь Симеон Бекбулатович, а одно время здесь даже находился автор известного «Сказания» о событиях Смутного времени Авраамий Палицын.

В советский период на Соловецком архипелаге располагался «СЛОН» – Соловецкий лагерь особого назначения, который был одним из самых крупных «исправительно-трудовых» учреждений сталинизма. Послевоенная реставрация Соловецкого монастыря была начата лишь в 1961 году. В 1967 году создан Соловецкий музей-заповедник, реорганизованный в 1974 году в Соловецкий Государственный историко-архитектурный и природный музей-заповедник, существующий в настоящее время. В то же время, разорение, которое пережила обитель и ее скиты в XX веке, оказалось настолько серьезным, что потребовались многолетние колоссальные усилия для воссоздания былого величия. В то же время, оказалось, невозможно восстановить Соловецкие святыни, ограничиваясь лишь реставрацией и хранением исторических и архитектурных памятников. В обители начала возрождаться монашеская жизнь, лишь когда 25 октября 1990 года Священный Синод Русской Православной Церкви благословил открытие Зосимо-Савватиевского Соловецкого ставропигиального мужского монастыря. Благословением Святейшего Патриарха от 7 апреля 1995 года, в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, был восстановлен и исторический титул обители «Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь».

Соловецкие острова – действительно особое для России святилище. Долгие столетия и мрачные десятилетия в «кровавом» XX веке это место

ассоциировалось с болью, горем и страданиями людей. «Соловки» были средоточием насилия и поругания на Русском Севере. Теперь же со всех концов России, из дальнего и ближнего зарубежья прибывают на Соловецкий архипелаг паломники. А значит как славные, так и трагические страницы истории Соловецкого монастыря не будут забыты.

Литература.

1. Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь. Официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://solovki-monastyr.ru/.

Наталья Прокофьева

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ В КОНТЕКСТЕ МУЗЕЙНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В современных гуманитарных исследованиях музеи рассматриваются как институты социальной памяти, необходимые для накопления и распространения информации о прошлом в различных сферах общественной жизни. [3] Еще на рубеже XIX–XX веков, в учении Н.Ф. Федорова, музею отводится особое место: «Музей есть выражение памяти общей для всех людей, как собора всех живущих, памяти, неотделимой от разума, воли и действия […]». [8, С. 394] С этих позиций представляется актуальным рассмотрение музеев Новгорода Великого сквозь призму проблем репрезентации исторического прошлого с целью определения специфических возможностей музеев в формировании исторической и «социальной» памяти.

Современный французский историк П.Нора, заявляет о «новой актуальности памяти», описывая взаимоотношения истории и памяти как «раздувание функции памяти», также как «рост памяти» [5]. Музеи становятся необходимы в условиях угасания внутренне переживаемой исторической памяти общества как внешнее средство ее поддержания. На современном этапе задача музея служить средством поддержания внутренне переживаемой исторической памяти обозначились особенно ярко.

В канун празднования 1150-летия города в 2009 г. Новгородским музеем-заповедником были представлены масштабные экспозиционные проекты-выставки: «Новгород в истории Российского государства», «Великий Новгород: история в документах». Концепция юбилейных выставок, выстроенных с позиций «большой истории», включает в себя установку на междисциплинарность и масштабное историческое повествование, что со-

© Н. Прокофьева

ответствует цели – представить Новгород колыбелью русской государственности, городом, где сформировался институт княжеской власти на Руси.

Новый уровень понимания специфики исторического знания демонстрируют и другие выставочные проекты Новгородского музея-заповедника. Так, например, выставка 2012 г., посвященная 150 -летию со дня рождения митрополита Арсения (Стадницкого), была выстроена в жанре микроисторического исследования, «персональной истории». На выставке экспонировались документальные и фотоматериалы из личного архива архиепископа Арсения, находящиеся в собрании отдела письменных источников Новгородского музея, и книги из библиотеки архиепископа, хранящиеся в фонде редкой книги научной библиотеки музея [4] .

Исторические исследования в жанре «персональной истории», или «новой биографической истории», обращают внимание историка на внутренний мир конкретного человека, восстанавливают «историю одной жизни». «Общая установка этого направления состоит – в том, что реконструкция личной жизни и судеб отдельных исторических индивидов, изучение формирования и развития их внутреннего мира […] рассматриваются не только как главная цель исследования, но и как […] средство познания того исторического социума, в котором они жили и творили, радовались и страдали, мыслили и действовали. Иными словами, речь идет об изначально заданной принципиальной установке на выявление социального контекста, на выход в макроисторическое пространство» [6].

В центре внимания создателей экспозиции оказывается биография крупного церковного и общественного деятеля, одного из представителей российской культурной элиты конца XIX — первой половины XX века, жизнь и судьба которого оказались тесно связаны с деятельностью по сохранению исторического наследия Новгородского края. В качестве источников на выставке использованы материалы персонального характера, с помощью которых не только воссоздается индивидуальный облик архиепископа Арсения, характер, но проявляется характер самой эпохи.

Следует отметить, что установка на выявление социального контекста обозначена вполне отчетливо уже в названии экспозиции. В 1922 г. митрополит Арсений был привлечен к суду по делу патриарха Тихона, по окончании которого был выслан сначала в Ашхабад, затем в Ташкент. По свидетельству очевидца, слова Арсения «Да будет воля Твоя…» прозвучали на суде над митрополитом. Так, в рамках камерной экспозиции историческая личность обретает свой голос, ведь обращение к внутреннему миру и характеру человека предполагает иной уровень осмысления прошлого.

Характерной чертой современных исторических исследований является внимание к визуальным источникам, в т.ч. к фотографии. В современ-

ной исторической науке подобное явления характеризуется как «визуальный поворот», что в свою очередь является проявлением нового подхода к коммуникативности [7]. В частности, использование визуальных источников позволило исследовать тему повседневной культуры в рамках выставки «Прогулки по старому Новгороду» в музее-заповеднике. Так, в церкви Георгия на Торгу близ Ярославова дворища была открыта выставка фотографий с видами города конца XIX–начала XX вв. Ее основу составил фотографический материал из фондов НГОМЗ, Института истории материальной культуры РАН и частной коллекции новгородца Ю.А. Маркитанова – более 50 видов Новгорода рубежа XIX – XX веков [4].

Особый интерес представляют одни из первых в истории отечественной фотографии панорамы Софийской и Торговой сторон Новгорода из «Альбома замечательных видов и древностей новгородских». Фотографии, сделанные первыми в Новгороде профессиональными фотографами, представляют собой уникальный по своему характеру источник, являясь нередко единственным свидетельством о повседневной жизни провинциального города.

Об актуальности исследования локальной истории свидетельствуют новые выставочные проекты, представленные в Государственном музее художественной культуры Новгородской земли. Так, экспозиция «Культурное наследие Новгородских монастырей», выполненная в 2011–2012 гг., представляет историю монастырского строительства в самом Новгороде и в его окрестностях [1]. Автором научной концепции экспозиции выступила историк-краевед Л.А.Секретарь. Комплекс экспозиционных форм включает и мультимедийную составляющую (фотографии и фотоматериалы в электронном виде), которая наполняет выставку интерактивностью.

Другая инновационная экспозиция «Музейный цех фарфора» была создана в музее художественной культуры в течение 2010–2011 г. в помещении западного корпуса Десятинного монастыря. Экспозиция представляет элементы технологической линии по изготовлению фарфора, элементы музеефицированного фарфорового производства, коллекцию новгородского фарфора из фондов музея, архивные документы и материалы.

Подобное пристальное внимание к локальной истории в рамках музейного проекта не случайно. Здесь обозначилась установка на репрезентацию исторического прошлого, стремление реконструировать утраченные культурные явления, в частности, историю отечественного предпринимательства и новгородского фарфорового производства, связанного с именем И.Е.Кузнецова. По замыслу организаторов, цель данного проекта состоит в том, чтобы вернуть городу забытый бренд, содействовать возрождению производства новгородского фарфора [1].

В рамках интерактивной экспозиции «Музейный цех фарфора» оказалось актуальным обращение к локальной исторической, «живой» памяти горожан, которые бережно хранят воспоминания о «синей посуде», своеобразном бренде советского периода. Эмоциональный отклик вызывают у публики и «живые» формы работы с посетителями, которые могут не только посмотреть экспозицию, но и почувствовать себя мастерами, попытавшись расписать чашку или блюдце тем самым кобальтовым покрытием.

Современный этап развития музейного дела в Новгороде и области способствует появлению интересных выставочных проектов, посвященных теме репрезентации исторического прошлого. Это связано не только с юбилейными торжествами, которые явились существенным стимулом для разработки многих научных и культурных проектов, но и со спецификой современного музея как института хранения и трансляции памяти. В современном культурном контексте пространство музея трактуется как место, «уплотняющее время и концентрирующее память». Именно в пространстве музейных экспозиций предпринимаются попытки осмысления локального прошлого Новгорода в контексте истории Российского государства. Не менее актуальной представляется установка на множественность методологических подходов и жанров исторического повествования в пределах отдельной экспозиции или выставки. Подобная открытость музея способствует возникновению и развитию большого спектра культурных коммуникаций. В свою очередь современные технологии открывают широкие возможности для создания музейного пространства, ориентированного главным образом на «живую» историческую память.

Литература.

1. Государственный музей художественной культуры Новгородской земли. Материалы официального сайта [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://artmus.natm.ru//

2. Красильникова, Е.И. Особенности репрезентации исторического прошлого в экспозиции Омского музея в 1920-е гг. [Электронный ресурс] / Е.И.Красильникова //Вопросы музеологии. – 2011. – № 2 (4). – Режим доступа:http://history.spbu.ru/userfiles/VM_2(4)_Krasilnikova.pdf.

3. Мастеница, Е.Н. Музей есть выражение памяти общей для всех людей… [Электронный ресурс] // Е.Н.Мастеница – Режим доступа: http://www.bvahan.com/museologypro/muzeevedenie.asp?li2=8&c_text=6.

4. Новгородский Государственный объединенный музей-заповедник. Материалы официального сайта [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.novgorodmuseum.ru.

5. Нора, П. Всемирное торжество памяти [Электронный ресурс] / П.Нора // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 (40–41). – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html.

6. Репина, Л.П. Персональные тексты и "новая биографическая история": от индивидуального опыта к социальной памяти [Электронный ресурс] / Л.П.Репина // Сотворение Истории. Человек – Память. – Казань, 2001. – Режим доступа: http://ist-bessmertie.narod.ru/statrepina.htm.

7. Соколов, А.Б. «Визуальный поворот» в современной историографии [Электронный ресурс] / А.Б.Соколов. – Режим доступа: http://igh.ru/OLD/conf/tesis2/sokolov.html.
8. Федоров, Н.Ф. Музей, его смысл и назначение [Текст] // Н.Ф.Федоров // Федоров Н.Ф. Соч.: В 4 т. Т. II. – М., 1995. – С. 394.

Юрий Рубан

ХРИСТИАНИН НА ТРОНЕ ЦЕЗАРЕЙ
(К 1700-ЛЕТИЮ «МИЛАНСКОГО ЭДИКТА»)

В Латеранском музее (Рим) сохранилась статуя римского императора Константина I Великого (306–337), торжественно воздевающего к небу свиток. И это не просто поза: текст этого свитка, вошедший в историю как «Миланский эдикт 313 года», – навсегда определил новый этап европейской, а затем и мировой истории. Что же предшествовало этому эпохальному событию?

Гонения Диоклетиана и эдикт Галерия (311 г.)

Как известно, с 29 августа 284 года в Риме началась «новая эра» – ***эра Диоклетиана***, названная христианами «эрой мучеников». Этот выдающийся император (284–305), осуществивший временную стабилизацию распадающейся империи, положил начало новому государственному устройству: на смену принципа***т***у пришел домина***т*** (особая форма монархии). Он разделил империю на четыре части («тетрархия») и назначил соправителей. Одновременно Диоклетиан пытался ввести единое и обязательное для всех «вероисповедание», понимаемое в качестве государственной идеологии. Он сделал ставку на традиционное язычество и развязал жесточайшие гонения на христианство (303–304 гг.). Должно было исчезнуть даже само имя христиан. Но физическая «ликвидация» христианства была заведомо нереальным предприятием (см. Евангелие от Матфея 16:18). Вероятно, это понял уже сам Диоклетиан, отрёкшийся от престола в 305 году. Проведя остаток уединённой жизни на родине в Иллирии, этот величайший гонитель умер, по иронии судьбы, в 313 году, когда ***эра*** новых отношений Церкви и государства бесповоротно вступила в свои права.

© Ю. Рубан

Политику гонений продолжил на Востоке империи зять и соправитель Диоклетина Галерий (293–311). Но вдруг, незадолго до смерти, этот ярый противник христиан издал (30 апреля 311 г.) в Никомидии эдикт, **впервые** объявивший, что христианство отныне – religio licita («дозволенная религия»). Согласно Евсевию Кесарийскому († 339), очевидцу этих драматических событий, смена его внутренней политики произошла под влиянием тяжкой болезни. «Поняв в этих страданиях, какие преступления совершал он против христиан, он собрался с мыслями, призвал Бога Вседержителя[1], а затем, созвав окружавших его, велел немедленно прекратить гонение на христиан и царским указом […] побудить их строить церкви и совершать обычные службы, творя молитвы за императора» [4, VIII:17,1). Прочтём содержательную часть этого **эдикта Галерия** (опустив во вступлении пышную титулатуру), обычно остающегося в тени знаменитого Миланского указа 313 года.

«Император кесарь Галерий Валерий Максимин, […] и император кесарь Флавий Валерий Константин, […] и император кесарь Валерий Ликиниан[2], […] – жителям своих провинций желаем здравия.

Среди мер, принятых нами на благо и пользу народов, сначала решили мы восстановить всё у римлян, согласно древним законам и общественным установлениям, заботясь о том, чтобы христиане оставили учение своих предков и образумились [7]. В силу измышлений исполнились они такой самоуверенности, что не следуют установлениям древних и, может быть, даже тому, **что** принято было их родителями. Каждый живёт по собственному усмотрению, как хочет: они сочинили сами себе законы, соблюдают их и составляют по разным местам различные общества [8]. Поэтому и последовало наше им повеление вернуться к установлениям предков. Очень многие из них подверглись смертельной опасности, большое число было потревожено и умерло разной смертью [9]. Увидев, что многие, пребывая в своём безумии, не воздают подобающего поклонения ни богам небесным, ни Богу христиан, мы, по нашему человеколюбию и неизменной привычке даровать всем прощение, решили незамедлительно распространить наше снисхождение и на христиан: пусть они остаются христианами, пусть строят дома для своих собраний, не нарушая только общественного порядка. В другом послании мы объясним судьям, **что** им надлежит соблюдать [10]. И в соответствии с этим разрешением христиане должны молиться своему Богу о благоденствии нашем, всего государства и

---

[1] Оставим это объяснение на совести Евсевия. Текст им же приводимого эдикта говорит об ином.

[2] Обращает на себя внимание, что Галерий, очевидно, для придания большего веса своему эдикту, в число «соавторов» включил и двух соправителей, о чём они тогда вряд ли догадывались.

своём собственном. Да будет всё хорошо в государстве и да смогут они спокойно жить у своего очага» [4, VIII: 17, 3–10].

Обратим внимание на некоторые выражения этого знаменательного и одновременно двусмысленного указа. Да, христиане получают свободу, но это ещё не означает полной легализации их статуса: Церковь не признаётся юридическим лицом. При этом «благими намерениями» оправдываются ранее бывшие репрессии, и государство даже не приносит за них извинений. Указ явно пытается дискредитировать христиан как закоренелых упрямцев, пребывающих «в своём безумии», указывая одновременно на отсутствие у них единства (вероятно, намёк на ереси и расколы внутри Церкви). Важно то, что отобранное ранее имущество и храмы не возвращаются. Миссионерство не разрешено: христиане могут лишь «спокойно жить у своего очага», «не нарушая […] общественного порядка». А ведь миссия – необходимое условие жизни Вселенской Церкви. Основной смысл: христианство – это доставшееся нам в наследие зло: совладать с ним не удалось, так лучше сделать его открытым и доступным государственному контролю. Ясно, что этот указ был вынужденным и временным.

«Миланский эдикт» Константина и Лициния (313 г.)

Если на Востоке императоры пытались «разрушить» Церковь «до основанья», то западный император Констанций I Хлор (293–306), основатель династии Константинов, давно уже проводил в Британии и северной Галлии толерантную политику в отношении христиан. Ему наследовал сын Константин – будущий «первый христианин на троне римских кесарей». После эдикта и скорой смерти Галерия появилась реальная возможность распространить эту толерантность на всю империю. Встретившись в Милане после победы над «деспотом» Максенцием [1], соправители зафиксировали принципиально новую религиозную политику совместным указом. Евсевий Кесарийский пишет: «Константин и с ним Лициний […], почитая Бога дарователем всех ниспосланных им благ, единодушно издали закон [2],

[1] Согласно преданию (существуют его различные варианты), обращение Константина в «новую веру» произошло именно перед его решающей битвой с Максенцием у Мульвиева моста в Риме (28 октября 312 г.). Ночью ему было видение креста (или монограммы имени Иисуса Христа) с надписью «сим победишь!» Её выбили на щитах воинов. Максенций бежал и утонул в Тибре [6, С. 252–253].

[2] Согласно Михаилу Поснову, это произошло в начале 313 года. «Здесь было отпраздновано бракосочетание Лициния с сестрой Константина, и тем более укреплён их союз. В Милане они пробыли не дольше апреля» [6, С. 253]. Источниковедческая и юридическая проблематика этого закона породили в науке целый спектр мнений, вплоть до отрицания его существования как такового (см. хороший обзор: [3]). Их обсуждение выходит за рамки нашего сообщения. До кладчик опирался на выводы наиболее авторитетных в нашей науке исследователей – в первую очередь Василия Болотова, его ученика Александра Бриллиантова и Михаила Поснова. Второму принадлежит непревзойдённое в мировой историографии фундаментальное исследование Миланского эдикта в общем контексте религиозной политики Константина Великого [2].

для христиан совершенно превосходный. Они послали его Максимину, который ещё правил на Востоке […]»[1]. Обратим внимание на то, что указ начинается с констатации принципа веротерпимости и обоснования его ссылкой на эдикт Галерия. Это значит, что их знаменитый Миланский «закон» фактически был **подтверждением** эдикта Галерия, то есть, на юридическом языке, был не ***эдиктом***, а ***рескриптом***[2]! Прочтём его с небольшими сокращениями.

«С давних пор, считая, что не следует стеснять свободу богопочитания, но, напротив, надо предоставлять уму и воле каждого заниматься Божественными предметами по собственному выбору, мы издали повеление как всем другим, так и христианам хранить свою веру и своё богопочитание [3]. Но так как в указе, содержавшем это разрешение, были упомянуты неопределённо многие и различные вероисповедания, то, возможно, некоторые вскоре лишились возможности хранить свою веру [4]. Когда же я, Константин Август, и я, Лициний Август, благополучно прибыли в Медиолан и обсуждали всё, что относится к общей пользе и благополучию, то […] решили прежде всего издать постановление, которое поддерживало бы страх Божий и благоговение, – то есть даровать и христианам, и всем свободно, по своему собственному желанию выбирать веру, дабы небесное ***Божество***, ***как бы Его ни называли*** [здесь и далее выделено мною. – Ю. Р.], относилось благосклонно и к нам, и к подданным нашим [5]. Итак, руководствуясь здравым и правым смыслом, мы объявляем следующее наше решение: никому не запрещается свободно избирать и соблюдать христианскую веру и каждому дарует свобода обратить свою мысль к той вере, которая, по его мнению, ему подходит, дабы Божество ниспосылало нам во всех случаях скорую помощь и всякое благо [6.] Угодно нам совершенно отменить посланные прежде твоему благочестию распоряжения относительно христиан, весьма нелепые и несовместимые с нашей кротостью. Отныне всякий, свободно и просто выбравший христианскую веру, может соблюдать её без какой бы то ни было помехи [7]. Мы решили обстоятельно изъяснить это твоей попечительности, дабы ты знал, что мы даровали христианам полное право совершать богослужение [8]. Поскольку же ***им*** дарует неограниченная свобода, то твоей чести должно быть

---

[1] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. IX:9,12.

[2] Эд***и***кт, лат. Edictum (от edico – «объявлять», «приказывать») – «приказ», «предписание»; указ (императора или иного правителя), иногда открывающий новую страницу в истории. Рескр***и***пт, лат. Rescriptum (от rescribo – «писать в ответ») – букв. «письменный ответ». В Древнем Риме – имевший силу закона ответ императора на представленный ему для разрешения вопрос. В широком смысле – указ, фактически подтверждающий ***ранее*** изданное постановление (эдикт). Выражаю искреннюю благодарность своему другу испанскому историку Мариано Хосе Седано (CMF), обратившему моё внимание на это казалось бы прозрачное обстоятельство. Популярные титулы вытесняют иногда научные определения .

понятно, что даётся свобода и ***другим***, по желанию, соблюдать свою веру [...]. ***Так определено нами, дабы не казалось, будто мы умаляем достоинство какой-либо веры*** [9]. Кроме того, касательно христиан мы постановляем следующее: если места, в которых они раньше собирались [...], куплены у нашей казны или у кого-либо, то пусть их вернут христианам безвозмездно [...]. Равным образом получившие такие места в дар должны немедленно вернуть их христианам [10]. И если купившие эти места или получившие их в дар хотят просить за них от нашей доброты вознаграждения, то пусть обратятся в суд к нашему правителю, и наша милость не оставит их просьбы без внимания. Всё это твоей заботливостью должно быть возвращено христианскому обществу без промедления [12]. [...] Во всём этом ты должен оказать вышеупомянутому обществу христиан всяческое содействие, дабы наше распоряжение осуществилось как можно скорее и ***проявилась наша забота об общем народном спокойствии*** [13]. За такие дела [...] благоволение Божие, испытанное уже нами во многих случаях, да пребудет с нами во все времена [14]. А чтобы закон этот, свидетельствующий о нашем благожелательстве, был доведен до сведения всех, распорядись написанное нами обнародовать всюду и сообщить всем, дабы закон, данный по нашей доброте, оказался всем известен» [4, X:5,2–14][1].

Как видим, основные положения указа относительно христиан сводятся к следующему: во-первых, отменяются прежние распоряжения и разрешается свободное исповедание христианской веры. Тем самым официально прекращаются гонения. Во второй его части речь идёт об имущественных и общественных правах (причём, и о правах язычников: государство компенсирует им возвращённое христианам имущество).

Особого внимания заслуживает то, что главный акцент во всём эдикте делается на соблюдении принципа веротерпимости по отношению ко ***всем*** религиям. Императоры больше всего боятся, что их намерения могут быть истолкованы как «***умаление достоинства какой-либо веры».*** Это значит, что не отвлечённая «свобода совести» (в современном понимании) была их главной заботой, а внутренняя стабильность Римской империи. Константин и Лициний хорошо понимали, что религиозный мир – это непременное условие мира гражданского.

Может показаться, что указ Константина и Лициния, опирающийся на эдикт Галерия, не даёт христианам ничего принципиально нового. Это не так. По тону и содержанию он существенно отличался от первого: эдикт Галерия лишь терпит христиан как неизбежное зло и замыкает их в гетто;

[1] Текст эдикта приводится по изданию: *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 358–361.

Миланский указ «устанавливает **паритет**, равенство всех религий и свободное право каждого гражданина следовать беспрепятственно какой угодно религии» [6, С. 258]. Смысл миланского указа заключается не только в декларации ***свободы вероисповедания***, но и в определении ***юридического статуса*** Христианской Церкви, а именно этот аспект до сих пор не был вынесен в сферу римского законодательства. Таким образом, 1) признание за Церковью статуса юридического лица и 2) провозглашение религиозной свободы создавало совершенно новое в юридическом отношении положение для христианства в империи. Следовательно, определение Миланского эдикта как эпохальной ***границы*** двух исторических периодов в полной мере отражает его историческое значение [подробно см.: 2].

Следует ещё раз подчеркнуть: ни о каком «торжестве христианства» или о превращении христианства в «государственную религию» [1] речь не шла, но этот указ обозначил **принципиально иную** политику государства в отношении Церкви и стал точкой отсчета **нового** периода её истории. Вероятно, поэтому за Миланским рескриптом и закрепилось более «торжественное» название – «эдикт». Что ж, своя прагматическая логика в этом присутствует.

Святой или политик?

Православная Церковь причислила императора Константина к лику святых: под 21 мая (3 июня) в Святцах значится память « равноапостольных царя Константина (337) и матери его царицы Елены (327)». Напротив, Католическая Церковь ***святым*** его не считает. Можно ли здесь говорить о восточной болезни цезарепапизма с одной стороны и об объективной оценке личности с другой?

Действительно, этот ***римский император*** эпохи Поздней Античности совсем не походил на иконописный (точнее – лубочный) образ «благоверного царя Константина». В методах его правления не было ничего «христианского» (впрочем, как и у последующих сугубо «христианнейших государей»: политическую мораль трудно совместить с христианской), а в кровавой династийной борьбе за власть ему пришлось казнить нескольких родственников, в том числе и своего шурина Лициния. Можно ли (и нужно ли?!) оправдывать это «делом политической необходимости по нравам того времени» [6, С. 260]? Не знаю. Всё зависит от точки отсчёта.

Исторический Константин – прежде всего мудрый политик, и его главным девизом была **толерантность** ради мира в империи (хотя он не

[1] Такая «восторженная» точка зрения, вопреки «ясному и точному» (В. Болотов) тексту указа, имеет место в нашей историографии. Её справедливо критикует М. Посн ов: «Мнение профессора А. Лебедева [см.: 5], что этим эдиктом "христианство объявлено стоящим во главе всех религий, провозглашено единственной религией..." не соответствует ни тексту Миланского эдикта, ни обстоятельствам его происхождения» [6, С. 258].

избегал и жёстких мер). Для опубликования Миланского эдикта ему не надо было никакого «сверхъестественного посредства»[1], – справедливо замечает В. Болотов. «Это – излияние духа благородства Константина» [1, С. 32]. Уловив потребности времени, он решительно пошел на союз с Церковью и зафиксировал это рескриптом о веротерпимости. Он объявил себя покровителем Христианской Церкви – «поставленным от Бога» её «внешним ***епископом***»[2], а потому наивно пытался примирить архиепископа Александра Александрийского и пресвитера Ария, полагая предмет их спора «мал о-важным и ничтожным» (!)[3]; затем он председательствовал на Первом Вселенском соборе (325 г.), выработавшем общеобязательный минимум христианских догматов (Никейский Символ веры). Одновременно, «по долгожности», он всю жизнь исполнял функции языческого Верховного жреца (Pontifex Maximus); около 326 года дал согласие на сооружение храма своему «божеству» в городе Гиспелле в Италии, а после смерти был причислен римским Сенатом к «сонму богов»[4]. «Император, не принимая сам христианства и продолжая стоять выше отдельных религий, между которыми делилась масса его подданных, склонялся, однако, к христианству и в числе ближайших людей держал епископов» [6, С. 259]. Его религиозная эволюция завершилась крещением на смертном одре, пусть и от рук арианствующего епископа Евсевия Никомидийского. На встречу со Христом он отправился новым человеком.

У Константина было особое служение – он правил как обожествляемый римский император, Отец Отечества, Спаситель (в традиционном языческом смысле), отвечавший за единство огромной империи, стабилизацию которой с таким трудом осуществил его предшественник Диоклетиан. «Первый христианин на троне римских Цезарей» оказался первым во всём, его ситуация была уникальна, и потому объективный историк не может судить его «по аналогии», с позиции « прецедентного права». Константин, недаром названный Великим, сыграл свою единственную роль в ми-

---

[1] Поэтому некоторые историки, говоря об «обращении» Константина перед битвой с Максенцием, ставят это слово в кавычки. Христианство – не отвлечённая доктрина, и действительно «обратившийся [от старой жизни к новой]» немедленно запечатлевает это кардинальным изменением всей жизни: он принимает крещение и участвует в церковных Таинствах (вспомним обращение Савла или нашего князя Владимира). Константин же всю жизнь оставался «благородным язычником», сочувствующим христианам. Разумеется, это не умаляет сделанного им для Церкви.

[2] Греческое слово *episkopos* переводится как «наблюдатель» («блюститель»), «надсмотрщик», «страж».

[3] *Евсевий Кесарийский.* Жизнь Константина II, 68.

[4] Мой покойный преподаватель церковной истории в Духовной семинарии по этому поводу шутил: «Ребята! Берите пример с мудрого Константина, как он сумел всем угодить: язычники причислили его к сонму богов, а христиане – к сонму святых!»

ровой истории, и тот, кто признаёт такой *исторический фактор* как Божественный Промысл, не может с этим не согласиться. Тем более, что все мы живем в мире, сформировавшемся в результате Константиновых реформ.

Наконец, совершенно очевидно, что историческая ситуация, в которой Константин был главным действующим лицом, должна была завершиться с его смертью. Его преемники не могли продолжать его политику веротерпимости. Государству требовалась жёсткая официальная религия-идеология, и указ императора Феодосия (380 г.) санкционировал появление «государственного христианства»[1]. Последствия этой византийской *симфонии* государства и Церкви, зачастую превращавшейся в *медвежьи объятья*, хорошо известны; особенно поучителен трагикомический пример нашей Руси-России (впрочем, история нас плохо учит, и многие почему-то желают его повторения). Но это – тема особого доклада.

Литература.

1. Болотов, В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. Т. III. [Текст] / В. В. Болотов // Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. – СПб., 1913.
2. Бриллиантов, А. И. Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года [Текст] / А. И.Бриллиантов. – Пг., 1916.
3. Дрязгунов, К. В. Миланский эдикт. К историографии вопроса [Электронный ресурс] / К. В. Дрязгунов. – Режим доступа: http://www.roman-glory.com/dryazgunov-milanskij-edikt. (дата обращения: 12.12.2012).
4. Евсевий Памфил. Церковная история [Текст] / Евсевий Памфил. – М., 1993.
5. Лебедев, А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом [Текст] / А. П.Лебедев ; изд. 3. – СПб., 1904.
6. Поснов, М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) [Текст] / М. Э.Поснов. – Брюссель, 1964.

Юрий Рубан

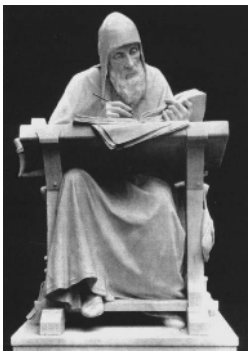
ПЕРВЫЙ РОССИЙСКИЙ ИСТОРИК

История культурного развития страны может быть символически представлена перечнем имён её великих мужей. Каждый образованный человек носит этот «синодик знаменитостей» в своём сознании. Гомер, Платон, Архимед и Вергилий принадлежат всему человечеству, и они так же близки нам, как Шекспир, Сервантес, Гюго и Пушкин. Названия стран, их породивших, попросту излишни. Всё же музыка имени своего национального героя звучит по-особому, и это хорошо понятно. Одним из таких имен-

[1] О Константиновой толерантности быстро забыли, и язычники превратились из гонителей в гонимых.

© Ю. Рубан

символов на Руси всегда было имя Нестора Летописца, чья память празднуется Русской Православной Церковью 27 октября по юлианскому календарю (9 ноября по григорианскому для XX—XXI вв.). К сожалению, биографических сведений о нём сохранилось мало .



Родился будущий книжник в середине XI столетия, а умер около 1114 года. В 17-летнем возрасте он пришел в недавно основанный Киево-Печерский монастырь. Из написанного им позднее жития Феодосия Печерского мы узнаём, что Нестор был пострижен в монашество при игумене Стефане (1074–1078) и возведен в «диаконский сан». Вскоре из-под его пера выходит шедевр древнерусской агиографии – «Сказание о Борисе и Глебе», житие первых (по времени канонизации) русских святых. В 1091 году Нестору было поручено открыть мощи преп. Феодосия, учредителя общежительного устава в русских монастырях. Около 1113 года им был составлен знаменитый летописный свод – «Повесть временных лет», долгое время считавшийся древнейшим памятником русского летописания, а потому называвшийся «Летописью Нестора». Этот труд, содержащий глубокие историософские размышления (что разительно отличает его от суховато-прагматичных хроник), и стал его духовным завещанием.

«Велика ведь бывает польза от учения книжного, – читаем мы в летописной статье под 1037 годом, – [...] ибо от слов книжных обретаем мудрость и воздержание. Это ведь реки, напояющие вселенную, это источники мудрости; в книгах ведь неизмеримая глубина; ими мы в печали утешаемся; они – узда воздержания. [...] Если прилежно поищешь в книгах мудрости, то найдешь великую пользу душе своей. Ибо кто часто читает книги, тот беседует с Богом или со святыми мужами. Тот, кто читает пророческие беседы, и евангельские и апостольские поучения, и жития святых отцов – получает душе великую пользу». Этими словами Нестор Летописец раз и навсегда выразил самосознание просвещенного и гуманистического христианства.

Пусть наука последнего времени критически относится к традиционному рассказу о книжной деятельности преподобного Нестора и даже отделяет Нестора Летописца от Нестора Агиографа, – это не имеет значения для истории культурного самосознания тогда ещё молодого христианского народа. Человек, в чьей летописи читается столь поразительная по своему интеллектуальному изяществу похвала книгам и книжной мудрости, никогда не забудется его духовными собратьями, пусть и сменившими гусиные перья на компьютеры. Недавно ушло в прошлое ещё одно тысячелетие христианской эры, многое превратилось в прах и бесследно исчезло, – но, как сказал русский поэт, на

«мировом погосте звучат лишь письмена». И это придает силы всем нам, его коллегам-историкам, ведущим свою «летопись» на берегах Невы, Волхова, Сены или в любом другом месте нашей планеты.

Пользуясь возможностью, хочу приветствовать всех участников конференции, проходящей в юбилейном для нашего Отечества году, к тому же совсем недалеко от Рюрикова городища – «колыбели» российской государственности в буквальном смысле слова! Надеюсь, коллеги поддержат мою инициативу обращения в Государственную думу с предложением установить особый праздник – «День (российского) историка». Его датой может стать либо день памяти преподобного Нестора (27 октября / 9 ноября), либо ближайшее воскресенье после него. Думается, это время устроит всех, в том числе преподавателей и студентов: учебный год давно начался, а сессия, отнимающая всё время и силы, – ещё не скоро. Будет также более чем уместно, если первая конференция, посвященная новому празднику, состоится здесь же – на брегах Седого Волхова.

Литература.

1. Творогов, О. В. Нестор [Текст] / О. В.Творогов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л., 1987. Вып. 1 (XI – 1-я пол. XIV в.). – С. 274–278

Александра Семенова

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ ПОЗИТИВИСТОВ И ИДЕАЛИСТОВ В РУССКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ НАЧАЛА XX ВЕКА

Политическая позиция русских публицистов изменялась под влиянием тех перемен, которые происходили в России начала XX века. Публицистические тексты – результат постоянного труда авторов, пишущих, по словам В. И. Ленина, «историю современности» [10, С. 208]. Можно проследить по публикациям журналов «Новый путь» (1903–1904)/ «Вопросы жизни» (1905) и «Правда» (1904–1906), какою воспринималась современная социально-историческая действительность их авторами.

В предреволюционный год эффективнее были не тенденции разъединения по политическим мотивам, а, наоборот, важнее была общественная консолидация. Об этом писал Н. Бердяев: «Наша очередная историческая задача [*политические реформы – А. С.*] будет решена только совокупностью всех общественных течений и было бы полною потерею исторической перспективы возложить все надежды лишь на одну обществен-

© А. Семенова

ную силу. Этим нисколько не отрицаются права классовой политики. Наша социально-политическая душа всегда принадлежала и будет принадлежать грядущему классу, с которым некогда мы тесно связали свое теоретическое мировоззрение» [1, С. 373–374]. Подобная оценка пролетариата и его ведущей роли в социальных преобразованиях будущего очевидным образом демонстрировал приверженность публициста в данный период его творчества марксистским традициям в политике.

Публицистические выступления С. Булгакова «Без плана: I. ”Идеализм” и общественные программы» наиболее полно раскрыли тот факт, что накануне событий первой русской революции идеалисты стремились вписаться в общедемократическое освободительное движение.

С. Булгаков говорил о перспективах социального развития, следуя теории отмирания государства на совершенной стадии развития социума. Он писал: «Конечный социальный и политический идеал, так сказать, предельное понятие социального прогресса здесь не может выразиться в какой бы то ни было *кратии* […]» [2, С. 269]

В отстаивании национального вопроса публицист различал позиции позитивистов и идеалистов как оппозиционные: «позитивизм обыкновенно приводит и должен необходимо приводить к отрицанию идеи национальности, ”идеализм”, нам кажется, неразрывно связан с ее утверждением» [3, С. 345–349]. Это давало повод Луначарскому писать о том, что «идеалисты теперь пропитаны славянофильщиной»[11, С. 244].

Идеалистов сближало с марксистами отношение к буржуазно-капиталистическому прогрессу, и Булгаков признавал: «Нельзя не отметить здесь полной солидарности, которая у нас существует в данном пункте с русским марксизмом […]»[3, С. 351–352].

Такая, казалось бы, противоречивая позиция объяснялась тем, что прогрессивная экономика направлена на развитие производительных сил, а те, в свою очередь влияют на рост народного благосостояния, а это – «необходимое условие духовного развития человечества […]»[3, С. 351].

Рабочий вопрос с приходом в редакцию «Нового пути» идеалистов стал одной из основных публицистических тем журнала. И само обращение редакции к этой проблематике вписывало его в общедемократическое направление, ведь в отношении к решению рабочего вопроса, по мнению С. Булгакова, «сходятся все оттенки социального демократизма […]» [3, С. 353].

В статьях Г. Штильмана отмечалось, что «рабочий вопрос продолжает по-прежнему стоять в центре русской жизни. Пролетариат заявил себя в борьбе за освобождение крупной политической силой. Интеллигенция о б-

рела в трудящихся массах могучего и решительного союзника, бюрократия – страшного и непримиримого врага» [6, С. 461].

Пролетариат представлялся публицистами существенной общественной силой в России начала XX века. Однако социальная недифференцированность проявлялась и в «рабочем вопросе», о чем свидетельствовали публикации журнала «Правда»: «Рабочие одной из больших подмосковных фабрик, по большей части местные крестьяне, составили два приговора – один о вхождении их, как крестьян, в крестьянский союз, другой – о вхождении их, как рабочих, в партию» [8, С. 31]. В другой статье речь шла о том, что «рабочие – почти исключительно местные, деревенские…», «большая часть этой массы принадлежит еще к первому поколению, узнавшему фабричный труд. Оно еще не отстало в большинстве случаев и от полевого крестьянского хозяйства. Некоторые рабочие прямо совмещают оба вида труда […]», до настоящих фабричных рабочих им еще далеко [12, С. 79]. Публицисты марксистского журнала в начале 1906 года стремились объективно и обстоятельно выяснить специфику рабочего вопроса в России.

Мотив консолидации общественных сил продолжал звучать в публицистике идеалистов: «Вся нация охвачена одним стремлением, стремлением к свободе. И перед лицом великой национально-освободительной задачи должны протянуть друг другу руки […] представители разных мнений, разных классов, разных интересов, разных верований» [4, С. 359].

В феврале 1905 года С. Булгаков писал: «Мы должны стать (да в сущности и стали уже) маниаками политического освобождения» [4, С. 359]. «Маниакальная» политизация русской жизни – результат того социального напряжения, которое всколыхнуло Россию в 1905 году.

«Мы не можем уже искать в политике своего Бога […] а в политике мы должны быть идеалистически настроенными *реалистами.* Реализм же требует от нас демократического блока, в который должны войти все радикальные элементы общества» [4, С. 378], – констатировал публицист, подчеркивая радикализм своих убеждений в этот период.

Радикальные настроения звучали и в других публикациях «Вопросов жизни». Например, Г. Штильман писал «о тех ”предварительных свободах”, достижение которых составляет ближайшую цель всех радикально настроенных общественных групп и союзов» [15, С. 545].

К радикальным переменам призывали и марксисты на страницах своего журнала: «Эта программа намечена давно: необходимо полное коренное и радикальное реформирование нашего общественного быта […]»[5, С. 323].

Публицисты «Вопросов жизни» выступали за смену политического режима, за представительное правление, «при котором избранники нас еления будут с помощью свободной печати внимательно следить за каждой копейкой государственного состояния […]» [13, С. 439].

По мысли Г. Штильмана, не бутафорская ”государственная дума”, а только истинное народное представительство в состоянии залечить наши тяжелые раны и отвести России достойное место в семье цивилизованных стран!» [16, С. 396–397].

Принципы политического движения, идеологом которого стал С. Булгаков, формулировались им как «*политическое раскрепощение, экономическое возрождение, культурный ренессанс и религиозная реформация*». Философ подчеркивал тесную связь между политическим обновлением страны и религиозным[4, С. 358].

Антибюрократические, антисамодержавные настроения объединили журнал идеалистов-мистиков с марксистским изданием осенью 1905 года. Публицист «Правды» писал: «чего бы ни коснулась рука бюрократии, она всюду несет с собою растление и гражданскую, и политическую смерть […]» [7, С. 152].

«Вопрос, о котором идет речь, поставлен ясно: народ из объекта воздействия на него бюрократической власти, из объекта бюрократического произвола должен стать субъектом права, должен сделаться творцом истинно-правовых норм. *В этом* единственное спасение России и *в этом же* единственный залог успеха земских учреждений» [7, С. 152]. Эта цитата из марксистского журнала «Правда», хотя очевидно, что она выражает позицию, близкую будущим конституционным демократам.

Подобный радикализм был отражением всеобщего общественного подъема на волне событий первой русской революции.

Русские марксисты понимали свою общественно-политическую задачу весьма широко: «На плечах русского марксизма, в противоположность его западным собратьям, легли две задачи, которые связались русским ортодоксами в одну органическую проблему русского четвертого сословия: политическое освобождение России и социальное освобождение пролетариата» [14, С. 155].

В такой позиции наблюдается перекличка с мифологемой «спасителя», заявленной еще в статье Луначарского «Русский Фауст». Русская интеллигенция способствует «социальному освобождению пролетариата», а тот в свою очередь обеспечит «политическое освобождение России». Так обосновывалась необходимость пролетарской революции в марксистской публицистике в 1905 году.

Подобная точка зрения получала поддержку европейских единомышленников. «Правда» опубликовала статью К. Каутского о русском капитализме, где автор утверждал, что «пролетариат становится таким образом передовым борцом за общие интересы всего народа» [9, С. 101].

Публицисты журналов «Вопросы жизни» и «Правда» от обсуждения отвлеченных мировоззренческих проблем переходят к анализу политической ситуации в России. В условиях нарастания революционных настроений оппоненты сближаются в политических требованиях: выступают против абсолютизма русского самодержавия, за гражданские свободы и избирательные права, представительное правление, за решение рабочего и крестьянского вопросов.

Литература.

1. Бердяев, Н. Философия и жизнь (Дневник публициста) [Текст] / Н.Бердяев // Новый путь. – 1904. – № 11. – С. 361–375.
2. Булгаков, С. Без плана: I. «Идеализм» и общественные программы [Текст] / С.Булгаков // Новый путь. – 1904. – № 10. – С. 260–277.
3. Булгаков, С. Без плана: I. «Идеализм» и общественные программы (Продолжение) [Текст] / С. Булгаков // Новый путь. – 1904. – № 11. – С. 342–360.
4. Булгаков, С. Без плана [Текст] / С.Булгаков // Вопросы жизни. – 1905. – № 2. – С. 347–368.
5. Валентинов, Н. Что же теперь? [Текст] / Н.Валентинов //Правда. – 1905. – № 5. – С. 321–323.
6. Г.Ш. Из текущей жизни [Текст] / Г.Ш. // Вопросы жизни. – 1905. – № 3. – С. 461–477.
7. Д-в И.Г. К вопросу о некоторых условиях, необходимых для развития земских учреждений [Текст] / Д-в И.Г. // Правда. – 1905. – № 4. – С. 141–152.
8. Дмитриев, К. Профессиональные союзы в Москве [Текст] / К.Дмитриев // Правда. – 1906. – № 1. – Кн. 1. – С. 8–35.
9. Каутский, К. Русский капитализм [Текст] / К.Каутский // Правда. – 1906. – № 2. – Кн.4. – С. 95–107.
10. Ленин, В. И. Что происходит в России [Текст] Т. 9. / В. И. Ленин // Ленин В. И. ПСС. – М., 1979. – С. 207–209.
11. Луначарский, А. Жизнь и литература [Текст] / А.Луначарский // Правда. – 1905. – № 7. – С. 241–259.
12. Меч, В. Кинешемско-Вичужский промышленный район [Текст] / В.Меч // Правда. – 1906. – № 2. – Кн.4. – С. 77–84.
13. Фридман, М. Государственный бюджет и контроль в России [Текст] / М.Фридман // Вопросы жизни. – 1905. – № 4–5. – С. 406–439.
14. Чарский, Е. Два мировоззрения [Текст] / Е.Чарский // Правда. – 1905. – №12. – С. 151–164.
15. Штильман, Г.Н. Внутреннее обозрение. Программа земского меньшинства [Текст] / Г.Н. Штильман // Вопросы жизни. 1905. № 4–5. С. 523–545.
16. Штильман, Г.Н. Внутреннее обозрение: «Потеря способности управляться» [Текст] / Г.Н. Штильман // Вопросы жизни. – 1905. – № 6. – С. 383–397.

Юлия Синеокая

ФРИДРИХ НИЦШЕ – МЫСЛИТЕЛЬ НА ВРАТАХ АДА

Одним из эмоционально обсуждаемых явлений интеллектуальной жизни 2012 года стала премьера черно-белого фильма классика венгерского кино Белы Тарра «Туринская лошадь». Действие картины начинается словами, описывающими трагическое событие известное как «Туринская катастрофа» Фридриха Ницше[1]:

«Третьего января 1889 года, в день, который мог быть похож на сегодняшний, Фридрих Ницше выходит из дверей своего дома в Турине, дома номер шесть по виа Карло Альберто — то ли на прогулку, то ли на почту за письмом. Неподалеку какой-то извозчик в бессильной ярости понукает упрямую лошадь. Он торопит ее, но напрасно: скотина ни с места. Простолюдин — Джузеппе? Карло? Этторе? — теряет терпение и бьет животное хлыстом. Ницше, как известно, приходит в возмущение и кладет конец жестокому спектаклю, инициатор которого и сам уже весь в мыле от гнева. Высоченный господин с пышными усами неожиданно подскакивает к лошади и — полагаю, к едва скрываемому удовольствию зевак, — рыдая, бросается ей на шею. Управляющий отводит разбушевавшегося Ницше домой, тот молча ложится на тахту, на которой неподвижно пролежит два месяца, после чего произнесет свои последние слова («Мама, какой я дурак») и еще десять лет проведет под присмотром матери и сестры в состоянии кроткого помешательства. Что стало с лошадью — нам неизвестно».

Дальше в фильме, ставшим, по словам его создателя, последней творческой работой режиссера в его жизни, неспешно, на протяжении двух с половиной часов, разворачивается миф о разрушении мироздания за 6 дней.

Замысел киноленты предельно четко выражен автором сценария картины Ласло Краснахоркаи в эссе «Самое позднее – в Турине», положившим начало работе над экранизацией притчи о конце мира.

«При всем уважении к доктору Мебиусу, для которого все произошедшее — типичный приступ прогрессирующего паралича, вызванного сифилисом, мне все-таки видится здесь подобное удару молнии осозна-

---

[1] Известно, что 3 января 1889 года, выходя из дома на Пьяццо Карло Альберто, где Ницше снимал комнату, он увидел, как извозчик избивает изможденную лошадь. Ницше бросился на ее защиту, и потерял сознание. Очнувшись после апоплексического удара, он так и не пришел в себя. Последние десять лет жизни философ провел в беспамятстве. Остальные факты, прозвучавшие в фильме, являются вымыслом автора.

© Ю. Синеокая

ние трагического заблуждения: после длительной и мучительной борьбы существо Ницше начало отторгать дьявольский стиль мысли, бывший неотъемлемой частью его самого. По мнению Томаса Манна, это заблуждение родилось из того, что сей «трепетный пророк гнусности» противопоставлял жизнь и мораль. «Истина в том, — добавляет Манн, — что нравственность и жизнь составляют единое целое. Этика — опора жизни, а нравственный человек — истинный гражданин жизни». Высказывание Манна прекрасно в своем благородстве: но даже если мы последуем его рекомендации и выкроим время для свободного плавания, нашим кораблем будет управлять не кто иной, как Ницше, каким он стал в Турине, а это подразумевает не только другие воды, но и требует иного устройства нервной системы; более того, здесь уместно было бы говорить о стальных нервах толщиной с корабельный канат. И этот канат нам наверняка понадобится, ведь, к своему величайшему удивлению, мы прибудем в ту же самую гавань, куда привели бы нас слова Томаса Манна, — и пусть это та же самая гавань, чувствовать себя в ней мы будем совсем не так, как он нам обещал.

Туринская трагедия Ницше подсказывает: жизнь в согласии с нравственным законом — не есть свободный выбор, так как выбрать нечто противоположное априори невозможно. Я могу жить вопреки этому закону, но не смогу освободиться от таинственной и воистину неопределимой силы, которая неразрывно связывает меня с ним. Если же я все-таки стану жить вопреки нравственному закону, то, наверное, смогу устроиться в предсказуемой и убогой общественной жизни, в которой — выражаясь словами Ницше — «жить и быть несправедливым — это одно и то же», но не смогу разрешить тот неразрешимый конфликт, который так часто вынуждает меня тосковать по смыслу собственного существования. Ведь будучи частью этой общественной жизни, я точно так же остаюсь частью того, что, по непонятной причине, продолжаю называть чем-то большим, единым целым, и — без ссылки на Канта не обойтись — оно, это большее, как раз и поселило во мне означенный закон вместе с печальным правом его нарушения.

Итак, перед нами один из устоявшихся стереотипов в истолковании философии Фридриха Ницше: «человеконенавистник, аморальный развратник и вероотступник Ницше, восставший против устоев благовоспитанного общества и тем самым повинный во всех человеческих мерзостях, был справедливо наказан Господом за свою гнусность десятилетним умопомрачением. Посмотрите и запомните: так будет с каждым, кто дерзнет усомниться в непогрешимости идеалов!»

Кредо же тех «высоконравственных», кто считает своим священным долгом перед истиной и гуманизмом пнуть «падшего философа» ногой еще разок напоследок, можно выразить следующим образом: Бог есть мораль, любое восстание против морали, есть восстание против Бога и ведет к разрушению (сумасшествию, смерти) как самого повстанца, так и мира в целом. Или еще яснее, буквально несколько коротких фраз: «Бог есть Добро». «Мораль есть Жизнь». «Посягнувшего на общественную Мораль ждет страшная расплата». «Мир, отошедший от законов Морали, ждет гибель».

Давайте попробуем разобраться в этой кажущейся простоте суждений, тем более что и по сей день «демоническая» для обывателя личность Ницше неумолимо притягивает к себе внимание всех: от старцев до подростков, от либертарианцев до ортодоксов, от националистов до феминисток, от политиков и «инженеров душ», до менеджеров среднего звена и уголовников.

Обычно, когда я спрашиваю тех, кто негодует, услышав имя Ницше вообще, а по поводу фразы философа «Бог умер» в особенности, о каком боге идет речь, ветхозаветном Б-ге, или Иисусе Христе, или тут речь о чем-то другом, люди смотрят на меня несколько недоуменно, а потом говорят: – Ну… о том, который создал мир…

– А как его можно убить? – не унимаюсь я, – Бог же вечен?

– Его можно убить в своем сердце, как это сделал Ницше! – победно отвечают мне, – отсюда и его мораль «Падающего толкни!» …

Самый распространенный стереотип вульгарного антиницшеанства связан именно с этим афоризмом, который выхватывают из контекста и интерпретируют как «добей слабого, больные и хилые должны погибнуть, а сильнейшие – победить». На самом деле ничего подобного в сочинениях Ницше нет. Подобное «толкование» остается на совести тех, кому такие идеи близки. Философ не может нести ответственность за человеческие пороки, глухоту и желание некоторых все упростить до примитива, подлаживая под свой ранжир.

Ницше имеет в виду, тот факт, что никому не дано судить, чей путь ведет к истине. Мерилом истины и морали, для Ницше, служит сама жизнь, ее утверждение и расцвет. В этой идее проявляется вера Ницше в жизнь, в её возможность самовозрождения и сопротивления всему роковому. Любимая формула Ницше, взятая им у древнегреческого лирика Пиндара «Стань самим собой» предполагает, что для того, чтобы стать самим собой, человек должен превзойти себя прежнего. Чтобы перейти к новому жизненному этапу, нужно исчерпать, пройти до конца этап нынешний. Если кто-то стремиться к определенной им цели, бессмысленно

вставать на пути. Если вы хотите помочь другому, помогите ему в том, чего хочет именно он, не навязывайте свою волю, суля помощь в том случае, если человек отречется от своего пути и пойдет маршрутом, выбранным не им самим, а вами. Силой принуждения можно остановить другого, но, при первой же возможности, другой продолжит свой путь, с еще большим рвением. Нужно помочь человеку дойти до конца в своем стремлении и тогда лишь станет возможным понять во благо ли для него было это стремление или во вред.

– Итак, продолжим наше обсуждение фильма и вернемся к вопросу об убийстве Бога. Атеизм ведет свою историю с эпохи Просвещения (XVIII век), а преступники были испокон веков... Если так, значит Бог это наши идеалы, идеалы нашей культуры? А живы ли они? Ницше как раз и имел в виду именно кризис идеалов и ценностей культуры, говоря о смерти Бога? О чем же кричал нам Ницше на исходе XIX столетия? Что он констатировал или прогнозировал? От чего хотел нас уберечь? Как объяснить вечную жестокость религиозных конфликтов? Варфоломеевскую ночь во Франции, (массовую резню гугенотов, устроенную католиками в ночь на 24 августа 1572 года)? Революционный террор в России после революции 1917 года, когда православный народ своими руками разрушал церкви и убивал священников? Как объяснить геноцид (действия, совершаемые с намерением уничтожить, полностью или частично, какую-либо национальную, этническую, расовую или религиозную группу как таковую); апартеид (политику расовой сегрегации); холокост (преследование и массовое уничтожение во время Второй мировой войны евреев), а также стремление национал-социалистов стереть с лица земли другие этнические и социальные общности, которых нацисты преследовали и уничтожали за принадлежность к этим группам (славяне, цыгане, гомосексуалисты, масоны, безнадежно больные и др.)?

В одном из фронтовых посланий 1871 года своему другу Карлу фон Герсдорфу, отправленном полевой почтой в дни триумфа Германии над Францией, Ницше прозорливо очертил историческую перспективу Европы. «То, в каком состоянии может в ближайшее время оказаться наша культура, вызывает у меня сильную тревогу. Как бы нам за наши непомерные национальные успехи не пришлось заплатить слишком большую цену в той самой сфере, где я категорически не желаю мириться ни с какими убытками. Скажу откровенно: нынешнюю Пруссию я считаю силой, которая чрезвычайно опасна для культуры. Пороки школьного образования я хотел бы как-нибудь позднее разоблачить публично*; с религиозными интригами,

* Ницше исполнил свое намерение, опубликовав в 1873 году первое из своих «Несвоевременных размышлений» — «Давид Штраус, исповедник и писатель». Этот памфлет стал первым

которые сейчас снова ведутся в Берлине в пользу католических церковных властей, пусть разбирается кто-нибудь другой. Положение сейчас действительно тяжкое, и нам следует быть в достаточной степени философами, чтобы посреди всеобщего опьянения сохранять благоразумие, дабы не пришел вор и не украл у нас то, что для меня не идет ни в какое сравнение с величайшими военными успехами и даже со всем этим национальным подъемом» [2, С. 74]. Фронтовые записи Ницше были посвящены, главным образом, размышлениям об опасности, грозящей европейской культурной традиции из-за разрушительной национальной войны.

Ницше доказывает, что выродившееся христианство ослабляет человека, вселяет в него рабский дух, чтобы сделать общество более управляемым. «Быть моральным, нравственным, этичным – значит оказывать повиновение издревле установленному закону или обычаю. При этом безразлично, подчиняются ли ему насильно или охотно, существенно только, что это вообще делают. «Хорошим» называют всякого, кто как бы по прирожденному, унаследованному инстинкту, т.е. легко и охотно, делает то, что считается нравственным» [1, Т.1, С. 189].

Те духовные костыли, которые предлагает современному человеку христианская культура в виде Собственности, Нравственности, Науки и Искусства, оказываются лишь временной опорой и практически бесполезны перед бездной личной трагедии, болезнью, утратами. Христианский человек, как и человек языческой эпохи, в кризисные моменты остается один на один с хаосом мира и бесчувственностью природы. Каждый из нас хоть однажды задавался вопросом «за что это мне, Господи?», ужасаясь тому, что самая добродетельная жизнь не гарантирует счастья. Как же быть? Ницше призывает воспользоваться мудростью древних греков – с радостью принимать жизнь такой, какая она есть. Избежать лишений и боли абсолютно невозможно и бессмысленно корить за это судьбу. Единственно верный шаг – довериться своему основному инстинкту – радости переживания каждого мига жизни, и стремлению к самосовершенствованию, основным критерием которого служит возрастающее чувство ответственности перед человеческим родом и самим собой.

Новая мораль Ницше заключается в том, чтобы каждый поступок был самоценным, совершаемым не ради награды, признания или из-за страха возмездия, а ради самоуважения, преодоления своих пороков и слабостей (зависти, трусости, жестокости, корысти, – всех низменных свойств человеческой натуры), ради радости жизни, основным источником

серьезным счетом, предъявленным им немецкому образованию, которое, как тогда провозглашали, одержало победу над Францией. Ницшевская формулировка «филистер от образования» вошла в обиход благодаря именно этой работе.

которой служит победа над недостойным, «слишком человеческим» т.е. варварским, в себе самом.

Главный критерий нравственности для Ницше – не посторонний авторитет, а самоощущение человека, пребывающего наедине с вечностью. Указанием на истинность морали служит для Ницше внутреннее согласие с тем, что каждый мой поступок может быть повторен бесчисленное число раз, и каждый раз, припоминая его или совершая его вновь, меня будет переполнять радость, а не кошмар раскаяния.

Ницше провозгласил свободу творчества в области морали. Добро как истина должно быть чем-то искомым, а не данным уже в готовом виде. Самые разумные истины религии, морали и философии неизбежно мертвеют, становясь официальными ценностями. Они отчуждаются от своих носителей, довлеют над ними, начиная жить собственной, отвлеченной от повседневности живого человека жизнью. Человеческий род теряет свои инстинкты, прежде всего инстинкт самосохранения и самосовершенствования. Философ показывает, как некогда великие идеалы превращаются в безжизненные фетиши, окаменевшие памятники человеческого духа, держащиеся лишь на силе принуждения, подавляя личность силой исторического авторитета. Свою задачу Ницше видел в том, чтобы оживить идеалы и ценности, сделать их утверждение личным, сокровенным делом каждого человека.

Ницше разоблачал фальшь официальных догм самодовольной посредственности, захватившей вершину социальной пирамиды и манипулирующей обществом себе в угоду, восставал против призывов к разрушению и насилию во имя лживых и пустых идеалов. «Добродетели человека оцениваются положительно не с точки зрения действий, которые они оказывают на него самого, а с точки зрения действий, которые мы предполагаем в них для нас и для общества, иначе должны были бы увидеть, что добродетели большей частью вредны для их обладателей… основное противоречие той морали, которая нынче в таком большом почете: мотивы этой морали противоречат ее принципу!» [1, Т. 1, С. 531]. Философию Ницше пронизывает универсализм: он ниспровергает те правила нравственной жизни, которые становятся узами для разных слоев общества и налагаются на человека самим фактом принадлежности к национальности, государству, социальной группе.

Ценности, провозглашаемые Ницше: свобода и деятельное начало в человеке, самоценность и самосовершенствование, ответственность и утверждение власти над самим собой, становятся мерилом новой человеческой общности, о которой мечтал философ. Ницше восхищался красотой воли, силы и мощи независимо от того, физическая ли это сила, духовная

или моральная. Но, подчеркивал он, воля к власти – это максима лишь для тех, кто движим страстью к мышлению и духовному обновлению. Ницше восхваляет жестких людей типа Наполеона или Борджиа с эстетической точки зрения, отдавая дань уважения их внутренней силе, мощи и психической энергии, но не утверждая злодейства и жестокость. Для Ницше римский диктатор и полководец Гай Юлий Цезарь — символ истинно свободного и достойного человека, пример для будущих поколений. «Высший тип свободных людей следовало бы искать там, где постоянно побеждается высшее сопротивление: в пяти шагах от тирании ... если понимать здесь под «тираном» непреклонные и страшные инстинкты, требующие по отношению к себе maximum авторитета и дисциплины, – прекраснейший тип этого Юлий Цезарь» [1, Т. 2, С. 626].

Философ относился к личности как самоцели, как к ценности, не сводимой до степени служебной функции, протестовал против условий, нарушающих достоинство и интересы человека, полноту и многогранность жизни. «Наша любовь к ближним – разве она не есть стремление к новой собственности? И равным образом наша любовь к знанию, к истине?.. Когда мы видим кого-то страдающим, мы охотно пользуемся предоставившимся поводом овладеть им; это делает, например, благотворящий и сострадательный; и он называет пробудившуюся в нем похоть к новому обладанию «любовью», испытывая при этом удовольствие, как при всяком новом манящем его завоевании…» [1, Т. 1, С. 526].

Ницше стремился не упразднить, а реформировать нравственность, поставив ее на более прочные основания, лежащие не по ту сторону добра и зла (поскольку там никакой морали нет и быть не может), а по ту сторону доброты и злобы. Цель философа – понимание условий возникновения культуры без опоры на метафизические положения. Он разработал новый «генеалогический» метод философствования, который заключается в обнажении оснований абстрактных истин.

Главным изъяном всех существующих этических систем Ницше объявил то обстоятельство, что прежде философы не проблематизировали мораль, считая ее данностью и отождествляя ее с абсолютной и неизменной истиной. Ницше призывает не к обоснованию морали, а к изучению ее максим посредством психологии – науки, которая углубляется в происхождение и историю моральных чувств, и, благодаря этому, может помочь объяснить мир в неметафизических терминах. Человечество гордится своими этическими принципами потому, полагал Ницше, что они гарантируют управление низшим миром посредством мира высшего. Но если наши представления о том, что такое хорошо и что такое плохо не от бога, тогда откуда же? Ответ Ницше состоит в том, что мораль отнюдь не является

гарантией божественного происхождения человека. Мораль есть ни что иное, как подчинение традиции, свод правил регулирования внутри социума, общественный уклад, меняющийся от эпохи к эпохе, от народа к народу. Тот же, кто полагается на себя, а не на традицию, рискует стать изгоем, быть обвиненным в аморализме. «Человек свободный безнравственен, потому что во всем хочет зависеть от себя, а не от традиции: во времена, когда человечество пребывало в девственном состоянии, слово «злой» означало то же, что «индивидуальный», «свободный», «самовольный», «необычный», «непредсказуемый», «непредвиденный» [3, С. 39]. Ницше отрицает «высшие добродетели», когда они являются выражением слабости и бесхарактерности пассивного существа. Разоблачая «высшие» качества, для которых предполагается внеземное происхождение (добро, альтруизм, сострадание), через низведение их к производным от «низших» (общих у людей и животных), Ницше, однако, ценил чувство сострадания как способности понимать страдание других людей, призывая к состраданию к высшему человеку, предтече сверхчеловека.

Истоки морали философ усматривал в страхе и жажде власти. В этом люди сходны со всем животным миром. (Со временем Ницше отказался от концепции страха как положительной силы, отождествив его с чувством бессилия, подчинением власти другого.) Мораль определяется философом как психическая потребность человека – желание властвовать, которое человек стремится удовлетворить косвенными путями, если прямые недоступны. И плохие, и хорошие качества Ницше рассматривает как сублимированную волю к власти, основным проявлением которой является самоконтроль, упорядочивание хаоса внутри себя самого.

Литература.

1. Ницше, Ф. Собр. соч. в 2 тт. [Текст] / Ф.Ницше. – М, 1990.
2. Ницше, Ф. Письма [Текст] / Ф.Ницше. – М. : Культурная революция, 2007.
3. Ницше, Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках [Текст] / Ф.Ницше. – М., 2008.

Андрей Смирнов

ПРОБЛЕМА ПЕРЕХОДА ОТ РАССУДОЧНОЙ К РАЗУМНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ МЕХАНИЗМА МЫШЛЕНИЯ

С 4 по 16 февраля 2013 года на базе Московского методолого-педагогического кружка (ММПК) был проведён модуль, посвящённый проблеме перехода механизма мышления от рассудочного к разумному уровню своего развития. Модуль проходил по теме: «Логические принципы "дополнительности" и "уточняемости" в контексте мыслительных механизмов рассудка и разума». В модуле было выделено три позиционные группы: 1) группа «рассудочной» организации механизма мышления, 2) группа «разумной» организации механизма мышления, 3) группа перехода механизма мышления с одного уровня на другой. Межгрупповое взаимодействие было организовано коллективом методологов-игротехников под руководством доктора психологических наук, профессора О.С. Анисимова. Автор данной статьи был игротехником сборной (Москва, Новгород Великий, Томск, Киев) «прорывной» группы, на которую ложилась основная задача модуля по технологизации абсолютного метода познания, что и позволяет механизму мышления подняться к уровню «чистого разума».

С точки зрения методологии, в развитии механизма мышления можно выделить три уровня: «смысловой», «рассудочный» и «разумный». Мышление на «смысловом» уровне своей организации в качестве субъектов и предикатов мысли оперирует, по преимуществу, смыслами, то есть образами, построенными на базе естественных механизмов субъективности. Высказывания здесь строятся с помощью языковых норм и правил формальной логики. На этом уровне мышления возникают «созерцательные» знания, которые зависят от многих внешних и внутренних (субъективных) условий процесса познания и поэтому могут вносить в своё содержание случайное и неистинное. Мыслительный процесс здесь подчинён случайному «внешнему» характеру выражения содержания. Поэтому с неизбежностью возникает проблема внесения неслучайности в сам мыслительный процесс и в его результаты.

С точки зрения немецкой классической философии, мыслитель должен продемонстрировать, что знание (результат его мышления) в своей содержательности не только продукт неизбежного конструирования и субъективных проявлений конструктора, но и выражает то, что не принадлежит его субъективности, то есть объективность. Это означает, что мысли-

© А. Смирнов

тель должен познать и выразить в знании не свои представления и смыслы, а объективную сторону окружающей нас действительности.

Данная проблема частично решается на «рассудочном» уровне организации механизма мышления. Процесс мышления в этом случае опирается уже не на смыслы, а на значения. Под значениями в методологии понимаются эталоны сконструированных и согласованных представлений. В процессе мышления здесь в качестве предикатов (средств мышления) используются значения, благодаря которым результат познания преодолевает субъективность и выражает определённую объективность и несл учайность наших знаний.

Первичное (созерцательное) познание даёт знания о «внешнем», о проявлениях сущности, а вторичное познание (опирающееся на значения) даёт знание о «внутреннем», то есть о сущности того или иного явления. На «рассудочном» уровне механизма мышления используется так называемая «логика дополнения». Логика дополнения позволяет синтезировать различные предикаты между собой, тем самым, создавая сколь угодно большие конструкции, замещающие всё разнообразие субъектов мысли.

Но и на этом уровне организации механизма мышления возникают свои проблемы. Содержание мысли может быть ориентировано на созерцание или на конструкторскую идею. Значения представляют собой специальные конструкции (средства мысли). Если средство подчинено конструкторской идее, то оно теряет связь с реальностью и становится формалистичным. Если же средство подчинено созерцанию, то оно теряет своё конструкторское, организованное начало. На уровне рассудка мыслительный процесс и характер изложения содержания зависят от конструкции значения. Здесь не учитываются особенности эмпирического материала (материала субъекта мысли), а сам эмпирический материал располагается достаточно случайно и без соотнесённости с движением содержания внутри предикатов.

Объективное содержание значения не может быть созерцаемо. Рассудочное мышление мыслит то, что не созерцаемо, скрыто от наблюдения. Однако цель высшей формы познания состоит не только в преодолении субъективности конструирования знаний, но и в стремлении к истине, а не к мыслительному самовыражению конструктора рассудочного типа. Возникает знаменитая гегелевская проблема метода: как содержание мысли сделать зависимым от эмпирического материала, но без утери всех достоинств средств мышления?

Эта проблема решается на «разумном» уровне организации механизма мышления, где используются понятия и логика систематического уточ-

нения. Здесь изложение мысли учитывает эмпирический материал, но строится в рамках «саморазворачивающейся» понятийной конструкции.

От первичного познания, которое зависит от субъективности чувственного типа и строит чувственные образы восприятия, мыслитель должен перейти к конструированию «идеальных объектов». Данные объекты с неизбежностью зависят от субъективности в мышлении. Затем он должен перейти к конструированию «истинных» идеальных объектов, которые уходят от субъективности мышления.

Представления об объекте зависят от субъективности познающего. В то же время функция познания требует преодоления субъективности. Возникает парадокс: необходимо преодолеть субъективность при использовании механизмов субъективности! Парадокс должен разрешаться, и особую роль здесь играют понятия (абстрактные заместители реальности, выражающие сущность). Преодолевая «текучесть», абстрактный заместитель нейтрализует своеволие субъекта мышления. Он как бы овладевает им при помощи специальных средств конструирования понятий и способности к построению данных средств.

Однако, после того как понятия уже появились, возможны две формы их применения, и два рода ловушек неистинности: формализм и подчинённость образу восприятия без удержания специфики понятий. Мыслитель на «разумном» уровне развития механизма мышления стремится уйти от этих ловушек. Его целью является подчинение понятий в познании самой познавательной функции, то есть необходимости сделать понятийные средства учитывающими эмпирический материал, но с сохранением своих конструкторских особенностей.

Содержательность понятий состоит в отражении «сверхчувственного», то есть в отражении истины объекта. Здесь возникает зависимость мышления от содержания, но не от непосредственного эмпирического содержания. Сначала познаётся ряд проявлений объекта, затем мыслительно воссоздаётся сущность, как основание данных проявлений, а на следующем шаге – соотнесённость бытия сущности и её проявлений в тех или иных условиях.

Именно в содержательности «сверчувственного» или «идеального объекта» обнаруживается необходимость и всеобщность. Этот объект появляется в мышлении и все события в нём приобретают необходимость. Идеальный объект должен быть проверен на объективность, его конструкция должна быть соотнесена с образами восприятия по их содержательности (с содержанием субъекта мысли). На этом шаге и проводится граница между произвольным конструированием «идеальных объектов» и познавательно-адекватным конструированием.

Проблема преодоления формализма мышления разрешается на разумном уровне за счёт применения логики систематического уточнения. Нельзя искусственно соединять понятия. Их соединимость (синтезирование) становится «живой» благодаря «саморазворачиванию» объекта до необходимого уровня конкретизации.

В объекте есть то, что примиряет различное в нём, то, благодаря чему каждая часть приобретает своё неслучайное бытиё. Объект обладает внутренней неслучайностью своего саморазворачивания, причинно-следственной каузальностью этого процесса. В связи с этим и мышление становится совмещающим критерии неслучайности и каузальности. Если саморазворачивание (развитие) объекта приобретает неслучайность, то и в мышлении, подчиняющемуся этому принципу, нет случайности в показе своего содержания. В этом случае мыслитель подчиняет изложение знания принципу разворачивания сущности самого объекта, благодаря чему знание приобретает объективность.

Но для того чтобы мышление могло уподобиться процессу «самораскрытия» объектом своей сущности, оно должно овладеть логикой систематического уточнения. Данный тип логики требует, чтобы в процессе развёртывания мысли предшествующее содержание не заменялось новым, а сохранялось. Содержание исходного предиката не заменяется новым содержанием и не дополняется, а уточняется, «уплотняется» содержанием так называемого «уточняющего предиката», который не берётся со стороны, а «порождается» из исходного предиката. Это и есть основное требование «псевдогенетического выведения понятий», или выведения конкретного содержания из абстрактного содержания, применяемого к развивающимся объектам.

В случае применения логики систематического уточнения следующее утверждение мыслителя «пропускается» в рассуждение лишь после «согласия» всего предшествующего содержания, и, прежде всего, того предшествующего, которое подлежит уточнению (уплотнению). В линии развития объекта остаётся лишь однонаправленное движение («самораскрытие» объекта), тогда как в иных случаях это является не только не достижимым, но и не соответствующим всей сложности реальных изменений. Логика систематического уточнения или самораскрытия объекта свидетельствует о завершении пути возрастающей организации мыслительных процессов для выведения истинного знания об объекте. По пути, мыслитель вводит все типы операций и все раскрытия существенности содержания образов созерцательного типа, образов явлений. В таком «чистом» мышлении ничего в содержании не является случайным и субъективно-произвольным. Фактически такое движение мысли является всеохваты-

вающе заданным, так как все вопросы содержатся в предшествующем результате.

Только овладение логикой систематического уточнения и делает возможным переход механизма мышления на высший – разумный уровень своего развития. Но для этого необходимо технологизировать работу мыслителя в данном типе логики. Эта технологизация и была осуществлена нашей группой в ходе модуля. К сожалению, объём статьи не позволяет более подробно остановиться на процедурах и операциях разработанной технологии. Но мы должны отметить, что результат работы модуля является большим прорывом в деле организации и развития механизма мышления.

Василий Смирнов

ДИСФУНКЦИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ СФЕРЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Существует мнение, что после распада Советского Союза и ликвидации коммунистической идеологии в нашей стране утвердился идеологический плюрализм или даже произошло полное упразднение государственной идеологии. С нашей точки зрения, данный тезис совершенно не соответствует реальности. Идеология является неизменным атрибутом функционирования любой государственной власти, обеспечивая ее легитимность. Поскольку власть всегда предполагает субъектно-объектные отношения, то выстраивание подобных отношений без влияния на сознание управляемого объекта (населения) просто невозможно. В этом смысле, в нетрадиционных обществах идеология выступает в качестве важнейшего инструмента обеспечения символической законности власти, воздействуя на сферу сознания широких масс. Поэтому в контексте современного российского общества следует говорить не об отсутствии идеологи как таковой, а о степени ее эффективности в деле влияния на массовое сознание. Можно утверждать, что современная идеологическая сфера в России формируется по нескольким линиям, зачастую противоречащим друг другу. Скроенное наспех образование под названием «российская идеологическая сфера» было создано Кремлем из различных плохо стыкуемых друг с другом идейных концепций из прошлого и настоящего, используемых зачастую лишь в целях решения каких то сиюминутных задач. Вместо устаревшей и утратившей актуальность коммунистической идеологии, которая

© В. Смирнов

хотя и потеряла в последние годы своего функционирования какую бы то ни было привлекательность в глазах значительной части населения, но все же была упорядоченной и логичной, появился некий идеологический мутант, напрочь лишенный упорядоченности. Социальные мутанты могут быть весьма жизнеспособны, но при этом очевидна их малая эффективность. Итак, российская идеология состоит из следующих частей. Во-первых, это линия внедрения западной системы ценностей. Данный процесс начался в 1980-е гг. и продолжается до сих пор. Причем, внедрением западной идеологии занимается как государство через подконтрольные ему СМИ, так и оппозиционные «Кремлю» общественные структуры. Те кто, ссылается на деидеологизированность российского общества, должны помнить, что сама политическая система России с присущими ей атрибутами (парламент, партии, выборы и т.д.), равно как Конституция – высший нормативный документ – были скопированы с западных образцов. И если данные атрибуты признаются важным и непременным условием существования политической сферы России, это говорит о наличии определенной идеологии. Кроме того, развитие российской экономики подчинено целесообразности введения и совершенствования института частной собственности, поощрения свободной конкуренции, свободной торговли и т.д. А это также является отражением западной идеологической модели. И, наконец, очень много в последнее время говорится о свободе индивида, свободе слова и т.д. Данные постулаты суть «базовые» концепции либеральной идеологии, и их артикуляция официальными лицами государства не оставляет сомнений относительно идеологической приверженности (пусть и формальной) руководства страны.

Во-вторых, несмотря на разрушение советской идеологии, определенные коммунистические идеи продолжают циркулировать в обществе. Причем их пропаганда осуществляется не только оппозиционными партиями; иногда государство использует коммунистическую риторику в своих интересах, декларируя преемственность в некоторых вопросах советскому прошлому. Недавняя шумиха, связанная с попыткой вернуть Волгограду имя Сталина есть тому весьма убедительное подтверждение.

В-третьих, предпринимаются попытки реанимации дореволюционных российских традиций, и в том числе – православия. И, наконец, государство (а, значит, и подчиненный ему идеологический аппарат) в последнее время начинают заигрывать со сторонниками националистических идей. Как прокремлевские партии, типа ЛДПР, работающие на радикальном правом фланге политического спектра, так и ультра-группировки из маргинальных областей политики («скинхеды», фашиствующие националисты и проч.) – находятся под плотным контролем государства.

Следовательно, внедрение в сознание населения таких противоположных идеологических установок делает невозможным адекватное восприятие социальной реальности, препятствует осознанию происходящих в обществе процессов и мешает выработке согласованных коллективных действий на основе общей «символической схематизации». Как результат, по «проведенным социологическим опросам, политические и социальные институты в России пользуются весьма ограниченной легитимностью». Поэтому неизбежно возникает вопрос, является ли такая идеологическая практика следствием желания элиты угодить всем без исключения социокультурным силам или имеет место нечто совсем иное (например, сбой трансляции идеологем в общество). Мы считаем, что причины функционирования идеологии по описанным выше четырем линиям заключаются в следующем. Во-первых, идеологическое сообщество в России не способно выработать собственную идеологию, и поэтому оно вынуждено пользоваться (как правило, в сиюминутных целях) разными эрзацами идеологии, заимствуемыми из совершенно разноплановых ценностных систем. Во-вторых, имеет место игнорирование государством интересов и ценностей общества, кроме интересов и ценностей тех социальных групп, которые непосредственно рекрутируют элиту. Такую ситуацию мы называем дисфункцией идеологического механизма. Совершенно очевидно, что это будет препятствовать возможности интегрировать российское общество на основе какой-то объединительной общенациональной идеи.

Ирина Соловей

КОНСТРУИРОВАНИЕ «ПОЛИТИЧЕСКОГО» В ПРОСТРАНСТВЕ МЕДИА-РЕАЛЬНОСТИ

В настоящее время социальная реальность переходит на новый уровень существования, где решающая роль принадлежит массмедиа. Современное общество понимается как «информационное общество» (М. Маклюен), «общество сетевых структур» (М. Кастельс), «общество массмедиа» (Д. Ваттимо) и т.д. Это позволяет говорить о наступлении принципиально нового состояния общества, в котором выделяется новая форма политического бытия – *трансполитика*, открывающая пространство медиа-реальности. В «обществе массмедиа» производство информации является автономным процессом, определяющимся исключительно внутренними

© И. Соловей

потребностями системы массмедиа, основной из которых оказывается потребность в собственном воспроизводстве.

Структурное сопряжение между самовоспроизводящейся системой массмедиа и другими социальными системами (экономической, политической, правовой и т.д.) осуществляется на уровне «информационного повода» (Н. Луман). Массмедиа оказывается «общей», или общественной сферой, способной вступать во взаимодействие с другими социальными системами. По отношению к массмедиа как сфере социального взаимодействия термин «общественный», по сути, выступает синонимом. Массмедиа структурно сопрягаются, то есть вступают во взаимодействие с другими социальными системами через систему обмена, обеспечивающую «выход» и «вход» информации. Система обмена функционирует таким образом, что информация передается одновременно в двух противоположных направлениях – на «выходе» *из* системы и на «входе» *в* систему. Формируется «третья» система, выполняющая функцию информационного «посредника», устанавливающего взаимосвязь между массмедиа и политической системой. Информационный «посредник», обеспечивающий процесс связи на «входе» и «выходе», обращен к двум системам одновременно. Способность обращаться к двум системам одновременно превращает его в «двуликого Януса». В древнеримской мифологии бог Янус является стражем входа и выхода. В связи с этим бог Янус изображался с двумя лицами, обращенными в противоположные стороны. Двуликое божество, традиционно обозначающее лицемерие и двуличие, свойственное политике, в настоящее время возвращает свое буквальное значение – способность контролировать «вход» и «выход» информации.

Установление информационной связи становится автономной сферой деятельности специалистов по общественным связям. Если обратиться к этимологии понятия «связи с общественностью», то с английского языка «Public Relations» (PR) переводится одновременно как «связи с общественностью», так и «общественные связи». Система информационной связи дифференцируется в зависимости от специализации деятельности, которую «посредник» выполняет в процессе обеспечения информационного обмена. Возникают такие специализированные сферы деятельности как ньюсмейкинг, PR-брендинг, спичрайтинг, имиджмейкинг, аналитическое обеспечение PR-кампаний, медиапланирование и т.д. Специализированная и дифференцированная система связи открывает дистанцию, которая возникает между «выходом» и «входом» информации.

«Выход» информации осуществляется в соответствии с требованиями системы массмедиа, основным из которых является требование рекурсивности. В данном случае рекурсивность, как «повторный ввод» (re-entry)

информации в систему, способствует поддержанию функционирования массмедиа (Н. Луман). Система массмедиа автономно контролирует свою собственную селективность на основе кода различения информация/неинформация. Политическая информация является результатом системной инореференции, способности системы «подхватывать» темы и подвергать их дальнейшему тематическому развитию. Информационно-значимыми оказываются только те политические темы, которые способствуют самореференции системы, являющейся условием продолжения массмедийной коммуникации. «Темы служат для структурного сопряжения массмедиа с другими сферами общества, – пишет Н. Луман, – они настолько эластичны, настолько диверсифицируемы, что массмедиа посредством своих тематик могут проникать во все сферы общества […]. Успех массмедиа в рамках всего общества основывается на достижении ими [общественного] признания их тематик, которые сохраняют независимость от того, позитивную или негативную позицию занимают [массмедиа] по отношению к информации, смысловым интерпретациям, прорисовывающимся оценкам. Интерес к теме проистекает зачастую именно из того, что возможны обе позиции [2, С. 25].

Наиболее полно требованию рекурсивности соответствует новостная информация. В пределах массмедиа типичными факторами отбора новостей, как первичного источника информации, становятся единичные события – катастрофы (пожары, наводнения, землетрясения), встречи на высшем уровне, банкротства, конфликты, нарушения норм – правовых, моральных, норм политкорректности, которые принимают вид скандалов. В пределах системных операций новостная информация должна открывать горизонт самопорожденной неопределенности, обеспечивающей переход новости в следующую коммуникацию. Переработка новостной информации осуществляется, с одной стороны, в процессе «повторения» известия в более поздних сообщениях – «как уже сообщалось в одном из сообщений вчерашнего выпуска […]», что становится поводом дополнительно сообщить об аналогичных событиях, продолжающих тему, с другой стороны, она возвращается в комментариях. В данном случае «повторение» новостей в дальнейших сообщениях и комментариях, ссылка одних средств массовой информации на другие, приводит к стиранию границы между новостью и сообщением. Сообщением может стать и общеизвестная информация. В сообщении об общеизвестном, новости обнаруживают информационный предел. Новостное сообщение становится из-быточным, существующим в не-хватке информационной значимости. В массмедиа не-хватка информационной значимости восполняет *сенсация*.

Повседневное сообщение о сенсационных событиях приводит к тому, что «пресса для информирования» (views) замещается «прессой для сенсаций» (news). Если «пресса для информирования» «делает политику в действиях, речах и мыслях», то «пресса для сенсаций» ориентирована на «потребителя» информации, подверженного действиям средств массовой информации (П. Бурдье). Средства массовой информации привлекают внимание к событиям потенциально интересным для всех, которые приобретают статус события «омнибуса»/« omnibus». «События omnibus, – считает П. Бурдье, – это факты, которые никого не шокируют, за которыми ничего не стоит, которые не разделяют на враждующие стороны и вызывают всебобщий консенсус» [1, С. 30]. События «омнибус» являются «пустым» политическим сообщением, стирающим различие между политикой и не-политикой. В условиях полной неразличимости возникает возможность не-политической информации придать смысл «политического» сообщения, и наоборот. В средствах массовой информации политическое сообщение существует на «нулевом информационном уровне».

В состоянии предела, на «нулевом уровне» информации, существует деполитизированное политическое сообщение. Форматом подачи такого сообщения становится инфотейнмент, где информация и развлечение отождествляются между собой, и перестают различаться в пределах «зрелищной политики». В «зрелищной политике» господствующее положение источника информации принадлежит телевидению. Можно говорить о том, что в настоящее время телевидение устанавливает своего рода монополию на формирование представлений о политике и политиках. Теле-*видение* превращает общество как целое в *зрителей* – постоянно меняющуюся аудиторию медиа-технических инсценировок, собирающуюся перед теле-экранами. Чем больше зрительским становится общество, тем более зрелищной оказывается политика, разворачивающаяся по образцу развлекательных ток-шоу, придворных интервью или теле-дебатов, с участием глав парламентских партий. Теле-видение «соблазняет» общество массмедийными инсценировками, но там, где возникает ситуация «соблазна», мышление со-вращается и вовлекается в бессознательный/неосознаваемый поток желаний (Ж. Бодрийяр). Поток желаний совпадает с процессом наслаждения/удовольствия, которое мышление получает от собственной бес-смысленной и/или без-мысленной деятельности, демонстрирующей исчерпанность желания общества мыслить. Массмедиа поддерживают интерес общества к политике на уровне повседневного любопытства.

На пределе мышления открывается пространство *видимости* (visibilite), в котором *зрение*, как субъективное чувство, больше не отсыла-

ет к смотрению, связанному с перспективой глаза. В пространстве видимости устанавливается такой зрительный порядок, который вовлекает общество в процесс созерцания за массмедийными репрезентациями политики. Однако в зрительном порядке созерцание утрачивает характер субъективной деятельности мышления, и сводится к наблюдению, свойственному зрителю, как наблюдателю. Визуальная дистанция взгляда уступает место мгновенному изображению, существующему в режиме «прямого включения» и/или «прямого эфира». Происходит переход от языковой репрезентации реальности в режим образной информации.

«Образ» замещает язык, который смешивается в масс-медийном пространстве с другими формами репрезентации. «Образ» оказывается извращенным языком, изменяющим языковую сущность человеческого бытия. Язык утрачивает свою основную функцию – способность выражать мысли. «Образ» всегда предъявляется–представляется единственным способом, то есть является таким, каким он предъявлен, представлен в пространстве видимости. В этом смысле «образ» не несет в себе ничего воображаемого, он буквально означает «то, что видно». «Образ» (от лат. image – образ) не отсылает больше ни к чему иному, но только к самому себе, как видео-изображению, своего рода визуальной картинке. Визуальный «образ», содержащий в себе информацию в форме картинки, оказывается как бы «пустым» словом, которое говорит все сразу. В этом смысле визуальный «образ» манифестирует собой предельный уровень языковой символизации. Смысл визуального «образа» определяется перформативно в процессе комментария, указывающего на его прочтение.

Вырабатываются новые масс-медийные технологии теле-наблюдения, разделяющие общество на наблюдающее большинство и наблюдаемое меньшинство. Масс-медийная практика направленного взгляда большинства общества за меньшинством является системой *синоптикона* (З. Бауман). Система наблюдения, обозначенная греческим словом «sinoptikos» – «обозримый/дающий обзор» – открывает теле-зрителям возможность наблюдать за жизнью институциональных элит. Наблюдаемое меньшинство проходит строгий отбор, оно представлено теми, кто занимает руководящие позиции в политической жизни, частном предпринимательстве, государственном аппарате и т.д. Система синоптикона стремится максимально приблизить наблюдателей к объекту наблюдения, проникнуть в частное пространство посредством показа подробностей интимной жизни тех, кто принадлежит к наблюдаемому меньшинству – институциональным элитам. Считается, что чем больше средства массовой информации уделяют подробностям частной жизни того или иного представителя институциональных элит, тем большее любопытство она вызы-

вает в обществе, и тем более знаменитым он становится. Знаменитость уподобляется «звезде», максимально удаленной от жизни большинства общества. В массмедийных сценариях – «частная жизнь знаменитостей» – «звезда» олицетворяет собой другой «образ» жизни.

Доступ к наблюдению другого «образа» жизни открывают массмедиа, которые выполняют функцию «большого Другого» (С. Жижек). В системе синоптикона «большой Другой» замещает наблюдателя. Наблюдатель имеет возможность получать удовольствие только посредством «большого Другого». Ситуация замещения инициирует возникновение феномена смещенных/перенесенных эмоций – «смех за кадром» на телеэкране, который происходит из традиции «плакальщиц» (женщин нанимаемых оплакивать покойников на похоронах). Получая удовольствие посредством «большого Другого», наблюдатель занимает интерпассивную позицию. Массмедиа позволяют избежать большинству общества роли пассивных зрителей спектакля, поскольку лишают наблюдателя собственной пассивной реакции.

Массмедиа конструируют реальность политики таким образом, что она не обращает больше ни к чему иному, кроме самой себя, как продукту *журналистского дискурса*. Журналистский дискурс «размывает» дистанцию, и упраздняет специфику деятельности по связям с общественностью. Политика существует только в той мере, в какой она представлена средствами массовой информации. Массмедийная реальность политики сводится к иллюзии, или «видимости», объективированной действительности. Исчезновение границ между реальностью и иллюзией инициирует появление состояния «транса». В *транс*-политике приставка «транс» (от франц. transe – оцепенение) приобретает иное значение, указывающее на состояние «оцепенения», которое возникает тогда, когда сознание пребывает в иллюзорной реальности.

В пределах массмедийного конструирования *журналист действует в-место PR-специалиста*. Специалист по связям с общественностью оказывается «пустым» местом, или «нолем». Поскольку «ноль» не влияет на процесс информационного обмена, поскольку он ничего не добавляет и не убавляет из объема информации. Он безрефлексивно пропускает информационный поток через самого себя, который структурируется журналистским дискурсом исходя из потребностей массмедиа. «Транс» оказывается предельным состоянием, в котором дистанция, существующая между системами, сведена к «нолю». Это значит, что связь устанавливается через точку, соединяющую «вход» и «выход» информации. Точка «входа-выхода», представленная «нолем», не только пропускает поток информации через саму себя, но и на пределе открывает возможность обращения

информационного потока. Состояние «транса», буквально означающее «оцепенение», можно рассматривать и как «остановку» процесса обмена информации. Здесь «остановка» совпадает с точкой саморефлексии процесса информационного обмена. В точке саморефлексии (от лат. reflexio – обращение назад) возникает понимание того, что *PR-специалист делает сам посредством журналиста*. Можно говорить о том, что деятельность PR-специалиста основывается на *«оборачивании»*, как рефлексивном определении сферы PR-деятельности в системе массмедиа. В этом смысле «оборачивание», как необходимость постоянно рефлектировать процесс информационной связи, определяется тем, что PR-специалист, продуцируя реальность политики на уровне «информационного повода» и/или PR-информации, производит собственную действительность. Действительность PR-специалиста определяется через сферу «действия», как область практической деятельности. В данном случае «оборачивание», совпадающее с актом саморефлексии, возвращает к субъективным основаниям через самообнаружение субъекта PR-деятельности в массмедийных продуктах.

Литература.

1. Бурдье, П. О телевидении и журналистике [Текст] / П.Бурдье. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии, 2002. – 159 с.
2. Луман, Н. Реальность массмедиа [Текст] / Н.Луман. – М. : Праксис, 2005. – 256 с.

Анатолий Сорокин

ВОЗМОЖНЫЕ ЦЕННОСТИ ДЛЯ ЕДИНСТВА РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

В обществе, разделенном на социальные группы, слои и классы, неизбежно возникают различия в экономических и политических интересах, во взглядах на решение целого ряда социальных вопросов и проблем, в том числе образовательных, культурных, экономических, политических и правовых. Противостояние и противоборство различных социальных интересов, с одной стороны, является одним из источников социального развития, а, с другой стороны, препятствует консолидации общественных сил в определении и практическом решении стратегических задач, стоящих перед данным обществом. Для объединения сил социальных групп, слоев, классов в решении наиболее важных задач общества на конкретном этапе исторического развития необходима выработка такой идеологии, которая определила бы общезначимые для данной страны и данного народа це н-

© А. Сорокин

ности. Некоторые из этих ценностей выработаны культурно-историческим развитием всего человечества и потому носят общечеловеческий характер. Другие ценности носят конкретно-исторический характер и притом применительно к особенностям той или иной страны.

Учитывая историческую ситуацию, сложившуюся в современной России, формационный подход в определении перспектив развития российского общества является, на наш взгляд, проблематичным. В этих условиях можно исходить из положения Конституции Российской Федерации, что она является социальным государством, целью которого является благосостояние каждого ее гражданина. Но благосостояние каждого человека не абстрактно, а конкретно, хотя в нем есть общечеловеческое содержание. С него и начнем рассмотрение ценностей.

Достаточно очевидно, что первой исходной ценностью является жизнь и здоровье людей. А это значит, что усилия общества и государства должны быть направлены в первую очередь на те составляющие, которые обеспечивают безопасность жизни и здоровья людей. Это и медицина, и физическая культура, и экологическая безопасность в местах жизнедеятельности людей, и техника безопасности, и недопущение военных конфликтов и посягательств на жизнь и здоровье людей.

Гуманистическая и экологическая направленность технического прогресса (развития техники и технологии) – непреложное этическое требование к деятельности ученых, конструкторов, инженеров. Охрана природы, поддержание экологического равновесия в ней, предупреждение опасных для человека воздействий на нее и стихийных бедствий также направлены на безопасность жизнедеятельности людей.

Важной ценностью в условиях современного общества является социальная защищенность всех слоев населения. Это не только пенсии и пособия в достаточных для нормальной жизни размерах. Гарантированный труд в соответствии с уровнем образования и квалификации людей трудоспособного населения – важнейшая социальная ценность и актуальная проблема любого современного общества, в том числе российского. К тому же следует учитывать, что профессиональный труд является важнейшим средством и полем самореализации человеческой личности, которая сама является важной гуманистической ценностью общества. Безработица является неизбежным следствием рыночных отношений в сфере экономики. А значит социальное государство должно активно вмешиваться в экономику и регулировать стихию рыночных отношений в интересах большинства трудового населения.

Требование социальной справедливости в уровне доходов разных социальных групп и слоев является обоснованным и справедливым, и а к-

туальность этого требования осознают многочисленные слои российского общества. Речь идет не об уравниловке, а о том, чтобы уровень дохода определялся реальным вкладом каждой личности в решении общих задач, притом в любой сфере деятельности.

Важнейшей задачей экономической политики государства и предпринимателей в областях промышленного и сельскохозяйственного производства является бесперебойное и надежное снабжение населения экологически безопасными продуктами питания, одеждой и жильем. Нельзя сбрасывать со счетов активность и личный вклад граждан в решение своих продовольственных и жилищных проблем. Продовольственная безопасность государства и страны, безусловно, является актуальной ценностью для России.

Россия была, остается и обречена в будущем быть великой державой, иначе она не может существовать на международной арене. Это не просто амбиции, а отражение ее объективного положения в современном мире, обусловленном целым рядом объективных параметров. Территориальная целостность и неприкосновенность ее границ со стороны внешней или внутренней агрессии – это политическая ценность России. Величие государства определяется его экономической, культурной и военной мощью. Поэтому забота об укреплении обороноспособности, росте экономического потенциала – задача, решаемая усилиями государства и всего российского народа. Стремление к мировым достижениям в науке, технике, искусстве, спорте – неотъемлемая черта россиян, их культурная ценность.

Надо признать, что культура поведения и общения, особенно в сфере быта, для значительной части нашего населения является проблематичной, но она должна стать культурной ценностью российского народа. Высокий уровень образованности и нравственной воспитанности – это духовная ценность российского народа. На достижение ее должны быть направлены усилия системы образования и воспитания, деятелей искусства, средств массовой информации и религиозных конфессий. К сожалению, в результате поспешных преобразований в некоторых их этих сфер произошли нежелательные трансформации и даже искажения нравственных принципов.

Но появились и новые положительные политические, правовые и духовные ценности, такие как терпимость (толерантность) к иным политическим и религиозным взглядам и предпочтениям, правовая свобода и правовая ответственность граждан. Конечно, здесь еще многое предстоит решить в сбалансированности свободы и ответственности. Это задача законодательных органов, правоохранительной системы и всех учреждений и средств политического и правового воспитания населения страны.

Подводя итог, можно сказать, что все названные ценности для единства российского общества реально связаны с обеспечивающими их средствами, которые можно и нужно рассматривать как «средственные» ценности, подлежащие совместному совершенствованию.

Александр Спорник

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК АРЕНА ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ БАТАЛИЙ

Кто управляет прошлым, тот управляет будущим;
кто управляет настоящим, тот управляет прошлым.
Дж. Оруэлл. 1984.

«Если гордиться нечем, начинают гордиться несостоявшимся величием». Именно так можно охарактеризовать идеологические установки белорусских литвинов [1; 2], ратующих за восстановление Великого княжества Литовского (Великолитва) в границах «былого величия» и стремящихся «дать новое или дополнительное национальное сознание и самоназвание людям, которые жаждут полноты своей самоидентификации» [2]. Это касается не только белоруской истории и «национального самосознания» белорусских граждан, такая ситуация характерна в принципе для всего постсоветского пространства, где наблюдаются тенденции принципиального разрыва с историей России и «переформирования» своей национальной и культурной самоидентификации.

Некоторое время назад мы уже касались темы формирования национального самосознания через государственный праздник, понимаемый в данном контексте как ритуал, определённым образом конструирующий и поддерживающий национальную и культурную идентичность, историческую память поколений [3].

Здесь же речь пойдёт не об официальных идеологических каналах поддержания исторической памяти, а об альтернативных, способах формирования образов исторического прошлого, зачастую находящихся в оппозиции не только государственной идеологии, но и академической науке, также имеющих политическую и идеологическую окраску.

Историческая память всегда была и будет ареной идеологических конфликтов: всякий раз происходит переписывание истории, переоценка прошлого, свержение одних кумиров и возведение на пьедестал других. По словам членкора РАН Ж.Т.Тощенко, «мы становимся очевидцами того факта, что историческая память, как и плоды некоторых исторических из ы-

© А. Спорник

сканий, используется в текущей политико-идеологической полемике, ангажируются различными политическими силами» [4]. Но именно сегодня очевидным становится тот факт, что разного рода «ревизии» истории и попытки принудительной коррекции исторической памяти являются повсеместным модным веянием.

Среди «неофициальных» стратегий трансформации исторической памяти, оставив в стороне избитую тему пересмотра результатов Второй мировой войны и др., можно выделить так называемую фолк-хистори [5–8], объединяющую в себе множество популярных псевдонаучных теорий, идейно-теоретических концепций и литературно-публицистических трудов на исторические темы, созданных, в основном, непрофессионалами, зачастую эксплуатирующими так называемую «теорию заговора молчания».

Среди «вольных трактовок» истории активно выделяются «новая хронология» А.Фоменко и Г.Носовского с одной стороны, и так называемый «этнический ренессанс», якобы «возрождение» славянской культуры, язычества («родноверие»), традиций, и всего того, что можно преподнести сегодня как «славянское», с другой. Если в отношении «новой хронологии» сказано и написано достаточно много, то исследований славянского «этнического ренессанса» конца XX – начала XIX вв. отдельно от феномена фолк-хистори, к которому причисляют, в том числе, «новую хронологию», на сегодняшний день почти нет. Но даже беглое изучение «специфических» интернет-ресурсов [9–18] позволяет говорить о том, что к дохристианскому прошлому славян пробуждается немалый интерес. Действительно, «многие почувствовали себя апологетами новой идеи якобы дохристианского величия Древней Руси, едва ли тогда не матери мира», – цитирует ЖЖ-пользователя cordiamin [19] в сообществе «чудинология» (chudinologia) [20], что симптоматично, другой пользователь Живого Журнала, host_buster.

Нарастающий интерес к далёкому дохристианскому прошлому, особенно в формате «тоски по былому величию», продиктован, в том числе, имперскими амбициями и великодержавным шовинизмом некоторых социальных групп, разделяющих эту идеологию. Граждане суверенных государств бывшего СССР, прежде всего, Белоруссии и Украины, предпочитают выстраивать свои национальные идентичности, самостоятельно определяя дальнейшие пути своего развития, с чем приверженцы идей великодержавного шовинизма никак не могут примириться, считая «постсоветскую государственность» неполноценной [21], причём относится это, не в последнюю очередь, и к российской государственности. Возможность преодоления этого кризиса сторонники проекта «возрождения истинной России» видят в обретении, наконец, русскими своего национального само-

сознания («Русским пора становиться Нацией» [22]), что, впрочем, сегодня зачастую трактуется как «действия, направленные на возбуждение ненависти либо вражды, а также на унижение достоинства человека либо группы лиц по признакам пола, расы, национальности, языка, происхождения, отношения к религии, а равно принадлежности к какой-либо социальной группе» [23]. По большей части, националистические организации в России признаны, за редким исключением, экстремистскими и действуют на территории РФ неофициально либо их деятельность незаконна [1]. Однако помимо давно привычных экстремистской направленности идеологий и разделяющей их социальных групп, возникают и активно действуют так называемые неоязыческие культы («родноверие»), именуемые на интернет-жаргоне «долбославием» [2].

Известнейшая русскоязычная интернет-энциклопедия «современной культуры, фольклора и субкультур, а также всего остального» [24] «Лукоморье» так характеризует данный феномен: «популярная особенность долбославия – это сближение праславянской мифологии с индийской ведической, что объясняется общераспространенной тягой к Ведам, а также подмена индоарийского наследия “арийской расой”, якобы “нордической”, которую заимствовали у немецких создателей “нордического мифа”» [25]. Основные постулаты «долбославской» идеологии – презрение и ненависть к христианству, принципиальная нетерпимость к «инородцам». Этот факт уже сам по себе является весьма привлекательным для «широких слоёв населения», особенно радикально настроенной молодёжи, лишённых, в массе своей, долгосрочных жизненных перспектив и обозримых ориентиров, чего не может предложить на сегодняшний день ни одна политическая сила. А «долбославие» предлагает весьма привлекательную идею: сочетание «непрерывности» исторической памяти «за 1300 лет до Германариха» и до сегодняшнего дня с одной стороны и возрождение былого величия «славяно-арийского» единства с великорусами во главе. В итоге, формируемая идеологическая установка представляет собой своеобразное «антихристианское славянофильство», что в условиях современных экономических, социальных и политических реалий не может не иметь хоть какого-то минимального успеха: поскольку на сегодняшний день возвращение Россией статуса «супердержавы» не представляется возможным, то возникает острая необходимость таким образом оправдать «комплекс великой нации».

---

[1] Единственной в России официально зарегистрированной националистической партией является Российский общенародный союз (ОГРН и дата внесения в ЕГРЮЛ: 1127799011482 от 15.06.2012). URL: http://minjust.ru/taxonomy/term/193.

[2] Здесь и далее будем использовать этот термин с тем, чтобы отличать их от людей, интересующихся своим прошлым, «реконструкторов» и «любителей древности».

Учёный секретарь Отделения историко-филологических наук РАН А.Е.Петров комментирует сложившуюся ситуацию следующим образом: «[“*долбославов*” – А.С.] по каким-то причинам не устраивает та история, которую действительно прожила наша страна и все её народы. Они перекраивают прошлое, вероятно, полагая, что наши предки окажутся достойными любви и памяти лишь в том случае, если именно они основали Шумер и Вавилон, а русская литература будет признана великой только после доказательства того, что письмена русов древнее египетских иероглифов. Очевидно, только в таком гипертрофированном виде наше прошлое и представляется защитникам “Влесовой книги” актуальным и полезным для современного общества» [8]. Однако причины, как мы постарались показать выше, довольно банальны: поскольку на сегодняшний день возвращение Россией статуса «супердержавы» не представляется возможным, то возникает острая необходимость как-то оправдать «комплекс великой нации».

Но, с другой стороны, такие манипуляции с исторической памятью и современностью, производимые «долбославской» идеологией, несомненно, углубляют и ширят раскол в российском обществе. Хотя ксенофобия, в силу различных причин, постепенно становится одной из черт русского «национального характера», то радикальное отрицание христианских ценностей пока ещё не характерно для большинства граждан России, что наглядно продемонстрировал инцидент с панк-молебном группы Pussy Riot. Опасность заключается в том, что подобное «возрождение» «славянского единства» – это, по большому счёту, позиция антигосударственная, антироссийская и является не чем иным, как призывом разжиганием межэтнической и межрелигиозной вражды. Попытки объединить «славяно-ариев» приводят к результату прямо противоположному заявляемому: небывалому всплеску русофобии как внутри страны, со стороны либералов-западников или нерусских этносов, так и за её пределами, что выражается, в том числе, в дискриминации русских на постсоветском пространстве и ненависти к русским и к России по всему остальному миру.

Искажённый таким образом образ прошлого корёжит и нормальное восприятие настоящего, этим прошлым сформированного: не происходит вожделенного обеспечения преемственности национального ценностно-ориентированного мировоззрения поколений, обусловливающего уровень сознания и нравственные устои нации, обеспечивающих её дальнейшее развитие. Ситуация усугубляется тем, что выбор исторического периода, от которого могут отталкиваться сегодняшние идеалы идентичности, в рамках «долбославской» идеологии делается весьма необычно. В качестве ресурса самоидентификации «славяно-арийской» общности предлагается

несуществующий период древней истории славян, когда, по сути, ни о каких славянах, на самом деле, речи идти не могло.

«Долбославие» предлагает уверовать и гордиться величием несуществующей, выдуманной «истории» «славяно-ариев» больше похожей на среднего качества фэнтези пера начинающего автора. На веру предлагается не реальная или легендарная история, даже не стройная система мифов или фантастика, а откровенная подделка, фальсификация. Нельзя не согласиться снова с А.Е.Петровым, что «это особенно подло по отношению к тем, ради кого все якобы и затеяно. Людям, ожидающим реального решения назревших проблем, А. Асов и вся влесовская компания по сходной цене подсовывают иллюзию, выдавая ее за национальную идею» [8].

Таким образом, вместо того, чтобы обрести историческую память на многие века назад, и, тем самым, сплотиться в единую так называемую «славяно-арийскую» общность, несчастный обыватель лишается напрочь какого бы то ни было представления об истории своей страны, своего народа. Вместо единства, памяти о прошлом и уверенности в будущем – Иваны родства не помнящие, с впитавшимся в кровь паническим ужасом стоят перед днём завтрашним. Здесь «долбославие», формально находясь в оппозиции власти, на деле становится ещё одной конвейерной линией по производству легко управляемых «безвольных существ», которые должны населять «одну шестую» часть суши, «страну с непредсказуемым прошлым», неопределённым настоящим и отсутствующим будущим.

Литература

1. Главные тезисы литвинизма [Электронный ресурс] // Istorija.net. – Режим доступа: http://lietuvos.istorija.net/lituanistica/litvinizm.htm
2. Литвинизм (основы литвинизма) [Электронный ресурс] // Европейская нация в Беларуси и сопредельных регионах. – Режим доступа: http://www.litvania.org/litvinizm.html.
3. Спорник, А. Государственный праздник как ритуал идентификационной социализации в современном обществе [Текст] / А. Спорник // Бренное и вечное: социальные ритуалы в мифологизированном пространстве современности: Материалы Всерос. науч. конф. 21 –22.10. 2008 г. / редкол. А.П. Донченко, и др.; предисл. А.Г. Некита, С.А. Маленко ; НовГУ им. Ярослава Мудрого. – В.Новгород, 2008. – С.317–322.
4. Тощенко, Ж.Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния [Электронный ресурс] / Ж.Т.Тощенко // Новая и новейшая история. – 2000. – № 4. – Режим доступа: http://vivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/NEWHIST/HIMEM.HTM.
5. Балод, А. Восемь ножей в спину науке, которая называется «история» [Электронный ресурс] / А. Балод // Сетевая Словесность. – Режим доступа: http://www.netslova.ru/balod/8n.html.
6. Володихин, Д. Феномен фольк-хистори [Электронный ресурс] / Д. Володихин // Отечественная история, – 2000 – № 4. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_148.html.
7. Бочаров, А. Альтернативная история в контексте естественнонаучной парадигмы: версия системного анализа [Текст] / А.Бочаров // Фигуры истории, или «общие места» историографии. Вторые санкт-петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. – СПб. : Северная звезда, – 2005. – С. 7–18.

8. Петров, А.Е. Перевёрнутая история. Лженаучные модели прошлого [Электронный ресурс] / А.Е. Петров // Новая и новейшая история. – 2004. – № 3. – Режим доступа: http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/HISTORY/PETROFOM.HTM
9. Дом Сварога. Русский языческий проект [Электронный ресурс] // Pagan.ru. – Режим доступа: http://pagan.ru/.
10. Информационный центр – Велесов круг [Электронный ресурс] // velesovkrug.ru. – Режим доступа: http://www.velesovkrug.ru/velesov-krug.html.
11. Славянская слобода [Электронный ресурс] // Slavyans.narod.ru. – Режим доступа: http://slavyans.narod.ru/.
12. РаВики [Электронный ресурс] // Rawiki.trexlebov.ru. – Режим доступа: http://rawiki.trexlebov.ru/index.php/Заглавная_страница.
13. Портал Древнерусской церкви Староверов [Электронный ресурс] // Old-church.ru. – Режим доступа: http://old-church.ru/.
14. Славянское язычество [Электронный ресурс] // Paganism.ru. – Режим доступа: http://www.paganism.ru/index.php/Заглавная_страница.
15. Объединённый форум Содружества русской сети [Электронный ресурс] // Содружество русской сети. – Режим доступа: http://rrr.borda.ru/.
16. Русские Веды [Электронный ресурс] // Sla-vedy.narod.ru. – Режим доступа: http://sla-vedy.narod.ru//
17. Адепты долбосдавия [Электронный ресурс] // Magistellus.ru. – Режим доступа: http://www.magistellus.ru/o-vedistax/259-adepty-dolboslaviia.html.
18. Долбославие или пару слов о неоязычестве [Электронный ресурс] // Сообщество Фолклэнд. – Режим доступа: http://folksland.net/m/articles/view/Dolboslavie-ili-pary-slov-o-neoyaziuyachestve.
19. Опасные дилетанты [Электронный ресурс] // Livejournal.com. – Режим доступа: http://cordiamin.livejournal.com/150172.html.
20. Уж сколько раз твердили миру? [Электронный ресурс] // http://chudinologia.livejournal.com. – Режим доступа: http://chudinologia.livejournal.com/480-977.html.
21. Крылов, К. Постсоветская государственность [Электронный ресурс] / К.Крылов // Традиция. Русская энциклопедия. – Режим доступа: http://traditio-ru.org/wiki/Константин_Крылов:Постсоветская_государственность
22. Крылов, К. Рождение нации [Электронный ресурс] / К.Крылов // Традиция. Русская энциклопедия. – Режим доступа: http://traditio-ru.org/wiki/Константин_Крылов:Рождение_нации
23. Статья 282. Возбуждение ненависти либо вражды, а равно унижение человеческого достоинства [Электронный ресурс] // Кодексы и законы РФ. Правовая навигационная система. – Режим доступа: http://www.zakonrf.info/uk/282/.
24. Луркоморье. Русский lurkmore [Электронный ресурс] // Lurkmore.to. – Режим доступа: http://lurkmore.to/Главная_страница.
25. Долбославие [Электронный ресурс] // Lurkmore.to – Режим доступа: http://lurkmore.to/Долбославие.

Ирина Старшова

РОЛЬ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В ИСТОРИИ: СРАВНЕНИЕ СОВЕТСКОГО И ПЕРЕСТРОЕЧНОГО СЦЕНАРИЕВ

Прежде чем характеризовать интеллигенцию периода перестройки, следует определить её место в социальной структуре общества на середину 1980-х годов. В целом в официальных документах первой половины 1980-х годов преобладала положительная оценка социальной роли советской интеллигенции, говорилось о её «социальной зрелости». Власть приветствовала расширение её контактов с рабочим классом, усиление их взаимовлияния. Так, например, в материалах XXVII съезда КПСС отмечалось «стремление советской интеллигенции быть активным помощником партии в её борьбе за утверждение подлинного новаторского стиля в работе, за очищение нашего общества от всего, что тормозит ускорение нашего движения вперед» [4, С. 48].

В идеологическом плане было заявлено о ликвидации противоположности между умственным и физическим трудом на социалистической стадии развития общества. Поскольку на практике имелись существенные различия в характере и содержании физического и умственного труда и их невозможно было бы замалчивать, то было заявлено, что преодоление этих различий произойдет при переходе к коммунистическому обществу.

Точка зрения на механизм стирания различий между работниками умственного и физического труда со временем менялась. Так, в 1950 – первой половине 1960-х годов считалось, что интенсивный рост численности советской интеллигенции позволит в последствии «поглотить ей рабочий класс за счет доведения его культурно-технического уровня до уровня интеллигенции» [3, С. 220]. Идея «подтягивания» уровня рабочих и крестьян до уровня специалистов, работников науки и культуры существовала в 1970-е годы. В середине 1980-х годов такие подходы были признаны упрощенными, стали говорить о диалектическом процессе сближения физического и умственного труда, предполагающем их «взаимообогащение, интенсивную интеллектуализацию, творческое насыщение». Основной формой «слияния» считалось соединение умственных и физических функций в производственной деятельности людей.

Идеологическая установка достижения социальной однородности общества губительно сказывалась на самосознании интеллигенции. Тезис о «слиянии» в производственной деятельности касался только научно-технической интеллигенции, но не гуманитарной. Кроме того, тезису о

© И. Старшова

диалектическом «взаимообогащении» трудящихся и интеллигенции противоречил тезис о том, что все социальные группы должны воспринимать идеологию и политику рабочего класса [5, С. 58]. Перед интеллигенцией ставилась задача овладения социальными качествами и чертами рабочего класса – коллективизмом, сознательностью, дисциплинированностью.

Немаловажную роль играло общее недовольство интеллигенцией своим материальным положением. Она считала, что их труд оплачивается государством несправедливо. Прежде всего, это были инженерно-технические работники, незанятые управленческим трудом. Инженер-технолог или конструктор получал меньше, чем рабочий среднего разряда, а мастер зарабатывал много меньше бригадира, работой которого руководил. Вторая категория – "младшие научные сотрудники". Третья категория – представители массовых гуманитарных профессий – учителя, врачи, работники культурно-просветительных организаций, т.е. сферы традиционно "остаточного" финансирования.

Власть заявляла о том, что приветствуются три формы социальной активности интеллигенции: производственная, общественная, организационная. Производственная активность сводилась к стремлению повысить эффективность труда; декларируемая свобода творческого подхода к профессиональным обязанностям не реализовывалась на практике. Общественная активность ограничивалась для интеллигенции возможностью участия в общественных организациях, «имеющих устоявшиеся формы», т.е. находящихся под государственным контролем. Организационная активность предполагала работу интеллигенции по поиску и использованию новых форм социальной активности (советов молодых специалистов, молодых ученых, общественных бюро экономического анализа и т.п.). В партийных и государственных документах фиксировался постоянный рост социальной активности интеллигенции в трех названных формах.

В 1982–1983 гг. ИСИ РАН было проведено выборочное обследование по теме «Учительство как социально-профессиональный отряд советской интеллигенции». Объектом изучения стали 6200 учителей общеобразовательных школ девяти союзных республик, где проживает 80% населения страны. Опубликованные результаты исследования естественно подтверждали, что интеллигенция влилась в ряды советского народа.

Тема взаимоотношений интеллигенции и народа становится широко обсуждаемой на этапе перестройки. В 1989 году в Москве действовало интеллигентское по своему составу творческое объединение «Собор». Участники объединения видели основу национального возрождения в раскрепощении соборного сознания населения. 18 ноября 1989 года в Центральном доме пропаганды Всероссийского общества охраны памятников ист о-

рии и культуры по инициативе объединения «Собор» состоялся круглый стол на тему «Интеллигенция и народ». Все выступления можно условно разделить на три группы. Первая группа участников круглого стола считала, что в советский период интеллигенция как социальная группа была уничтожена [1, С. 36].

Вторая группа была наиболее многочисленной. Она считала, что интеллигенция в течение двадцатого века подверглась значительной трансформации, но её функция духовного лидера народа не потеряла своей актуальности. Так, историк и публицист Геннадий Клеченов отмечал, что интеллигенция, обретя соборность, сможет стать «живой и животворящей частью народа» и спасет его. Констатируя, что за годы перестройки народ стал превращаться в дисперсное население, историк отмечал, что задача интеллигенции – возродить и сохранить национальное самосознание. А это интеллигенция сможет сделать, если она перестанет отдаляться от народа, перестанет быть антиобщественной силой, преодолеет «кризис индивидуалистического раскола». Участники обсуждения высказывались за обращение интеллигенции к народным истокам.

Все выступления в рамках круглого стола строились на многочисленных цитатах из сборника «Вехи», проводились параллели между поведением интеллигенции в начале двадцатого века и в период перестройки. Интеллигенция критиковалась за самоизоляцию от народа, утрату патриотизма. Применяя к перестроечной интеллигенции термин Н. Бердяева «люмпен-интеллигенция», участники круглого стола называли её «скороспелым пополнением», разобщенным, интеллектуально и духовно нищим; «интеллигенцией навыворот». За советский период люмпен-интеллигенция, лишенная духовной связи с предшествующими поколениями интеллигентов, была лишена «общественной морали и самосознания». Ещё большему размыванию социальных границ интеллигенции способствовало быстрое увеличение в послевоенный период группы «специалистов» с высшим образованием. Задача интеллигенции виделась такой же, как её определял Н. Бердяев девяносто лет назад: преодоление «вековой розни» с народом.

Третью точку зрения высказал философ Виталий Ковалев. Выступая в рамках круглого стола, он доказывал, что единение интеллигенции с народом будет не благом, а злом для последнего. Народ должен сам стать интеллигенцией, чтобы не нуждаться «для определения своих дорог в касте всеведущих мудрецов, именующих себя авангардом общества».Таким образом, в перестроечных моделях роли интеллигенции причудливым образом переплетались представления начала 20 века и советская модель.

Одной из важных этических проблем, которые обсуждаются интеллигенцией в связи с осмыслением советского прошлого, становится проблема ответственности. Сталинизм, застой определялись в публикациях первых перестроечных лет как следствие субъективных факторов – деструктивных процессов в личности И.В. Сталина, Л.И. Брежнева. В дальнейшем идеологический контроль ослабевает, что позволяет интеллигенции свои предшествующие оценки назвать «морализаторством», и «привлечь» к ответственности за события сталинизма и застоя коммунистическую партию. Интеллигенция начинает массированную открытую критику партию за преступления, санкционированные полномочными органами – съездами, пленумами, лишь в 1990 году, когда такая критика уже не влечет за собой каких-либо наказаний.

Критерий нравственности использовался интеллигенцией для сравнительного анализа двух экономических моделей – командно-административной и рыночной. Доказывалось, что рыночная экономика нравственно предпочтительнее, поскольку стимулирует высокий профессионализм человека, товарно-денежные отношения позволяют справедливо определить общественную ценность результатов труда. Экономист Н.П. Шмелев предложил формулу, согласно которой эффективность есть нравственность. Гусейнов А.А., выражая в целом согласие с формулой Шмелева, не был склонен её идеализировать, поскольку рыночная экономика несла за собой культ денег, резкую социальную дифференциацию, рост отчужденности между индивидами. Преодоление нравственных недостатков рыночных преобразований виделось интеллигенции в сочетании экономической и политической революций с революцией нравственной. Причем успешность преобразований во всех трех сферах жизни общества виделась во взаимосвязи: «Нет другого пути нравственного возрождения общества, чем раскрепощающие личность экономические и политические преобразования, приобщение к современным общецивилизационным формам жизни» [2, С. 13]. Интеллигенция обсуждала механизм нравственного оздоровления общества. При этом преобладала концепция долженствования, иллюзия того, что достаточно декларирования новых идеалов. В период перестройки произошло возвращение одной из самых популярных тем интеллигентского дискурса о правдоискательстве как нравственно-философской идее и жизненной практике. Основная масса интеллигенции в период перестройки признала, что социалистический идеал нуждается в постоянном развитии и уточнении под влиянием конкретного исторического опыта строительства нового общества. Опасно стремление абсолютизировать складывающиеся формы организации об-

щества. Точно также опасно стремление вернуться к ленинской концепции социализма без учета реальностей конца двадцатого века.

Литература.

1. Аксенов, А. О родословной интеллигенции[Текст] / А.Аксенов / Народ и интеллигенция. – М. : Аушра, 1990.
2. Гусейнов, А.А. Перестройка: новый образ морали [Текст] / А.А.Гусейнов //Этическая мысль: Научно-публицистические чтения / Редкол. А.А. Гусейнов и др. – М. : Политиздат, 1990.
3. Заузолков, Ф.Н. Марксизм-ленинизм о социалистической интеллигенции [Текст] / Ф.Н.Заузолков // Учен. Зап. МГУ. – 1955. – Вып.173. – С.220—245.
4. Материалы XVII съезда Коммунистической партии Советского Союза [Текст]. – М.: Издательство политической литературы, 1986.
5. Социальное развитие советской интеллигенции [Текст] /Отв. ред. Яновский Р.Г. – М., Наука, 1986.

Дарья Терешкина

«ЗАПИСКИ РАБА БОЖИЯ АВДИЯ»: ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ЧАСТНОЙ ЖИЗНИ [1]

В библиотеке Троице-Сергиевой лавры [2] хранится рукопись, доступная, стараниями сотрудников монастыря и Российской государственной библиотеки, и в электронном варианте [1]. В каталоге рукописей лавры она названа «Записками послушника Троице-Сергиева монастыря Авдия за 1889–1897 гг.», однако имя Авдий автор записок указывает как данное ему при пострижении в монахи. Записки Авдия охватывают период с 2 мая 1889 г. (с момента его поступления в Троице-Сергиев монастырь) по 1 декабря 1897 года. Под свои записи автор отвел тетрадь (форматом 21х17 см) в твердом переплете с кожаным корешком объемом в 171 лист, однако заполнены текстом оказались лишь 28 с половиной, остальные остались чистыми. Согласно описанию рукописи, на верхней ее крышке имеется наклейка с заглавием, писанным рукой библиотекаря К. М. Попова: «Записки послушника Авдия (2 мая 1889 года–1 декабря 1897 года), веденныя в Троице-Сергиевой лавре» и шифр: «Доп. Отд. I № 365». Согласно содержанию последней записи, инок Авдий, судя по всему, умер вскоре после ее создания, т.е. в начале декабря 1897 г., от чахотки.

Этот документ, являющийся рядовым автографом никому не известного и, судя по всему, рано умершего человека, вряд ли привлек бы наше внимание, если бы не желание рассмотреть его с точки зрения отражения

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта № 12 -14-53000.
© Д. Терешкина

в нем истории государства, поскольку сам статус Троице-Сергиевой лавры как обители государственного значения, тем более в такое значимое для России время, оправдывает такой модус прочтения свидетельств очевидца. На самом деле, Авдий[1] пишет и о преставлении Александра II, и о восшествии на престол Николая II, и о Ходынской давке, и о многих других событиях, каковым он был современник. При этом насельник Троицы поти ничего не говорит об ожидаемом в дневнике монаха «умном делании», своем круге чтения; его размышления о нравственности, монашеском долге и прочем отражаются в тексте лишь в связи с перепетиями монастырской жизни, действиями окружающих и своей собственной реакцией на них. Словом, в записках Авдия находим практически только описание событий, т.е. исключительно *историю* – но не совсем в том виде, какой она предстает в ее обычном, официальном понимании. Это история последних лет жизни человека, для которого своя, частная история была важнее всего прочего – смеем предположить, как и для любого отдельно взятого человека вообще.

«1893-го г. Марта 2 (вторник 4-ой седмицы вел.п.) на день восшествия на престолъ Государя Императора Александра III Александровича постриженъ въ монашество съ именем Авдия. Постригалъ въ Гевсиманском скиту отецъ казначей архимандритъ Товия; пострижено всехъ 23 человека»[2] (л. 6 об.) (далее перечисление постриженников по именам). «В скиту пробыли до 6 числа (субботы). 6 числа в 12 ч. дня прибыли въ лавру къ отцу наместнику (архм. Павелъ) на благословение. Отец наместник благословил всех иконочками преподобнаго Сергия, при этом сказал несколько слов» (л. 7) (далее следуют наставления морально-дидактического характера). «Затем пропели молебен преп. Сергию и были отпущены по келлиям» (л. 7) Далее Авдий описывает благословение постригавшего их отца-казначея Товии и его проникновенную речь к постриженикам, в том числе к самому Авдию, которого нарекли в честь предместника Товии, отца-казначея Авдия, и персональное благословение автора записок иконой пророка Авдия. Новопостриженный Авдий ходил потом к своему духовнику отцу Авраамию, «получил благословение, келейное правило и наставление» (л.8).

Описывает Авдий многочисленные путешествия с монастырскими святынями по ближайшим и отдаленным губерниям и монастырям; подобные путешествия занимали порой до полугода; после возвращения из очередного странствия Авдий описывает изменения, произошедшие во

[1] Здесь и далее будем называть автора записок его монашеским именем, ибо только оно указано в тексте.

[2] Орфографию оригинала частично сохраняем, унифицировав общие места по новым правилам.

время его отсутствия: преставление насельников монастыря, перемещения по должностям и т.п.

С 7 апреля 1894 г. начинается цикл записей Авдия о внутренних противоречиях в монастыре, связанных с деятельностью отца Олимпия, которую Авдий не может не критиковать. Началось все с отставки от «ходиваго послушания» послушника Геннадия Прозоровского. 7 апреля Авдий делает об этом фактическую запись, а затем, начиная с 26 апреля, другими чернилами (более светлого коричневого оттенка) Авдий подробно описывает события Фоминой недели, где о.Олимпий является главным действующим лицом, и этими же чернилами делает приписку к записи месячной давности от 7 апреля: «Причина отставки Геннадия – капризы о. Олимпия» (л. 9 об.). Судя по всему, недовольство Авдия священником Олимпием за это время достигло предела и переросло в открытое осуждение. Все несколько последующих листов записей Авдий отводит разъяснению причин его несогласия с тактикой и стратегией поведения отца Олимпия: его индивидуальная манера служить службу в путешествиях с иконой Сергия Радонежского постепенно переросла, по мнению Авдия, в прямую ересь, чему он не мог не сокрушаться. «Ходовые труды уносили его здоровье, а фальшивая похвала заставляла почитать себя гением и увеличивать труды хождения / расширением района посещения иконою преподобного Сергия. И так год от году он все делал новые и новые прибавления, переделки и сокращения, отчего у него получилось «своеобразное служеньице», которым он восхищался, говоря, что уже десять лет хожу, выучился молиться […]» (л. 10 об. – 11); «о качестве своеобразного служения можно судить по следующим отзывам, сообщаемым нам от людей понимающих и не хотящих лгать в глаза, например: «Разве у вас в лавре людей нет поумнее этого?» […] или следующее самое верное определение одного батюшки: «У вашего Олимпия нет ни стыда, ни совести, мелет, что под язык попадет, молол бы хоть пред бабушками, а то в церкви, да еще на амвоне, хоть бы стен церковных постыдился!» и много т.п.» (л. 11). Попытки Авдия напрямую поговорить с о.Олимпием и посоветовать ему не ходить в путешествия с иконою дали отрицательные результаты: священник разгневался и послал телеграмму в монастырь, содержание которой Авдию осталось не известным.

Примечательно, что эти записи разделяются от записей о пострижении и наставлениях Авдию со стороны его духовников о смирении, неосуждении всего несколькими листами. Это еще одно свидетельство относительности восприятия и оценки исторических реалий. Описанные события как соседствующие воспринимает читатель дневника Авдия; для него же они были разделены месяцами жизни, за которые могло многое забыться

или поменяться. То несоответствие слова и дела, которое наблюдаем мы, не было таким очевидным для самого автора записей, фиксирующего события по мере их проявления в действительности, а не в модусе отстраненно-объективном (и сгущенном), как это воспринимают потомки. Следует отметить, что вся история человеческая по сути не есть цепь исключительных событий, а их постепенное и обусловленное развитие. Именно поэтому историю следует рассматривать прежде всего в ее повседневном ракурсе, а не только в свете важных событий общенародного масштаба, которым зачастую невозможно найти приемлемого объяснения. В агиографическом ключе Авдий записывает известие о кончине императора Александра III: «Октября 20-го 1894-го года в 2 часа 15 минут пополудни преставился государь император Александр III Александрович (на левом поле: миротворец – *Д.Т.*). Скончался он смертию праведника после продолжительной болезни, не теряя сознания до самой смерти, три раза приобщившись тела и крови Христовой, последний раз всего за несколько часов до смерти […]. В два часа государь говорил императрице: «Я доживаю последние минуты, будь спокойна, я спокоен», а через четверть часа он мирно преставился на руках ея (императрицы) и наследника Николая Александровича» (л.12). Авдий описывает событие, современное ему, и, судя по всему, оно не может не быть достоверным. Однако очевидцем преставления императора Авдий не был, а потому передает чужое видение события – несомненно, уже испытавшее и индивидуальную обработку рассказчика, и поэтизацию образа «царя-миротворца», и собственное представление Авдия о человеке, который, по его мнению, не мог не быть для своих подданных образцом для подражания.

Последующие события в монастыре были продиктованы ситуацией со сменой первых лиц на престоле: 22 октября монастырь служит благодарственный молебен по случаю поставления на престол Николая II и приносит присягу императору и его наследнику родному брату Георгию Александровичу. 23 октября в лавре получено известие о принятии православия невестой нового император Алисы Гессенской с новым именем – великой княгини Александры Феодоровны. 7 ноября совершено погребение Александра II в Петербурге, а 14 ноября – бракосочетание Николая II и Александры Феодоровны Гессенской. 17 ноября в лавре отслужен молебен. Затем записи Авдия возвращаются к внутримонастырским делам: о назначениях, перемещениях по послушаниям, об открытии в лавре типографии и назначении Авдия помощником корректора. Противостояние Авдия и Олимпия усилилось в связи с тем, что Олимпий взял на себя роль духовного наставника Авдия, заставляя его работать сверх меры и постоянно его контролируя. Авдий переживает в связи с этим большое беспокойство,

внутренний дискомфорт и общее ухудшение здоровья. Многие листы рассуждений Авдия занимет описание его отношений с отцом Олимпием, доставшимся ему как испытание.

Первое упоминание Авдия своего недуга – чахотки – относится к 30 марта 1896 года. Именно с этого момента собственное состояние здоровья становится для Авдия предметом его насущного интереса и постоянной заботы. Авдий описывает ночь на 1 апреля, когда смерть была близка, но отступила, радуется, что ему еще отведено Богом время для покаяния, рассуждает о тучности людей, препятствующей их движению и, следовательно, здоровью (сам Авдий был склонен к полноте, а в болезнь похудел и истощился), о кашле, который «уже шесть лет» не дает Авдию покоя. «О своей болезни я никому не заявлял, – пишет Авдий, – и никогда на нее / л. 16 об. не жаловался […]. Говорят – чахотка, – так что же? Умирать когда-нибудь надо и какою-нибудь смертию […] если Богу так угодно – то да будет Его святая воля». Братия беспокоится об Авдии, сообщает ему всякие советы, в том числе в предположении другого диагноза – что у него не чахотка, а геморрой; по совету насельников монастыря Авдий пьет вино, употребляет «медо-травянный экстракт и конфеты “не кашляй”», но, по его же словам, не ждет от всего этого исцеления, а исполняет назначенное только затем, чтобы не оказаться виновным в «косвенном самоубийстве». Судя по всему, страдания Авдия были сильными, потому что к мысли о самоубийстве постриженик возвращается вновь. Запись от 20 мая 1896 года заканчивается эмоциональным (несколько предложений – с тремя восклицательными знаками) воззванием к Господу о даровании ему терпения, крепости, смирения, кротости и послушания и такой сентенцией: «О трудности же несения креста и говорить[1] считаю лишним, думаю, если бы не особая благодатная помощь Божия всем долго болящим помогала, то едва ли бы они доживали до своей смерти, все бы кончали самоубийством. Может быть, это покажется кому резким, по крайней мере, по себе я так сужу» (л.17) Далее, от телесного мучения, Авдий переходит к области духа: «при Божией помощи самое терпение долгой болезни доставляет человеку внутреннюю радость: он, так сказать, осязательно чувствует, что несет крест Христов вслед за Христом, особенно если в совести человек сознает, что болезнь случилась не по его прямой вине, и при самой скорби и туги болезненной бывают минуты прямо блаженнаго райскаго состояния, и откуда они приходят, сам не знаешь, – Бог посылает в утешение, в подкрепление ослабевающему духу человека. В своей болезни я никого не виню […] а принимаю ее как дар Божий» (л. 17 об.).

[1] В автографе описка: «говорють».

Маем же датирована запись о всеобщем приготовлении к церемонии коронации Николая II, и далее – о собственно событиях. «14 мая вторник после Троицы. Священное коронование государя императора Николая Александровича и государыни императрицы Александры Феодоровны. Москва торжествует и вся Россия. Москва иллюминована на славу. Иллюминация не бывалая доселе в свете. На торжестве св.коронования съезд представителей от держав, не бывалый доселе. Коронование совершал митрополит санкт-петербургский Палладий, киевский Иоанникий и московский Сергий. Все митрополиты говорили слово государю, каждый в свое время. Торжество народное небывалое, задушевное, искреннее» (л. 18). Следующая дата – 18 мая, суббота. Одним из самых страшных и самых известных событий конца XIX в. стала Ходынская давка. Описанные во многих произведениях и свидетельствах очевидцев, события 18 мая 1896 года стали квинтэссенцией ужаса в представлении о государстве. Народ, собравшийся для облагодетельствования дешевыми подарками и дармовым питьем по случаю коронации Николая II, сам себе стал палачом, из воодушевленных «любовью к царю» людей превратившийся в чудовищную, неуправляемую, алчную и несчастную толпу, после давки в которой приходилось опознавать сотни трупов, а властям – замаливать грехи пожертвованиями. При всей постыдной значительности для власти и народа Ходынского события Авдий ограничивается в своих записях скорбным скупым указанием: «18 мая, суббота. Народный праздник и гуляние. Так как суббота день предпраздственный и с вечера совершается служба Божия, к тому же в православной церкви суббота – не день торжества, а поминовения усопших, то народный праздник и гуляния не вовремя. Промысел Божий и показал это в сей день: случилось небывалое в свете несчастие – Ходынская давка!!! (последние слова написаны крупным почерком – *Д.Т.*) Погибло и пострадало несколько тысяч человек (около 3000). Как там кого не вини, а несчастия не воротишь; позор всей России, особенно начальству, распоряжающемуся церемониалом. Упокой, Господи, души рабов Твоих, внезапною смертию скончавшихся!!! Прости им, Господи, согрешения вольная и невольная!!!» (л. 18). Эмоциональность и искреннее сопереживание пострадавшим исключает, впрочем, всякое желание монаха даже предполагать среди виновных государя, великого князя, – тех лиц, которых он видит в Троице-Сергиевой лавре часто и к которым уже проникся личным благоговейным чувством. Именно оно, видимо, и дает Авдию право в следующей записи – от 22 мая, т.е всего несколькими днями позже, – так горестно и подробно писать о другом «печальном» событии: о том, как братия монастыря опоздала к встрече императора, прибывшего в лавру – и описывать его не менее эмоционально, но даже более заинтересованно,

с обилием восклицаний, с подчеркиваниями самых скорбных мест. «Мая 22 среда. Приезд государя императора с царствующим домом в лавру преподобнаго Сергия. За беззакония наша Господь нас наказал. Готовились, готовились и вдруг… – проспали. Опоздали встретить государя и в такой торжественный момент!!! Встретили внутри лавры за церковью Спасителя, против алтаря Успенского собора и с канителью (путаницей). Больше всех виноваты, конечно, эконом и благочинный […] но не будь мы все виноваты, Господь не попустил бы нам такого позора. Вспоминать стыдно (подчеркнуто – *Д.Т.*)» (л. 18 об.). Далее было богослужение, которое прошло, на радость всем, хорошо, Авдий подробно перечисляет всех царствующих особ, посетивших монастырь. 26 мая Авдий датирует окончание коронационных торжеств, которые длились 20 дней, затем упоминает о нижегородской всероссийской выставке. Судя по всему, лето было у Авдия занято каким-то послушанием, т.к. следующая запись сделана лишь в сентябре, красным карандашом, им же внесены поправки в две предыдущие записи (добавлены даты окончания выставки, дни посещения выставки государем) и за литерами P.S. добавлена запись о поездке Авдия на родину с 19 по 30 августа в Тамбовскую губернию (это был первый его отпуск из монастыря). О поездке Авдий ничего не пишет. С октября 1896 г. болезнь Авдия прогрессирует с временными облегчениями.

1897 год начат в тетради красной торжественной записью указания этого года – не ведал Авдий, что она будет последней в его жизни. 15 апреля Авдий сообщает о прибытии в лавру доктора богословия из Англии Уильяма Маклагана, желавшего убедиться, по словам Авдия, в благолепии православного богослужения. Далее почерк Авдия ухудшается. «О май, май! Как ты тяжел для меня!» – восклицает Авдий, испытавший уже все средства и переходящий на новый «медикамент». 20 мая сообщает о самоубийстве монаха Панкратия: «бросился из верхнего окна нового дома, два часа пожил после падения и умер; говорят, будто он был раздражен насмешками прислуги, да к тому же и заперт в келлии»; 22 мая скончался монах Дамиан, 1 июня, в Троицу, умер монах Максим. В этот же день был отслужен благодарственный молебен по случаю рождения второй дочери государя императора – Татьяны. Авдий отстранен от корректуры, а прошение монастыря о поставлении его в иеродиаконы опять не было удовлетворено. В этой же записи Авдий впервые указывает на свой возраст: в 1894 году ему шел всего 28 год, поэтому в первый раз поставление в иеродиаконы было отложено. 9 июля лавру посетила великая княгиня Елизавета Федоровна (супруга Сергея Александровича) с австрийской эрцгерцогиней Стефанией, Авдий описывает, как им показывали монастырь, как по и-

ли кофе с закусками в митрополичьем доме, как они сняли виды монастыря, сделав несколько фотографических карточек, и вечером уехали.

Самым заметным событием 1897 года стало для Авдия покушение на мощи св.Сергия. В Троицкий собор ворвался «негодяй», попытавшийся разбить раку Сергия. Злоумышленника схватили и, пока вели по собору к вызванному по тревоге солдату, а затем полиции, он говорил: «Меня куда хотите девайте – не боюсь! Семейство мое обеспечено. Я послан Богом обличить ваш обман. Какие там мощи? Чурки у вас там […]». Мощи Сергия остались невредимы, в чем все насельники монастыря увидели свершившееся чудо. Авдий подробно описывает произошедшее, железную палку 10 вершков длиной и 2 фунтов весу, зарисовывает положение раки и последствия удара, приведись он в другое место (л. 22 об. – 23 об.). О происшествии было донесено Святейшему синоду.

31 июля скончалась игуменья Спасо-Влахернского монастыря Серафима, в августе в лавру приехали около 200 сельских учителей – участников педагогических курсов, сами пели на службе, затем обедали в трапезной; весь успенский пост в лавру группами и приезжали врачи, бывшие в Москве на съезде; Авдий описывает нравы католиков-врачей, которые гораздо более уважительны, чем лютеране; «у каждого врача непременно моментальная фотография», отмечает Авдий, и с юмором пишет о бабушках-прихожанках, с удивлением смотревших на эти «штучки» и мешавших этим приезжим. В сентябре лавру посетили и участники съезда миссионеров. Приезжали и высокие иерархи, и – еще раз – Сергей Александрович, великий князь.

24 – 25 сентября здоровье Авдия резко ухудшилось. Плохой сон, затрудненное дыхание, обильное выделение кровяной мокроты; начали опухать ноги. 9 октября Авдий причащается св. Тайн, «чтобы потом лечь в больницу за помощию врачей земных» (л. 25 об.). На свое удивление, Авдий шел в больницу с радостью, и его «желание выздоровления и смерти [были] равны», ибо «мне еже жити – Христосъ и умереть – Преображение» (л. 26). Следующие страницы дневника Авдий посвящает объяснению того, что при этом он мыслит себя не святым подвижником, с радостью идущим к смерти, а простым смертным, которому сила все перенести дается лишь Богом, настолько слаб человек и боязнен. Авдия принял доктор, «при осмотрении меня доктор все взывал: «Ах, Господи! Ну что за грудь! Как только этот человек живет! Как только его Бог держит! Уж очень плоха грудь!!» Все-таки он мне сказал, что у меня не чахотка, а хроническое воспаление легких» (л.26 об.). 18 октября Авдий причащается, посылает казначею письмо с просьбой передать свое синодичное послушание и свою келью Геннадию, с которым они вместе совершали ходы с иконой, ибо сам Авдий

понимал, что из больницы вряд ли выйдет, и завещает похоронить себя на кладбище возле храма Сошествия св. Духа. Авдий перечиляет всех, кто там похоронен, и предполагает, что «по чину» ему там лежать не положено, а потому он просит, «так как там погребено масса светских людей, […] просить места, которое могли отвести среди этих светских, или […] хоть на самой дороге» (л. 27). Поскольку за место на кладбище в лавре платили деньги, а денег наличных у Авдия не было, он просил у казначея за нять их у Геннадия, которому переходили вещи Авдия, а свою библиотеку завещал лавре. Вечером того же дня казначей пришел в больницу и сообщил Авдию, что он и так уже передал синодичное послушание Авдия другому, что о келье доложил наместнику, а «он умолчал что-то», а о том, чтобы думать о захоронении на Сошественском кладбище, и речи нет: там нам естников хоронят, да «и нам, грешным, где-нибудь надо», а за место там нужно тысячу рублей. Да и искушение это, ведь не так ли важно, где быть захороненным? Любимого Авдием послушника Геннадия так и не поставили синодичным, таким образом, ни одна его просьба не была исполнена, а его самого лишь упрекнули в суетности и возможном тщеславии.

10 ноября у Авдия открылся геморрой с сильными болями. Ему позволяются прогулки, у него еще есть силы вникать в новости монастыря, он пишет и о перестановках в больнице, где фельдшера уволили за пьянство, вновь сетует на неразумные действия отца Олимпия. 19 ноября, в день своих именин, Авдий причащается, ему становится легче. 26 ноября в палату к Авдию прибывает иеромонах Викентий, у которого образовался нарыв в прямой кишке и который мучается ужасной болью. «Без сердечного содрогания и слез на его мучения нельзя было смотреть (л.28 об.)» 28 ноября Авдий принимает ванну и возвращается в палату, где усиливался холод, так как «печи водяного отопления почему-то испортились», как сказал пришедший благочинный и велевший переселиться в свои кельи. «Можно себе представить, какое это было наше переселение?! Один едва может шевелиться (Викентий), а другому совершенно нельзя было показываться на свежий воздух» (л.29). Переждав у отца Виктора два дня, пока оттаплили его келью, 1 декабря Авдий уже вернулся «домой», будучи готовым вновь идти в больницу, где наладилось отопление. «Здоровье мое плоховато. Дыхание делается все труднее и опухать начинаю. Положение тяжелое. Помози ми, Господи, терпеть болезнь! Христианскую кончину даруй ми и помилуй мя на суди Твоем! Да утвердится сердце мое в воли Твоей, Господи!» (л. 29) Последние слова дневника Авдия писаны церковнославянским языком: словно чувствуя скорую кончину, монах поневоле переходит на «высокий слог», ибо только он в тот момент мог, видимо, передать всю трагичность и величие свершающегося…

Когда исследователь проникается предметом изучения, ему поневоле становятся присущи особый пиетет по отношению к нему, почти личные отношения к персонажам, фигурирующим в исследуемом источнике, придание рядовым событиям и лицам особого значения, которого они, быть может, не заслуживают. Однако в этом мы склонны видеть не уязвимую сторону любого исследования, а его несомненное преимущество и даже необходимую составляющую. Люди потому становятся частью истории, что они не умирают безвозвратно, а живут в человеческой памяти – быть может, лишь разной по своему масштабу. Дневник рядового монаха, умершего в возрасте 30 лет от рядовой болезни, вряд ли станет важным источником для воссоздания исторической картины последнего десятилетия XIX века. Однако именно благодаря подобным документам мы можем поверять многие выводы, сделанные потомками на основании источников более значимых. И выводы эти будут отнюдь не частного, а общеисторического значения.

Авдий пишет о событиях, важных лишь для него самого и лишь в том контексте, в который его поместила судьба. Этому способствует сам жанр дневника – записи для себя, без надежды на их обнародование и тем более оценку. Поэтому писания Авдия лишены пафосности, публицистичности – того, что призвано воздействовать на других. Но именно вследствие интимности записей мы можем судить об их абсолютной искренности и достоверности – что для создания картины событий важнее, чем официальное их преподнесение.

Эта «картина мира» Авдия может показаться убогой: маленький человек и думает о своих маленьких радостях и горестях, а в какой-то момент он сосредотачивается исключительно на своем тленном существе, которое не дает ему покоя телесными и душевными страданиями. Но если воспринимать исторические события во всех необходимых координатах, становится очевидным, что широкое полотно истории складывается именно из таких частных судеб, когда в какой-то момент даже самому влиятельному человеку приходится думать о своей селезенке, а не судьбах мира, ибо любому важнее всего то, что касается лично его – и в этом не ничтожность человека, а его характерологическая черта. Человек отдает отчет совести один, и в одиночестве же принимает смерть. Важно лишь, какой путь проделывает каждый в познании самого себя. Авдий проходит этот путь достойно. Его манера письма прямо перекликается, пусть и слабым отсветом, со стилем Льва Толстого и прочих великих, описывавших последние дни жизни человеческой – и не для демонстрации кому бы то ни было вечных истин, а для себя самого. Мучительные сомнения в правильности действий в последние годы и дни жизни возвышаются у Авдия

до осознания величия и милосердия Божия, до принятия им всего совершающегося как испытания для очищения и самосовершенствования. В этой «маленькой» душе «маленького человека» происходит главное, к чему призвана вся история человечества, что позволило Авдию в свое время поэтизировать «праведный» уход из жизни императора, смиренно принявшего свою смерть (так же приходит к концу жизни сам Авдий, только, в отличие от государя, в полном одиночестве). Это главное заключается в сотворении своей собственной, частной истории, весь смысл которой, по словам Серафима Саровского, – в необходимости спастись самому, чтобы вокруг спаслись тысячи, в преодолении страстей душевных и страданий телесных и, наконец, – в достойном переходе от бренного к вечному, ибо лишь в этом уравнены все люди, разделенные в реальной истории человечества.

Литература.

1. № 365. Записки послушника Троице-Сергиева монастыря Авдия за 1889–1897 гг. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=2&manuscript=365/.
2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Официальный сайт. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.stsl.ru.

Татьяна Тернова, Анна Фролова

АЛЛЮЗИЙНОСТЬ КАК ФАКТОР АВТОРСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ РЕФЛЕКСИВНОСТИ В «ВОРОНЕЖСКОМ» ТЕКСТЕ 1960-х гг. (А. ЖИГУЛИН, А. ПРАСОЛОВ)[1]

Авторская рефлексивность по отношению как к собственному произведению, так и к историко-литературному контексту приводит к сложному соотношению своего и чужого слова в провинциальном тексте. В качестве конкретного материала исследования остановимся на творчестве двух авторов, являвшихся уроженцами Воронежа, писательские биографии которых сложились по-разному. Первый из них, А. Жигулин, первоначально войдя в провинциальную воронежскую литературу, позже прервал с нею прямые связи, переехав в Москву и изменив публикаторскую стратегию (показательны статистические данные о числе его публикаций в местной печати). А. Прасолов, напротив, оставался воронежским литератором, и издательским полем для которого стала местная пресса. Объединяющим

[1] Данное исследование выполнено в рамках гранта РГНФ «Провинциальность как этический код литературы XX века (на материале «воронежского» текста русской культуры)» (проект № 12-14-36001).
© Т. Тернова, А. Фролова

моментом писательских биографий авторов является внимание А. Твардовского к творчеству каждого. Единство эстетического поиска проявляется в отмеченной критиками ориентации на Н. Заболоцкого.

Для сопоставления нами избраны произведения А. Жигулина и А. Прасолова, созданные в 1960-е гг. 1960-е гг. – репрезентативный период в творчестве обоих поэтов: для Жигулина – рубежный с точки зрения провинциальности и столичности (1963 – дата отъезда в Москву), для А. Прасолова – единственное десятилетие его присутствия в литературе, выхода основных (прижизненных) сборников (1963, по словам самого поэта, год начала его поэтической биографии).

В 1960-е гг. выходит в свет ряд сборников А. Жигулина: «Огни моего города» (Воронеж, 1960), «Рельсы» (Москва, 1963), «Память» (Воронеж, 1964), «Избранная лирика» (Москва, 1965) и «Полярные цветы» (Москва, 1966).

Творчество поэта с первых публикаций было удостоено высокой оценки критики. О нем писали Б. Слуцкий, Л. Аннинский, А. Урбан, В. Кожинов, А. Марченко, А. Абрамов, В. Гусев, К. Симонов, Н. Старшинов, О. Михайлов и др. В логике нашего исследования наиболее значимы работы, в которых творчество Жигулина связывается с определением поэтической традиции, в русле которой оно развивается. Показательна Д. Голубкова «Душа-победительница» (1971). Ее автор отмечает, что «творчество Жигулина насквозь традиционно» и являет собой «сплав двух таких различных стилистических манер, как обнаженно-размашистая эмоциональность Есенина и прицельная точность Бунина-поэта» [1, С. 282]. Национально-классическую, пушкинскую традицию в поэзии Жигулина отмечали, в частности, О. Михайлов, Л. Аннинский и др. (См. [2]). Показательно, что выявление интертекстуального пласта творчества А. Жигулина становится актом читательской рефлексии.

Значимо, что А. Жигулин увиден критикой как в диахронных, так и в синхронных литературных связях: имя поэта рассматривалось в ряду с современников: А. Вознесенского, Е. Евтушенко, Н. Рубцова, В. Соколова и др. Рассмотрение творчества поэта в литературном контексте эпохи приводило не только к поиску моментов сходства, но и обнаружению несовпадений. Так, в качестве художественного антипода поэта упоминается Ю. Кузнецов. Смысл этого противопоставления носит не литературный, а духовный характер: «Анатолий Жигулин как поэт милосердия и Юрий Кузнецов как поэт безлюбья» [3, С. 93].

В произведениях А. Жигулина разных лет обнаруживаются и проявления авторской рефлексии по отношению к литературной традиции. Так, в повести «Черные камни» им назван ряд литературных предшественни-

ков, обращение к тексам которых позволяет говорить об аллюзийном (осознанном) характере цитирования: «К слову сказать, Алексей Кольцов – один из очень немногих поэтов, оказавших влияние на ранние, юношеские мои стихи (кроме него, С. Есенин, А. Твардовский, К. Симонов)» [4, С. 4].

Осознается А. Жигулиным и историко-культурный контекст собственной литературной работы. Он ведет свою нить исторической памяти из собственной биографии: «Для поэта очень важна его судьба – его личный жизненный и душевный опыт» [5, С. 164].

Тема Воронежа, упоминание воронежских реалий, аллюзии на факты воронежской литературы и истории – постоянная характеристика творчества поэта. Так, в стихотворении 1969 г. присутствует аллюзия на один из воронежских адресов Жигулина – улицу Лассаля, которая определена им как «родина детская». Автобиографическое обоснование дано поэтом стихотворениям «Углянец», «Кордон Песчаный», «Земляника».

В основе стихотворений, содержащих аллюзии на воронежские реалии и факты воронежских этапов биографии, лежит сюжет воспоминаний: «По сути, в ней предстает не сам Воронеж, а память о нем и о себе» [6, С. 123]. Поэт детально восстанавливает в памяти город 1930 – 1940-х годов, как бы погружается в свое мироощущение тех лет через призму взрослого мирочувствования. Показательно в этом отношении стихотворение «Поле боя» (1968). Оно построено на контрасте: радостное детство и сегодняшняя «горькая» жизнь. Совмещение настоящего и прошлого позволяет Жигулину, с одной стороны, обратиться к незабываемым страницам детства, с другой – переосмыслить его. То, что герою-ребенку представлялось радостным (игра с военными трофеями), взрослым героем оценивается как опасность.

Городской мир совпадает с пространством жизни героя-ребенка, основное место в котором занимают дом и улица («Здесь я родился, в этом доме» (1969), «И была эта улица / Родиной детской моей»). Пространство довоенного Воронежа в лирике А. Жигулина самое светлое, теплое, комфортное [6, С. 125]. Оно наполнено живительным солнечным светом («Был солнцем булыжник согрет», «И приведи на мост Чернавский / К раскатам солнечной воды» (1966)), герой «босой», ему радостно приобщаться к миру («Бегу босой по теплым плитам / К нагретой солнечной реке» (1966)).

Переехав в 1963 г. в Москву, А. Жигулин не потерял связь с родным городом, более того, намеренно (аллюзийно) акцентировал ее в стихах. Частотны «местные» названия улиц, реалий города: Чернавский мост, улица Лассаля, Перелешинская улица, Касаткина гора, Авиационная улица, Петровский сквер, Придача и т.д.

В 1960-70-е гг. А. Жигулин – один из самых востребованных поэтов. Вместе с тем его жизнь как столичного литератора не была безоблачной. В письмах А. Абрамову он рассказывает о том, как нелегко отстаивать стихи, из которых цензура вычеркивает целые абзацы, как сокращают тиражи сборников, как меняются критические оценки (См. [7]). Спасительным маяком для Жигулина остается Воронеж: «И что ты там, судьба, городишь? / Тебе вовек не сдамся я, / Пока на свете / Есть Воронеж – / Любовь и родина моя» (1966).

Примечательно, что город у Жигулина преимущественно изображается извне. Это дает основание А. Кантомировой определить пространство Воронежа как идиллическое, идеализированное [8, С. 9]. Как воплощение гармонии, Воронеж противопоставлен чужому, гибельному пространству Колымы (См. «Встреча с Воронежем» (1954)) и Москвы: «Земля необычная здесь, / В Подмосковье» (1966), «Московских бед и неудач» (1966). Настоящей столицей (не официальной, а собственной России) для лирического героя А. Жигулина является Воронеж.

Прием аллюзийного обращения к Воронежу оказывается в лирике А. Жигулина мировоззренчески (ценностно) обусловленным. Прием равно используется в лирике, созданной как в Воронеже, так и в Москве.

1960-е гг. – период присутствия в литературе А.Т. Прасолова. В немногочисленных прижизненных сборниках поэта («День и ночь», «Лирика» (Воронеж, 1966), «Земля и зенит» (Воронеж, 1968), «Во имя твое» (Воронеж, 1971)) можно найти проявления писательской рефлективности по отношению к собственному тексту, реализующиеся в метатекстуальных вкраплениях.

Прасолов создает автометатекст, осмысляя даже место своего рождения – село Ивановку Воронежской области – не как географическую точку, а как место общенационального значения: «И прежде всех земных забот / Ты выставь письмена косые / Своей рукой корявой – год / И имя родины – Россия (1960-е).

Автометаописательное начало как фактор рефлексии поэта проявляется в метафоре «свиток судьбы». Запутанные дороги жизни, кажется, предопределены поэту с детства: «Итак, с рожденья пошло, – / Мир в ощущении расколот: / От тела матери – тепло, / От рук отца – бездомный холод...» (1960-е).

Расколотость мироощущения наложила отпечаток на восприятие Прасоловым национальной поэзии: он оказался между двумя столетиями, двумя поэтическими традициями. В основе одной из них – гармоничное восприятие бытия, другая отражает трагическое мировосприятие человека, в душе которого гармонии нет. С одной стороны, поэт наследуют по-

этическую традицию М. Ломоносова, Ф. Тютчева, варьирует их представления о ночном небе, бездне, космосе, хаосе. С другой стороны, ориентирован на традицию М. Лермонтова, родство с которым Прасолов фиксирует, предпосылая стихотворению «Ты оставил в наследство мне…» строки «Ужасная судьба отца и сына / Жить розно и в разлуке умереть». Отец, оставивший семью, разрушил представление о доме как о чем-то незыблемом, дающем нравственную опору, оставил ощущение «расколотости» мира. Здесь, по Прасолову, «земной нестройности истоки».

Оставленность отцом вызывала чувство сиротства как состояния онтологического, неизбывного, а война, которую поэт пережил мальчишкой, навсегда поселила в нем страх потери, предощущение зыбкости бытия. Именно здесь корни прасоловской неустроенности. И биографический автор, и лирический герой поэзии А. Прасолова являет собой пример маргинальной личности. Тем не менее с эстетической точки зрения поэзии А. Прасолова отнюдь не маргинальна: она традиционна по форме и поэтической мысли.

Сиротство, бездомность, чувство неукорененности роднят Прасолова со многими его современниками. Самая близкая ассоциация – результат читательской рефлексии – судьба Н. Рубцова. Безотцовщина, скитания по стране в попытках найти свое место в мире, стремление обрести родной дом и принципиальная его недостижимость, противоречивость. Возможны параллели с А. Платоновым, в художественном мире которого сиротство – тяжелое душевное состояние, онтологическое качество героев, и с В. Шукшиным, персонажи которого не могут найти свое место в мире («Сураз», «Калина красная»).

В художественном мире Прасолова ощутима тоска по гармонии, цельности существования: «Нам так гармония нужна». Поэт передал мучительный разлом современной ему жизни, чувство ненужности человека миру, выраженное поэтом в метафоре «жизнь в окруженье».

Литература при таком мировоззрении не осознается А. Прасоловым как спасительное начало. Нет у него и спасительного чувства дома. Вместо аллюзий к воронежским реалиям в его текстах – апелляции к судьбе страны в целом. В поэтической рефлексии А. Прасолова на первый план выходит собственная биография, трагически вписанная в судьбу страны.

Подведем итоги:

1. В творчестве А. Жигулина и А. Прасолова апелляция к историко-культурному контексту имеет аллюзийный (осознанный) характер.
2. Контекстный план произведений А. Жигулина 1960-х гг. более насыщен и включает обращение к воронежским реалиям, провинциальной и всероссийски значимой литературе, фактам собственной жизни и жизни

страны. В лирике А. Прасолова создается автометатекст посредством включения в произведения указаний на факты собственной биографии, совпадающей с трагической биографией страны.

3. В творчестве А. Жигулина чрезвычайно важны обозначения пространства, маркированные воронежскими реалиями. Особо значимо пространство дома детства. В лирике А. Прасолова пространство дома не вычленяется.

4. В поэзии Жигулина использование аллюзий имеет ценностный характер (родина как обозначение гармонии), в творчестве А. Прасолова аллюзии также имеют мировоззренческую нагрузку, но, напротив, используются в составе антитез, демонстрирующих дисгармонию мира и героя.

Литература.

1. Голубков, Д. Душа-победительница [Текст] / Д. Голубков // Мол. гвардия. – 1971. – № 7. – С. 78–84.
2. Поэт Анатолий Жигулин [Текст] // Журнал лит. критики и словесности. – Режим доступа: http://www.uglitskih.ru/critycs/zhigulin.shtml.
3. Истогина, А.Я. Цветущий терновый венец: Творчество Анатолия Жигулина [Текст] / А.Я. Истогина. – М., 2000. – 152 с.
4. Жигулин, А.В. Черные камни [Текст] / А.В. Жигулин. – М., 1989. – 240 с.
5. Жигулин, А.В. Далекий колокол [Текст] / А.В. Жигулин. – Воронеж, 2001. – 696 с.
6. Ланщиков, А. Анатолий Жигулин: «Уроки гнева и любви...» [Текст] / А. Ланщиков. – М., 1980. – 128 с.
7. «Дорогой Анатолий Михайлович!..»: Письма А. Жигулина А. Абрамову [Текст] /Сост., вступ. ст. и прим. А.В. Фроловой, науч. ред. Т.А. Никонова]. – Воронеж, 2011. – 169 с.
8. Кантомирова, А.Н. Образы пространства в лирике Анатолия Жигулина: автореф. дисс. … канд. филол. наук: 10.01.01 [Текст] / А.Н. Кантомирова. – Волгоград, 2009. – 28 с.

Светлана Трофимцева

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАРЛА МАРКСА: МАРКС ПРОТИВ МАРКСИЗМА

Проблему направленности исторического процесса можно относить к одной из ключевых проблем философии истории в целом, которая в Западном мире возникла на этапе генезиса классической европейской философии истории (приблизительно с IV века) почти одновременно со становлением христианской философии, когда возникла потребность осмысления не только настоящей социокультурной реальности, но и всего исторического прошлого в одном ключе [7, С. 50]. После периода господства античной философской мысли, для которой, по выражению Э. Трёльча, «бы-

© С. Трофимцева

ла неведома философия истории» [6, С. 17], поскольку античное мировоззрение было основано на «внеисторическом и неисторическом мышлении» [6, С. 17], ранняя христианская философия неизбежно вынуждена была прийти к постановке философско-исторических проблем в связи с формированием в онтологии новой идеи времени, где время из циклического разворачивается в линию и превращается в единый поток, устремлённый, что весьма важно, из прошлого в будущее. Линейность потока времени предопределялась, в первую очередь, тремя сакральными событиями: сотворением мира и человека, пришествием бога к людям и вторым пришествием с Последним Судом. Все эти события считались неповторимыми, следовательно, поток времени не мог быть обратимым, чем окончательно уничтожалось античное восприятие одномоментности событий [7, С. 51] и создавался базис для поставки и решения философско-исторических проблем.

В результате генезиса и эволюции классической парадигмы философии истории, основанной на классической европейской философии, главной претензией которой, по мнению М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырёва, была претензия на систематическую целостность, завершенность, монистичность [2, С. 31–32], к середине XIX века сформировались основные позиции, составляющие содержание данной историософской парадигмы, в ряду которых определяющим становится представление о глобализированном, универсальном, унифицированном для всего человечества историческом процессе, существующим в едином потоке времени и слагающимся из результатов деятельности людей, посредством которой в истории реализовалась объективная необходимость [7, С. 102].

При этом изменчивость социоисторической реальности, возникновение новых явлений и совершение новых событий должны были создать некое противоречие с идеей унификации истории. Однако это зарождающееся противоречие было разрешено с помощью признания структурированности исторического процесса: внутри потока истории выделялись сменяющие друг друга стадии, что позволяло сгруппировать явления и события по признаку некой схожести. Сам вектор развития истории оставался прогрессивно однонаправленным.

Во второй половине XIX века начался кризис классической историософской парадигмы, спровоцированный как становлением неклассической европейской философии, так и значительным ростом аномалий, не укладывающихся в логику данной парадигмы, который был вызван информационным взрывом в исторической науке второй половины XIX века, поставившим под сомнение, в первую очередь, принцип европоцентричности классической парадигмы.

В целом, в начале XX века весь комплекс историософских проблем являлся актуальным только для тех философов и историков, для которых представляли интерес методологические основания истории.

Однако в России в этот период формируется новый для Европы тип политического режима – тоталитарный, и наука, как и все остальные социальные сферы, стала объектом не только внимания, но и вмешательства власти. Становящаяся советская идеология берёт на себя функцию, выполняемую до этого философией истории, назначение которой, к примеру, для Э. Бернгейма виделось в нахождении ответов на те вопросы, «решения которых философия […] требует от истории» [1, С. 93].

Как известно, советская идеология формировалась на базе учения К. Маркса и должна была, казалось, почти «слепо» заимствовать идеи его философии истории. Однако этого не произошло: то, что в так называемом «марксизме-ленинизме» выдавалось за «гениальное» видение Марксом истории, является всего лишь мифом, сгенерированным в ходе становления советского «научного» коммунизма.

В качестве подтверждения данного тезиса можно привести следующие аргументы.

Прежде всего, необходимо отметить, что философско-историческая концепция Маркса формировалась уже в условиях начавшегося кризиса классической историософской парадигмы. В этой связи, в теории Маркса явно наблюдается отход от идеи унифицированности исторического процесса и универсализации его содержания для всех народов и регионов мира на основе европейского опыта. Эта интенция, в первую очередь, выразилась в признании Марксом определённой дивергенции исторического процесса после распада первобытнообщинной формации: если на юге Европы формируется античный способ производства, то в ряде областей азиатского региона и в части Северной Африки – азиатский, причём оба способа в социоисторической реальности существуют условно одновременно.

Следует отметить, что сам факт возможной дивергенции истории был изначально неприемлем для советской идеологии, поскольку мог породить в сознании некоторой части людей мысль об альтернативных вариантах развития исторического процесса и в настоящем, и в будущем. Это могло создать почву для споров, в том числе, и с «генеральной линией партии» относительно правильности и возможности единственного выбранного пути построения коммунизма в стране, и азиатский способ производства, несмотря даже на признание факта его существования в допетровской России В.И. Лениным, озвученное им в дискуссии с Г.В. Плехановым на IV объединительном съезде РСДРП в 1905 году, был

«обречён». Несмотря на попытки ряда советских учёных во главе с В.В. Ломинадзе «отстоять» азиатский способ производства во время знаменитых дискуссий в середине 20-х годов, азиатский способ производства был исключён В.В. Струве из схемы развития всемирного исторического процесса (в результате от шести общественно-экономических формаций Маркса осталось пять), что было аксиоматизировано И.В. Сталиным. Возобновление дискуссий по этой проблеме в конце 50-х – начале 60-х годов опять было безрезультатным: знаменитая «пятичленка» продолжает упорно приписываться К. Марксу в большинстве даже современных учебников и словарей.

Кроме этого, философско-историческая концепция Маркса вообще *никогда* не претендовала на глобальный охват всего исторического процесса: выведенные Марксом законы и тенденции исторического развития, по *его* мнению, могут быть применимы весьма *локально*, и, как утверждал *сам* К. Маркс, «историческая неизбежность этого процесса ограничена странами Западной Европы» [5, С. 250] и ещё, в определённой степени, Индией. Применение своей теории к странам других регионов Маркс считал, по меньшей мере, странным, поскольку европейский «прецедент здесь ровно ничего не доказывает» [3, С. 401]. Поэтому попытки некоторых критиков, к примеру, М.К. Михайловского, универсализировать его концепцию, превращая ее «в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому, роковым образом обречены идти все народы, какие бы не были исторические условия, в которых они окажутся» [4, С. 120], вызывали возмущение Маркса, поскольку, по его мнению, «никогда нельзя достичь этого понимания, пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории, наивысшая добродетель которой состоит в её надысторичности» [4, С. 121].

Таким образом, несмотря на общедоступность подавляющего большинства работ К. Маркса как в советскую, так и в современную эпоху, круг чтения большинства ограничивался тогда «Кратким курсом истории КПСС» и учебником по научному коммунизму, а сейчас – примитивными околонаучными текстами наиболее посещаемых сайтов глобальной информационной сети, что создавало и создаёт благоприятную почву для превращения спорных научных идей в политические аксиомы, далеко не всегда соответствующие этим идеям, зато чётко укладывающиеся в государственную идеологию.

Литература.

1. Бернгейм, Э. Философия истории, её история и задачи [Текст] /Э. Бернгейм. – М. : Изд. Н.Н. Клочкова, 1910.

2. Мамардашвили, М.К. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии [Текст] / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьёв, В.С. Швырёв // Философия в современном мире: Философия и наука. Критический очерк буржуазной философии. – М. : Наука, 1972.
3. Маркс, К. Второй набросок письма к В.И.Засулич [Текст] / К.Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М., 1961. – Т.19.
4. Маркс, К. Письмо в редакцию «Отечественных записок» [Текст] / К.Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М., 1961. – Т.19.
5. Маркс, К. Письмо к В.И.Засулич [Текст] / К.Маркс // Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч., 2-е изд. – М., 1961. – Т.19.
6. Трёльч, Э. Историзм и его проблемы [Текст] / Э.Трёльч. – М.: Юристъ, 1994.
7. Трофимцева, С.Ю. Историософские парадигмы: классическая философия истории и генезис постклассики [Текст] / С.Ю. Трофимцева. – Самара: Самарский юридический институт ФСИН России, 2008.

Олеся Труфанова

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ПРОБЛЕМА И ПУТИ РЕШЕНИЯ

Последовательное формирование у индивида социальных качеств, пребывание в различных типах социальных пространств и основных сфер функционирования общества позволяет качественно изменить прохождение индивида по пути вторичной социализации, акцентировать его внимание на основные требования социального пространства и соответствие им, что в свою очередь влечёт за собой появление у индивида самоопределения.

Самоопределение развивается под воздействием требований социальных пространств и необходимости индивида подчиняться этим требованиям и позволяет человеку интеллектуально расти, развиваться мотивационно и самокоррекционно, более адекватно осуществлять анализ ситауции, поиск возникающих затруднений и строить проекты социальных действий, а эти внутреннипе факторы обеспечивают опять же эффективное следование по пути социализации.

Именно исследование современных стратегий социализации с учётом опыта развития отечественной и зарубежной социально-философской, социологической, психологической и антропологической мысли, позволяет создавать модели стратегий социализации для российского общества. Одной из таких моделей является антикризисная стратегия российского общества, осуществляемая через последовательное формирование социального самоопределения индивида.

© О. Труфанова

Самоопределение здесь понимается как психический механизм внутреннего регулирования идентификационных процессов, которые в свою очередь формируют различные типы идентичностей, создающих структуру «Я» в сознании. Социальное самоопределение – суть самоопределение в пользу соответствия фиксированным и изменяющимся социальным нормам.

Актуальность формирования социального самоопределения обусловлена, в первую очередь, практикой аналитики современного российского социума, в результате которой зафиксирована современная ситуация в нашей стране – в культуре, образовании, госуправлении, экономике, общественных институтах, системе деятельности, в бытии народа, и охарактеризована как упадок, застой, деградация. Отмеченные им размывание культурных критериев, разрушение целостности мировоззрения, нарастание неопределённости в мироотношении и хаоса в принятии управленческих решений являются признаками системного кризиса. К особенным маркерам этого кризиса можно отнести рост числа самоубийств по причине «без Родины и флага», невозможность социализации, массовые эмиграции для «поиска лучшей жизни», снижение рождаемости, низкий уровень качества жизни, ухудшение общего уровня здоровья населения страны.

Современные социологические исследования, которые неминуемо служат эмпирической базой для социально-философского анализа, показывают, что среди россиян:

1/3 – самовыраженцы без адекватного представления о социуме;

1/3 – амбициозны, но не имеют чётко выраженной стратегии жизни;

1/3 – могут реализовать свои амбиции в социуме, понимают социальные функции, могут оказывать социально значимые услуги.

Эта статистика демонстирует, что как минимум у 2/3 населения России отстутсует адекватное социальное самоопределение, что в свою очередь приводит к трудносятм в социализации граждан России, независимо от их возраста. Одной из причин затруднений в социализации молодёжи являются естественно-культурные проблемы, которые связаны с достижением человеком определённого уровня физического и сексуального развития. Проблемы эти часто касаются региональных различий, поскольку темпы физического и полового созревания могут заметно разниться: на юге они оказываются значительно более высокими, чем на севере. Естественно-культурные проблемы социализации могут затрагивать также вопросы формирования эталонов мужественности и женственности в различных культурах, этносах, регионах.

Основной причиной отсутствия адекватного социального самоопределения у россиян является проблема построения стратегии функционирования и развития страны. Не имея стратегии становления и развития страны нельзя строить дальнейшую перспективу социализации её гражданина. От введённости «идеи» и «формы» нашей страны зависит её самоопределение в мировом процессе. Но прежде чем самоопределяться, надо иметь определённость видения происходившего и происходящего с помощью средств метааналитики, философии, учитывая современные условия. Необходимо осуществить подъём на качественно иной уровень аналитики страны и подготовки управленцев всех уровней и сфер деятельности с ориентацией на стратегичность, поскольку стратегическое управление подразумевает развитие способности опознавания позитивных перспектив для страны, основанных на целостной картине мира и мироотношении, а также способности к самокоррекции самого стратега, его самоорганизации, особом типе самоопределения сначала от индивидуального (эгоцентрического) до культурно-духовного типа, а затем – универсумального (планетарного). Самоопределение стратега опирается на его особенности менталитета, духовно-нравственные склонности, а тем более – интеллектуальный потенциал, мощь применяемых метааналитических средств и технологий, высочайший уровень ответственности перед своей страной. Стратегическая установка предполагает создание даже в условиях хаоса принципиально новой стратегии страны при полноте приложенных интеллектуальных, мотивационных и самокоррекционных усилий.

Основные стратегические ориентиры, на которых должно базироваться самоопределение гражданина России должны опираться на осознанность роли культуры, науки, философии, методологии, духовной сферы, заключаться в отходе от случайности принимаемых решений не только на уровне государственного, но и регионального, местного, отраслевого управления, самоорганизации социокультурного, социодинамического типов, самоорганизации групп, отдельных людей. При этом нельзя допускать и отхода от следования интересам всех иных участников цивилизационного процесса, важен разумн ый учёт и диалогический подход.

Формирование самоопределения к целому страны, умение видеть весь её путь в исторической цивилизационной динамике, находить способы решения проблем и выходы из системных тупико в – это важная стратегическая задача государственного управления и метааналитики. Отсюда необходимость в формировании путей решения сложных

самоопределенческих задач, которые решаемы в рамках страны на общегосударственном уровне путём последовательного про ведения ряда мероприятий.

Предлагаемые основные стратегические ориентиры способствуют формированию самоопределения в контексте стратегического управления:

- установка на антипотребительство и антиэгоцентрический подход;
- ориентировка на оценку цивилизационно го потенциала всех значимых стран, особенно мировых лидеров;
- установка на диалогичность, предполагающую не конфронтацию, а соотнесение и совмещение цивилизационных потенциалов;
- внедрение практик «цивилизационного и «социального партнёрства»;
- реорганизация исторических, а также всех гуманитарных и естественнонаучных исследований с внесением коррекций с онтологическим обеспечением исследовательских программ и внесением должной меры метасистемной аналитики;
- реорганизация всех аналитических разработок с введени ем современных логических, онтологических, системных и метасистемных критериев;
- реорганизация сферы образования с внесением в функцию образования формирования механизмов рефлексивной самоорганизации высокого уровня, с включением системного мышления в работ е с текстами, в оперировании онтологиями, в арбитражном обеспечении дискутирования, во всех формах социокультурных, деятельностных, культурных и духовных взаимодействий;
- введение приоритетности универсумального, духовного воспитания с корректными конкретиз ациями в религиозных и иных формах воспитания;
- установка на всеохватывающее, разномасштабное, но организуемое и самоорганизуемое сплочение народа с выделением всех, устремлённых на созидание, самосовершенствование, служение интересам страны, исторической динамике, цивилизационной динамике, мирового сообщества.

Практическая значимость и новизна для социума и для страны пре д-ложенных мероприятий обусловлена комплексностью взгляда на пробл е-му включения человека в социальное пространство, адекватное пребыв а-ние в нём и выход из него с сохранением себя как самости и целостности социального пространства. Самоорганизация индивида и его самоопред е-ление играют ключевую роль во всем механизме социализации, упрочивая его.

Резюмируя вышеизложенное, можно отметить, что важным шагом на пути преодоления кризиса современности является переосмысление стратегического курса России, научное решение проблем социализации и самоопределения индивида в социуме, повышения общего уровня культуры и духовности населения. Таким образом, намечается стратегия «оздоровления» страны – перехода от нестабильного её функционирования к созданию условий для устойчивого функционирования и, в последующем, её развития [1, С. 36]. Путей «оздоровления» видится несколько, и если распределить их по приоритетам в настоящем времени и условиях, то первенство отдаётся смещению стратегического акцента с экономической ситуации в сторону ситуации в сфере культуры и образования. Ситуация с образованием в России позволяет зафиксировать два основных проблемных момента:

1. наука и образование существуют автономно, то есть учёные страны не ведут преподавательской деятельности, а преподаватели не занимаются научными исследованиями;
2. общественные науки, переживая кризис идеологии, не смогли выстроить язык для адекватного выражения насущных проблем современности.

Преодолению этих проблем призваны служить специально функционирующие научные центры общественных наук при университетах, объединения учёных страны, молодых исследователей провинций по сходим тематикам их исследований, интеграция исследователей в международное научное пространство с целью занятия своей позиции в международном научном диалоге.

Литература.

1. Абульханова-Славская, К. А. Стратегия жизни [Текст] / К. А.Абульханова-Славская. – М. : Мысль, 1991. – 298 с.
2. Генисаретский, О. Г. Культурно-антропологическая перспектива [Текст] / О. Г. Генисаретский // Иное: Хрестоматия нового российского самосознания. – М. : Аргус, 1995. – С. 3–40.
3. Игитханян, Е. Д. Особенности социальной идентичности [Текст] / Е. Д.Игитханян // Гражданское общество: теория, история, современность / Ред. З. Т. Голенкова. – М. : Издательство Института социологии РАН, 1999. – С. 84–98.
4. Иноземцев, В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспектива [Текст] / В. Л.Иноземцев. – М. : Логос, 2000. 304 с.
5. Лакан, Ж. Стадия зеркала и её роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте [Электронный ресурс] / Ж.Лакан. – Режим доступа: http://gzvon.pyramid.volia.ua/biblioteka/kafedra_filosofii/libps/lakan/seminar2/lacan-seminaire-2.htm#_Toc48943211 (дата обращения: 25.10.2010).

Татьяна Тюрина[1]

СМЫСЛОВЫЕ ПРЕЗЕНТАЦИИ ПАСТОРАЛЬНОЙ СИМВОЛИКИ В РОССИЙСКОЙ ЖИВОПИСИ XX ВЕКА

Произведение искусства – высшее проявление художественной культуры – позиционирует себя как *художественный текст, воспроизводящий картину мира*. Структурными элементами языка данного вида текста являются знаки, символы, художественные образы. Интегративно-обобщающую функцию в условиях их бытования выполняет *жанр*, представляющий собой *единый текст* [9, С. 65]. Средствами художественного языка он выражает «родовую специфику естественного или социокультурного акта» [14, С. 51–57], то есть «родовую специфику» мира природы, мира человека и общества.

Известный филолог и культуролог Ю.М. Лотман убедительными примерами обосновал свою точку зрения на наличие в понятии *язык* трех смысловых уровней: а) естественные (национальные – Т.Т.) языки, б) искусственные (наука) и условные (сигналы) языки и в) языки *второй моделирующей системы*, которая «строит из знаков мнимофизическую реальность второго ряда, превращая знаковый текст в квазиматериальную ткань» [9, С. 21, 65]. В условиях второй моделирующей языковой системы развиваются мифология, религия и искусство. Создаваемые ими художественные образы *типологически* отражают реальную действительность. Этот процесс активно и опосредованно осуществляется с помощью художественных символов, формирующих ядро художественного образа. Являясь продуктами живого чувственного созерцания, возвысившегося до степени абстрактного мышления [8, С. 238–239], символы обретают *многомерные* [3, С. 85] смыслы, что придает художественному образу полноту выражения, величие, цельность и глубину. Вместе с тем, В.В. Бычков отмечает возможность и нетрадиционного подхода автора к замыслу произведения и пишет: «Наряду с тем, что символ составляет сущностную основу любого высокого художественного образа, иногда он словно выходит за его пределы, полностью поглощает образ» [3, С. 89].

Применение культурологического метода, задачей которого является «собирать» культурную реальность, «разбросанную» по проблемным областям социально-гуманитарного знания и онтологизировать культуру как целостность [5, С. 78], позволило установить, что *истории* появления жанрового термина *Пастораль* (на уровне художественного элемента

[1] Научный руководитель д.филос н., проф. С.А.Маленко

© Т. Тюрина

языка *вторичной моделирующей системы*) предшествовала *история* появления и развития индоевропейского *естественного* языка: французское и итальянское *Pastoral* образовалось от позднелатинского *pastoralis* «пастушеский», родственного греческому *ιππος* «конь», в свою очередь явившемуся метатезой архаичного индоарийского (индоиранского) *aspa* «лошадь» [13, С. 348].

Научные данные в области историко-культурного развития различных народов, позволили М.С. Кагану убедительно заключить, что «из первобытного бытия выросли *три параллельно развивавшиеся*, независимо от хронологических рамок начала и конца этого процесса, *типа хозяйства* и соответственно три типа культуры: культура скотоводческих племен […], культура земледельческих народов […], культура древних греков и римлян […]» [6, С. 339]. Именно в скотоводческой всаднической пастушеской среде, которая впервые в мировой истории сформировалась в южно-российском степном поясе от Волги до Урала-Алтая-Енисея, особое значение получил *ритуал* обожествления коня. Тотемным проявлением этого животного явился образ кентавра-лучника – символа различных знаний, символа творчества и мастерства, символа *основного помощника и сподвижника человека в управлении стадами* [6, С. 341]. Но древние народы использовали коня не только «в подводу, но и под воеводу», и городская культура древних греков учредила *культ всадника*-воина-героя, ставшего символом победы над врагом ценой собственной гибели. Культовые мероприятия включали в себя жертвоприношение коня, колесничные состязания, т.н. *рис*талища, музыкально-поэтические церемонии. Древнегреческая художественная культура сохранила о них память и на онтологическом уровне отразила в мифах о Пелопсе и Гипподамии, о коне Пегасе у источника Гиппокрена, о музицирующем у Кастальского ключа Аполлоне-Мусагете; картину героико-всаднического ритуала в одной из песен передал Гомер («*Илиада». Погребение Патрокла. Игры*).

Тема деятельного сопереживания *другому*, тема самопожертвования, тема героики, самоотречения во имя высоких общественных гуманистических идеалов становится главной в жанре Пасторали.

В различных видах искусства *aspa*-пасторальные образы выражены присущими им знаками-символами – словом, звуком, жестом, цветом, природным материалом. В музыке различают героические и лирические образы. Символом героической Пасторали служит звучание медных духовых инструментов при солирующей трубе, имеет место маршевая ритмика; символом лирической Пасторали служит звучание струнных смычковых инструментов (для изготовления смычка до сих пор используют конский

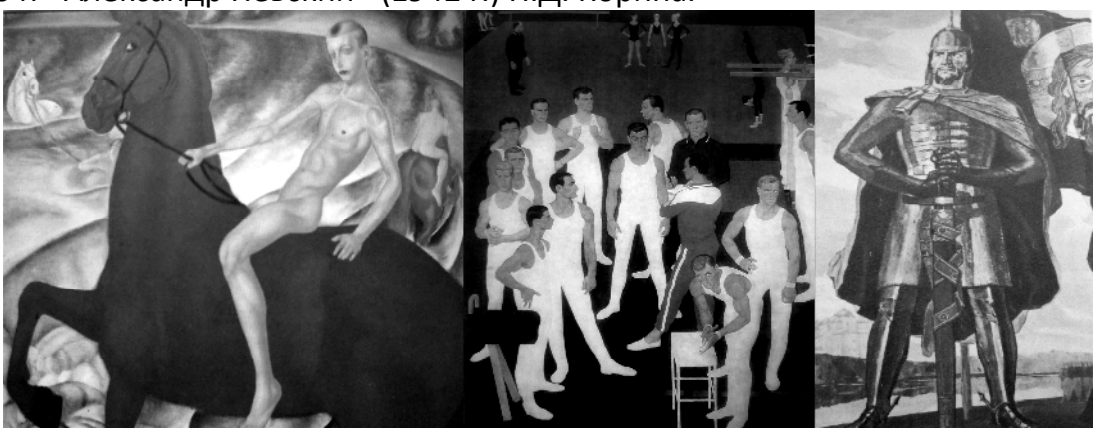
волос белой лошади), чьим онтологическим прообразом была четырехструнная лира.

В поэтике символом Пасторали признан код «природа-творчество-любовь» [10, С. 41], в культурологической интерпретации прочитываемый как «природа-культура-память (история любви) поколений».

В живописи знаково-символическую функцию выполняют рисунок, композиция, сочетание красок [1, С. 117].

Результаты исследований Д.С. Лихачева в области философии художественного творчества подтверждают его убеждение в том, что «в искусстве информация не передается, а творчески расшифровывается» [7, С. 91]. При этом, «всякое произведение (искусства – Т.Т.) воспринимается современным читателем в исторической перспективе [...]. Многосторонность заложенных в произведении потенций – его сила» [7, С. 115].

Мы рассмотрим группу картин российских художников, в которых прямо или опосредованно (через знаково-символические элементы) присутствует *aspa*-пасторальный образ коня и попытаемся в исторической ретроспективе «расшифровать» смыслы, вкладываемые кистью художника в образ всадника. Этими картинами будут «Купание красного коня» (1912 г.) К.С. Петрова-Водкина, «Гимнасты СССР» (1964–1965 гг.) Д.Д. Жилинского и «Александр Невский» (1942 г.) П.Д. Корина.



Европейские архаичные ритуалы традиционно наделяют коня способностью предвещать судьбу и, в частности, гибель. Так, деревянный конь становится причиной гибели Трои, гибель Ахиллеса предсказывается конем Ксанфом (он рыже-красный), гибель Вещего Олега происходит от укуса змеи, выползающей из черепа лошади.Картина К. Петрова-Водкина появилась за два года до начала Первой мировой войны. Красный цвет символизирует огонь, страсть, кровь, жизненную энергию, однако неспешное (символ разумного поведения) вхождение коня в водоем предвещает допустимость мирного договора в процессе разрешения политических споров. Картина написана в иконическом стиле (от греч. eic ōn «образ», *«образец»,* «изображение»), берущем начало в греко-византийской

художественной культуре. Тело юноши антично обнажено, оно выписано желтым цветом – символом золота, что означает и «золотой век» истории человечества – век гармонии человека с природой, самим собой и обществом. Изображение фигур на иконах дается не трехмерно, а двухмерно, то есть решается не объемно, а в плоскости. Последнее порождает эффект антиномии (бинарной оппозиции) смыслов: материя-дух, тело-душа, верх-низ. Вместе с тем, в качестве антипода материальному миру художник одновременно показывает и сосредоточивает наше внимание на ценностях духовного мира. Так, героический поступок всадника (в образно-дуальной ретроспективе «конь-человек») допускает кодификацию смысла данного образа понятиями «смерть-бессмертие», что равносильно понятию «вечность», творимой памятью поколений. Пониманию возвышенно-тринитарного смысла человеческого бытия в виде кода «жизнь-смерть-бессмертие» соответствует композиция из трех всадников; группа же из шести фигур (всадники и кони) символизирует гексаметр (греч. «шестимерник») – стихотворный размер древнегреческого эпоса.

Древние греки идеал человеческого бытия понимали через красоту его физического тела и души. Символом телесной гармонии и физической силы служили братья Диоскуры – всадник Кастор и кулачный боец Полидевк. Они посещали богов на вершине горы Олимп.

Веру в победы советских гимнастов на Олимпийских играх выразил в своей картине «Гимнасты СССР» Д.Д. Жилинский (р. 1927 г.). Образы картины также иконописны. Трехмерность пространства достигается за счет трехцветного решения одежд спортсменов: использованы цвета белый, красный, синий, что в древней индоевропейской традиции символизировало священнослужителя, воина (всадника у индоиранцев) и земледельца [2, С. 187]. Выражения лиц гимнастов эмоционально сдержанные, волевые, сосредоточенные на достижение победы: они – дети участников Великой Отечественной войны, их поколение осваивает целину, покоряет космос, строит БАМ и все понимают, что эстафету победы в мирной жизни достойны принять только физически и духовно красивые люди, получившие спортивную закалку в детстве и развившие её в юности. Символом обретения военно-спортивных всаднических навыков служит изображение в левом нижнем углу картины части спортивного снаряда под названием «конь».

Одним из учителей Д.Д. Жилинского был П.Д. Корин. Его картина «Александр Невский» (1942 г.) – центральная часть задуманного триптиха – выполнена согласно правилам иконического канона. Так, фигура князя-воина дана в анфас, что символизирует духовное совершенство [4, С. 59]; его прямостоящая фигура передает уверенность в своей правоте, силе и

решимости, поэтому в суровой мимике лица видится смысл осознания долга победить в новой *священной* войне.

Александр Невский – потомок Рюрика, в 862 г. основавшего первую русскую царствующую династию. Одним из ранних символов Древнеру сского государства называют Рюриково городище – резиденцию князя, расположенную в истоке реки Волхов в 2 км к югу от центра Великого Новг орода. На картине П.Д. Корина изображен его символ – Софийский собор. Археологические раскопки на месте городища убеждают нас в бытовании у великокняжеской свиты традиции захоронения коней (22 особи) вои нского, «дружинного» характера [11, С. 54, 62]. Изображения кентавра встречаются позднее: на Магдебургских воротах (X II в.) и Васильевских воротах (XIV в.) Софийского собора [12, С. 1]

Мифы о всаднической культуре с *aspa*-пасторальной символикой имели значение не только в героическом и мирном прошлом нашей стр аны, но актуальны и в условиях современности, так как, воплощаемые средствами искусств, они показывают высшие образцы коммуникативных связей человека с природой, самим с обой и обществом, а также передают исторический опыт патриотического воспитания подрастающего покол ения.

Литература.

1. Басин, Е.Я. Творческая личность художника [Текст] / Е.Я. Басин. – М.,1988. – 421 с.
2. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терм инов. [Текст] / Э. Бенвенист ; пер. с франц. – М., 1995. – 456 с.
3. Бычков, В.В. Символизация в искусстве как эстетический принцип [Текст] / В.В. Бы чков // Вопросы философии. – 2012. – № 3. – С. 85, 89.
4. Варакина, Г.В. Основные этапы истории европейского иску сства: учеб. пособие [Текст] / Г.В. Варакина. – Ростов н/Д., 2006. – 186 с.
5. Запесоцкий, А.С. Современная культурология как научная парадигма [Текст] / А. С. Зап есоцкий, А.П. Марков // Вопросы филос офии. – 2012. – № 8. – С. 78.
6. Каган, М.С. Художественная культура как целостное образование, её строение и соц иальные функции [Текст] / М.С. Каган // Художественная культура в докапиталистических фо рмациях. Структурно-типологическое исследование. – Л., Изд-во ЛГУ. – 1984. – 304 с.
7. Лихачев, Д.С. Очерки по философи и художественного творчества [Текст] / Д.С. Лих ачев. – СПб.,1996. – 160 с.
8. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура. [Текст] / А.Ф. Лосев. – М., 1991. – 525 с.
9. Лотман, Ю.М. Об искусстве [Текст] / Ю.М. Лотман. – СП., 2005. – 704 с.
10. Морева-Вулих Н.В. Римск ий классицизм: творчество Вергилия, лирика Горация [Текст] / Н.В. Морева-Вулих. – СПб., 2000. – 272 с.
11. Спасская, Н.Н. Раннесредневековые лошади второй половины IX – начала Хв. на Рюриковом городище [Текст] / Н.Н. Спасская, М.В. Саблин, К.А. Михайлов // Ро ссийская археология. – 2001. – № 4. – С. 53, 62.
12. Трояновский, С. Новгородская воля: мифы и артефакты [Текст] / С. Трояновский // Н аследие. Приложение к газете «Новгород» от 31 мая 2012. – С. 1.
13. Тюрина, Т.Т. Ритуальные элементы всаднической культуры в знака х и символах антич ной и современной пасторалистики [Текст] / Т.Т. Тюрина // Бренное и вечное: социальные р и-

туалы в мифологизированном пространстве современного мира. Материалы Всерос. науч. конф. НовГУ им. Ярослава Мудрого. – Великий Новгород. – 2008. – 411 с.
14. Щукин, В.Г. О филологическом образе мира (философские заметки) [Текст] / В.Г. Щукин //Вопросы философии – 2004. – № 10. – С. 51–57.

Николай Узлов

ПСИХОИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ ПРИЧИН МИРОВОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО КРИЗИСА

В последнее время достаточно часто, наряду с экономическими, стали анализировать глубинные, психологические причины мирового экономического кризиса. Большинство исследователей сходятся во мнении, что в основе кризиса лежит не столько недоучет законов рыночных отношений, сколько психологические ошибки, вследствие той позиции, которую избрали для себя миллионы экономических субъектов и целые страны (например, каково должно быть соотношение между собственным и заёмным капиталом, реальные размеры прибыли, соотношение наличных денег и ценных бумаг и проч.).

Одним из таких подходов является психоисторический, основанный на представлении о том, что существует незримая связь между психическими и историческими феноменами: в психологической истории человечества, так же как и в душевной жизни нечто, раз возникнув, не исчезает, все каким-то образом сохраняется и при известных условиях, например, в случае далеко зашедшего кризиса, может вновь всплыть на поверхность [4]. Эта идея, заложенная еще Зигмундом Фрейдом, нашла продолжение в трудах многих психоисториков, в частности Эрика Эриксона, который считается отцом-основателем психоистории как нового научного направления. Э.Эриксон, опираясь на разработанную им концепцию психосоциальной идентичности, показывает, что человек, проходя через восемь стадий развития, в своем личностном становлении испытывает постоянные столкновения с окружающей средой, переживая кризисы идентичности [20]. Нечто аналогичное происходит и на макроуровне, в социуме, когда происходят коренные изменения в условиях жизни народа, меняются характеристики социального процесса, происходит смена социальных ценностей и идеологий.

Западные аналитики выстраивают свои концепции, исходя, главным образом, из психологии доверия («кризис доверия» к банковской системе, доллару как мировой валюте, экономической науке в целом», описывают

© Н. Узлов

даже «массовый психоз недоверия»). Энциклопедии определяют доверие (в социологии и психологии) как открытые, положительные взаимоотношения между людьми, содержащие уверенность в порядочности и доброжелательности другого человека, с которым доверяющий находится в тех или иных отношениях. В концепции Э. Эриксона доверие формируется на первой стадии психосоциального развития, первом году жизни ребенка и соответствует оральной стадии развития по З.Фрейду. Доверие ассоциируется с заботой, добротой, уютом, благополучием [19]. Таким образом, современный человек, представитель постиндустриального общества, в своих отношениях с миром в целом выступает как наивный младенец, стремящийся к удовлетворению своих потребностей без оглядки на потенциальные угрозы извне, возможную фальшь и обман со стороны тех, кто обещал о нем позаботиться – парламентов и правительств, государства в целом.

Доверие может иметь финансовый или личный характер. Финансовое доверие может выражаться в одалживании средств или возложении полномочий по управлению имуществом. Признаком личного доверия служит откровенность, готовность делиться интимной, секретной информацией [5]. В отечественной психологии проблемы доверия детально рассматриваются Т.П.Скрипкиной, которая определяет доверие как форму веры, представляющей в социально-психологическом плане самостоятельный вид установки-отношения к миру и к себе, сущность которого представлена в соотношении меры доверия к миру и меры доверия к себе. Основными условиями возникновения доверия являются актуальная значимость объекта доверия и оценка его как безопасного [15]. Известный американский философ и политический экономист Ф.Фукуяма в своей книге «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию», анализируя экономические, политические и социальные модели отдельных стран, утверждал, что США является страной с высоким уровнем доверия к социальным и экономическим институтам [17]. Время показало, что это не совсем так. Более точно возникшую ситуацию обрисовал другой американский ученый, видный экономист П.У.Сидмэн: « Если вы до конца разобрались в нашей финансовой системе, то вы поняли, что вся она зиждется на доверии и ни на чем другом […] если подрывается доверие, то все остальное подрывается очень быстро» [цит. по 9]. Эта фраза уже давно стала классической и приводится в качестве эпитета многих работ, посвященных проблемам мирового экономического кризиса.

В этом плане весьма интересной является подборка цитат, представленных в «Независимом аналитическом обозрении» 29.01.2008 г. Олегом Масловым [9]. Анализируя этот аспект проблемы, О.Маслов приводит

мнения отечественных ученых, высказанные также в преддверье кризиса. Российский экономист и социолог В.Л.Иноземцев указывал, что более 50 % ВВП Америки – это финансово-риэлторские услуги. «Вот это уже настоящий пузырь, который может лопнуть. Но до тех пор, пока люди верят, что этот пузырь надут чем-нибудь, кроме воздуха, он является экономической реальностью, так как экономика базируется на человеческом доверии…» [цит. по 9]. Усиливает недоверие и потеря контроля над финансовыми игроками, как со стороны государственных институтов, так и различных общественных организаций. В этой связи кажется уместным привести мнение еще одного видного эксперта по проблемам глобализации, А.С.Панарина, который раскрыл суть современного кризиса: «Выступая в роли «делателей денег» финансовые игроки имеют дело с их семиотической функцией, позволяющей создавать виртуальную реальность финансовых пирамид. Но, выступая как потребители богатства, они требуют за свои дутые деньги твердой наличности – и получают ее за счет ограбления всего общества. Здесь перед нами раскрывается основной парадокс монетаристской теории. Выступая как теория «дорогих денег», не рекомендующая их расточать в форме дешевого кредита ненадежных форм экономической активности, не говоря уже о расточительстве социального патернализма, подкармливающего всех «неприспособленных», она в то же время требует независимости банков как центров власти и решений, от традиционных форм социального контроля, в том числе и государственного» [цит. по 9].

Алчность, жадность и эгоизм указываются как глубинные источники, движущие силы рынка, лежащие в основе извлечения сверхприбылей. На этот аспект предпринимательской деятельности указывает А.Николаев: «Как известно, рынком правят две основные силы: страх и жадность. Когда все предсказуемо, страх уступает место жадности. Для того чтобы получить еще больше прибыли, финансисты перестают обращать внимание на риски, начинают брать еще больше кредитов. А чтобы сократить затраты, они структурируют свои финансовые операции с минимальным запасом прочности (действительно, зачем покупать пальто, если на улице уже третий месяц лето?) Кроме того, любая успешная схема, способная приносить устойчивый поток прибылей, становится объектом многократного копирования (и каждая копия подспудно содержит в себе слабости и недостатки исходной модели). Поэтому чем дольше пребывают рынки в спокойном состоянии, тем больше вероятность возникновения «эффекта домино», когда отдельное незначительное событие приводит к катастрофическим последствиям» [цит. по 9]. Роберт Шиллер, профессор Йельского университета, один из «пророков» свершившегося экономического кризиса, предска-

завшего возникновение различных «пузырей» на рынках недвижимости, ценных бумаг и проч. [22, 23], в качестве ключевых причин этого кризиса указывает психологию людей, их спекулятивную ментальность [12].

Здесь снова уместно обратиться к Э.Эриксону, который утверждал, что зрелой личности присуща «общечеловечность», понимаемая как способность человека интересоваться судьбами людей за пределами своего мирка, задумываться над жизнью грядущих поколений, устройством будущего мира, проявлять «социальный интерес», говоря словами А.Адлера, общую гуманистическую направленность. Однако рыночная экономика формирует совершенно иную личность, другой полюс эриксоновской модели – «самопоглощенность», в основе которой лежит эгоистическая забота об удовлетворении личных потребностей и собственный комфорт [20].

Ряд отечественных и зарубежных психологов видят ограниченность только одного подхода («кризис доверия») в оценке причин экономического кризиса. Так, по мнению британского нейрофармаколога Сьюзен Гринфилд, мировой экономический катаклизм стоит рассматривать с точки зрения изменения ментальности общества, которому способствовали социальные Интернет-сети и компьютерные игры, которые всячески стимулируют желание иметь все – здесь, сейчас и любыми методами. У людей, погруженных в виртуальную реальность, по ее мнению, развивается своеобразный «компьютерный инфантилизм» и деградирует чувство ответственности за свои поступки и, в целом, за свою линию жизни. В сочетании с расширяющимся спектром кредитов, а также вторичных и третичных финансовых инструментов для игры на рынке, это приводит к тому, что человек перестает контролировать свою реальную жизнь, реальные траты и теряет способность к оценке своих возможностей, в том числе и финансовых. А безответственность потребителей такого рода с удовольствием эксплуатируется финансовыми системами, которые стимулируют людей брать на себя обязательства, с которыми они явно не могут справиться [7].

Психотерапевтическую метафору игромании как причину краха мировой экономики предлагает казанский психолог Р.Р.Гарифуллин [1]. Автор пишет, что современная мировая экономика напоминает игромана, которого пытаются вылечить, стимулируя его деньгами, которые он непременно проиграет. «Забавная ситуация сложилась в мировой экономике, – продолжает он, – проигравших игроков хотят поддержать финансово с помощью ответственных и неиграющих налогоплательщиков. Больных игроманов (ипотетчиков, безответственных людей, вечно живущих в долг и т.п.) хотят поддержать благодаря кошельку здоровых и ответственных граждан. Начнутся многомиллиардные вливания на поддержку игроманов

(авантюрных банков и других финансовых субъектов), а это значит, что ответственные и небольные игроманией субъекты почувствуют, что их ответственность ни к чему, так как государство может всегда подстаховать авантюру, и, поэтому, тоже начнут играть. Этот прецедент со страховкой проигравших ещё больше подстегнёт игроманию мировой экономики». По мнению Р.Р.Гарифуллина, игромания пронизала все сферы общественной жизни России, от политики до семейных отношений, смысл которой не работать, а делать деньги. И тут же, исходя из «здесь-и-теперь-психологии» (российский вариант «после меня – хоть потоп»), их проедать и проматывать (это касается и природных ресурсов, и стабилизационного фонда, и большинства проводимых в стане реформ). Отголосок политики игромании мы видим в поведении олигархов, перекачивающих свои активы в оффшорные зоны и наживающихся на кризисе [8]. Так, по данным журнала Forbes состояние самых богатых бизнесменов России в кризисном 2009 году удвоилось до $297 миллиардов с $142 миллиардов годом ранее, а в 2010 году Россия занимала первое место по числу миллиардеров в Европе, в 2011 году в список российских олигархов вошло уже 473 бизнесмена [14].

Проводя аналогию с систематикой Э.Эриксона, происходит своеобразный регресс или задержка общественного развития на третьей стадии «предприимчивость или чувство вины», свойственной детям 4 –5 лет. Игра для них является ведущей деятельностью, а неумение играть или неудачи в игре формируют чувство вины и приводят к последующей расплате [19].

А.В.Юревич видит глубинные причины разразившегося кризиса в вытеснении традиционной протестантской психологии, свойственной раннему капитализму с такими ее атрибутами, как терпение, длительное ожидание результата, бережливость, откладывание денег на «черный день» «здесь-и-теперь-психологией» (привычка жить в долг, массовое желание иметь сегодня то, на что заработаешь только завтра, тенденция не думать о завтрашнем дне, проживая сегодняшний так, как будто он – последний; кредитомания, свойственная предпринимателям, выдававшаяся до определенного времени как безусловное благо для экономики; виртуализация денег; вытеснения этики труда этикой досуга; культ развлечений и проч.) [21].

Интересным представляется также клинический взгляд на глобальные экономические процессы: мировая финансовая система рассматривается как целостный организм, подверженный тяжелой болезни и нуждающийся в лечении. В этой связи следует напомнить, что в клинической психологии кризис (от греч. krisis — решение, поворотный пункт, исход) рассматривается как 1) тяжелое переходное состояние, вызванное болез-

нью, стрессом, травмой и т.п.; 2) эмоционально значимое событие или радикальное изменение статуса в персональной жизни [6]. М.М.Решетников, директор Восточно-Европейского института психоанализа, основываясь на многолетних эмпирических наблюдениях поведения людей в экстремальных и трудных жизненных ситуациях, выделяет ряд последовательных стадий, которые проходит субъект, переживая кризисные состояния. К числу таковых он относит витальные реакции; острый эмоциональный шок с явлениями сверхмобилизации; психофизиологическую демобилизацию; стадию разрешения и стадию восстановления. Выступая с докладом на 3-й Ассамблее психотерапевтов и консультантов в г.Санкт-Петербурге 14–15 марта 2009 года, М.М.Решетников экстраполировал установленные закономерности кризиса как болезни на современный социально-экономический кризис и показал, что указанные стадии можно проследить и на примере больной экономики. Так, начальные действия правительств всех ведущих стран мира были направлены на спасение собственных экономик путем массированных финансовых «инъекций» в банковский сектор (стадия «витальных реакций»). Этот период, целью которого было исключительно выживание региональных финансовых систем, составлял от одного до двух месяцев. Далее следует стадия «сверхмобилизации», когда интеллектуальные и управленческие ресурсы всех ведущих стран мира направляются на поиски сколько-нибудь убедительных и обнадеживающих решений всемирной проблемы. Этот период мог продлиться до полутора лет, и, по прогнозам автора, должен закончиться не ранее 2010 года. Возможным итогом должно было бы осознание потребности отказа от традиционных методов разрешения кризиса и безуспешности попыток возвращения мировой финансовой системы к прежнему относительно благополучному состоянию. Однако, как видим, каких-либо радикальных изменений не произошло, и России в очередной раз повезло с ценами на нефть. М.М.Решетников утверждал, что вряд ли удастся избежать крайне неприятной третьей стадии, «демобилизации», которая будет сопровождаться распадом экономических связей и упадком целых отраслей ранее эффективного производства или бизнеса, которые затронут многие страны. В первую очередь это коснется снижения спроса на высоко-затратные и не входящие в перечень жизненно важных товары и услуги, перепроизводство которых уже давно и всем очевидно. Одновременно с ростом безработицы возможно массовое снижение моральной нормативности населения, рост алкоголизма, преступности и социальной напряженности в обществе [13], что мы и наблюдаем сейчас: необычайный рост коррупции в высших эшелонах власти, неэффективность проводимых реформ, рост недовольства населения и протестное поведение оппозиции.

Психологические корни мирового финансового кризиса можно также искать в аномии, в том понимании, которое давал ей Р.Мертон, когда вместо конвенциональных средств достижения индивидуальных или общественных целей выдвигаются собственные (в частности, противоправные) [10]. Крайним выражением аномии является резкое повышение социального цинизма. Этот феномен под названием «аномической деморализованности» был описан украинскими социологами Е.И.Головахой и Н.В.Паниной [2]. Е.И.Головаха говорит о социальном феномене «аморального большинства» в постсоветском обществе, сущность которого состоит в том, что моральные нормы человеческой порядочности и ответственности, регулирующие повседневное поведение людей, их взаимоотношения в различных ситуациях общения и деятельности, рассматриваются большинством (80 %) взрослого населения Украины как нормы поведения «моральных аутсайдеров» [3]. Е.И.Головаха весьма пессимистично оценивает перспективу нравственного оздоровления украинского общества: « Трудно надеяться и на то, что состояние тотальной аномии, спровоцированное постсоветской трансформацией, окажется недолговечным феноменом. Если за последнее десятилетие ничего не изменилось, то вполне можно ожидать массовой аномической деморализации и в весьма отдаленном будущем. Возможно, украинское общество явит миру пример, как можно неопределенно долго сохранять относительную социально-политическую стабильность в стране, где большинство населения деморализовано и «аморализовано», и посрамит мнение теоретиков, утверждающих, что неизбежен «нормативный взрыв», связанный с социальными потрясениями и авторитарным правлением. Но в этом случае неизбежен длительный конфликт между потребностью людей в авторитетном институте общественной морали и откровенным пренебрежением к нему со стороны «морального большинства» [3, С. 22]. В сущности, русские в своем постсоветском менталитете, мало чем отличаются от своих славянских собратьев.

Большинство политиков и экономистов дают очень осторожные прогнозы относительно сроков завершения экономического кризиса, от 5 –8 до нескольких десятков лет [11]. Большинство из них при этом совершенно не учитывают значения психологического фактора в экономике, полагая, что деньги решают все, и что оздоровление следует осуществить прежде всего в головах людей, вернуть их к морально-нравственным ценностям, научить «жить не по лжи», говоря словами А. И. Солженицына [16].

Западная социальная психология, раскрывая законы социального влияния, в сущности, дает ответ на поставленные выше вопросы о психологических мотивах финансового поведения людей. Этот ответ можно найти, в частности, на страницах известного психологического бестселлера

Р.Чалдини «Психология влияния». Над всеми этими законами довлеет и управляет одно единственное правило – правило личного интереса, которое принимается a priori как само собой разумеющееся, незыблемое и не подлежащее обсуждению [18].

Литература.

1. Гарифуллин, Р.Р. Игромания как причина краха мировой экономики. Финансовый кризис с точки зрения психоаналитика [Электронный ресурс] /Р.Р.Гарифуллин. – Режим доступа: http://www.apn.ru/ publications /article20826.htm.
2. Головаха, Е.И. Социальное безумие: история, теория и современная практика [Текст] / Е.И. Головаха, Н.В.Панина. – К. : Абрис, 1994. – 168 с.
3. Головаха, Е.И. Феномен «аморального большинства» в постсоветском обществе: трансформация массовых представлений о нормах социального поведения в Украине [Текст] /Е.И.Головаха // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены . – 2002. – № 6 (62). – С. 20–22.
4. Де Моз, Л. Психоистория [Текст] /Л. Де Моз. – Ростов н/Д, 2000. – 512 с.
5. Доверие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia. org/wiki/.
6. Кризис [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://slovari.yandex. ru/dict/psychlex6/article/PS6/ps6-0161.htm?text.
7. Кризис порожден компьютерным инфантилизмом. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.rosbalt.ru/2009/ 03/20/627316.html.
8. Кричевский, Н. Постпикалевская Россия: новая политико-экономическая реальность: доклад. – М., 2009; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http:www.krichevsky.ru/index.php?option=com_ content&task =view&id=795&.
9. Маслов, О. Мировой кризис начала XXI века в высказываниях современников [Электронный ресурс] /О Маслов. – Режим доступа: http://www.polit.nnov.ru/20-08/01/29/crisisalarm/. – 29.01.2008 г.
10. Мертон, Р. Социальная структура и аномия [Текст] / Р.Мертон //Социология преступности (Современные буржуазные теории). – М., 1966. – С. 299–313.
11. Мировой финансово-экономический кризис [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki.
12. Причина мирового финансового кризиса – психология людей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.finam.ru/analysis/ forecasts00AB6/default.asp/. – 17.03.2008
13. Решетников, М.М. Какой кризис мы переживаем? Прогнозирование состояния, поведения и деятельности людей в экстремальных и кризисных ситуациях [Электронный ресурс] / М.М.Решетников. – Режим доступа: http://nfp.oedipus.ru/node/1212.
14. Самые богатые люди России 2010 – 2011. Рейтинг Форбс, Финанс [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://damoney.ru/dengi/spisok-bogatyh-russia-2009.php.
15. Скрипкина, Т.П. Психология доверия [Текст] /Т.П.Скрипкина. – М. : Академия, 2000. – 264 с.
16. Солженицын, А. Жить не по лжи [Текст] / А.Солженицын //Рабочее слово. – 1987. – 18 окт.
17. Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию [Текст] / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ; НПН «Ермак», 2004. – 730 с.
18. Чалдини, Р. Психология влияния [Текст] /Р.Чалдини. – СПб. : Питер, 1999. – 272 с.
19. Элкинд, Д. Эрик Эриксон и восемь стадий человеческой жизни [Текст] /Д.Элкинд //Предисловие к кн. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб. : Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. – С. 6–22.
20. Эриксон, Э. Детство и общество [Текст] /Э.Эриксон. – СПб. : Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. – 592 с.

21. Юревич, А. В. Психологические корни экономического кризиса [Текст] /А.В.Юревич // Психологическая газета: Мы и Мир. – 2009. – № 4.
22. Shiller, R.L. Irrational Exuberance[Text] / R.L. Shiller. – Princeton University Press, 2000. – 336 p.
23. Shiller, R.L.The New Financial Order: Risk in the 21st Century [Text] / R.L. Shiller. – Princeton University Press, 2003. – 384 p.

Тимур Уметбаев

О ЕДИНСТВЕ МНОГОФАКТОРНОСТИ В ИССЛЕДОВАНИИ ИСТОРИИ ТЮРКСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

На рубеже XX–XXI вв. в отечественной исторической науке большое значение приобретает оценка исторических событий с учетом различных условий, на них влияющих. Одним из таких подходов является результат методологических исследований С.А. Нефедова, которым предложена модель из совокупного воздействия на исторический процесс демографического, технологического и географического факторов. При этом географический фактор, как формообразующий, участвует в формировании земледельческого и кочевого обществ, а впоследствии и синтезирует их. Демографический фактор «предопределяет развитие земледельческих обществ» в ритме циклов (рост населения – сжатие – экосоциальный кризис и т.д.). Технологический фактор обусловлен фундаментальными открытиями в сфере производства [10, С. 58–60].

По мнению Н.Н. Крадина, представляется целесообразным рассмотрение цивилизации в рамках мир-системного подхода И. Валлерстайна с учетом как стадиальных теорий, так и цивилизационного подхода [7, С. 16]. С.А. Плетнева намного ранее на основе анализа развития кочевого общества сконструировала модель, включающую три стадии развития кочевого общества, для каждой из которых было характерно существование целого ряда объективных факторов, включая политические, экономические, социальные, культурные и т.д. [11]. По мнению А.Д. Воскресенского взаимоотношения международных акторов представляют систему множественного равновесия, т.е. динамичное взаимодействие внешних и внутренних единиц системы [3, С. 109–110].

Монография С.Г. Кляшторного и Т.И. Султанова «Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье» (С.-Петербург, 2000) основана на концепции симбиотических процессов в истории славяно-тюркских отношений. Авторы подчеркивали сильнейшую взаимозависи-

© Т. Уметбаев

мость этносов в вертикально-горизонтальном измерении и констатировали, что «всякая изоляция по этническому признаку во времени и пространстве искусственно вычлененных ареалов Евразийского степного пояса искажает реальную историю, открывает путь предвзятым трактовкам прошлого, используемым для односторонней политизации и националистических претензий» [5, С. 7].

История тюркского и монгольского кочевого общества свидетельствует об их глубокой взаимосвязанности во времени и пространстве и необходимости оценки исторических процессов с учетом всего этого спектра. Первое – единство многофакторности исторического процесса. Второе – рассмотрение исторического процесса в вертикально-горизонтальном историческом измерении.

Так, история последней «степной империи» – Джунгарского ханства – свидетельствует о наличии многофакторного воздействия на его становление, функционирование и падение. К первым относятся выгодные природно-географические условия, связанные с относительной защищенностью географической Джунгарии от внешних воздействий, что обеспечило увеличение поголовья скота и, как следствие, пастбищный кризис. В свою очередь, понижение средних летних температур в конце XV в. вызвало перекочевки населения [6, С. 37], и, как следствие, голод [13, С. 77].

Одной из причин распада кочевых государств являлся удельный (улусный) кризис. З.В. Тоган отмечал, что в сохранении традиции государственности был заложен один из фундаментов сложения крупных каганатов и ханств, а в удельной (улусной) системе – природа их разложения [12, С. 202–203].

Но Джунгарское ханство не распалось после смерти его основателя – Батура-хунтайджи. Более того, оно не распалось и после смерти других правителей государства ойратов – Сенге-тайджи, Галдана Бошокту-хана, Цэван-Рабдана, Галдан-Церена, хотя наличие четырех политических кризисов в периоды междуцарствий и свидетельствуют о том, что тенденции удельной системы не были до конца преодолены.

В некоторой степени ответ на это был получен в восьмидесятые годы XX в., когда С.А. Плетневой была создана оригинальная формационная теория кочевого общества. Несколько оторвавшись от традиционного понимания формации, ею было предложено разделить историю кочевников на 3 стадии. Своего рода, это стало сплавом формационного и цивилизационного понимания исторического процесса.

Рассмотрев причины создания Джунгарского ханства, мы находим, что именно для этого государства было характерно наличие всех признаков последней стадии кочевого общества. Одним из признаков третьей

стадии стало *принятие мировой религии* [4, С. 51]. Ойраты *стали сознавать себя в качестве единой этнической общности,* что уже к началу XVII в. привело к появлению единых посольств [9, С. 42]. Изменялся характер военных действий, направленный в этот период не столько на грабительские набеги, сколько на расширение пределов власти, появилось *стремление к заключению военных союзов* [9, С. 36]. В 1648 г. Зая-Пандита Отторгуйин Далай создал на основе старого обще-монгольского алфавита *ойратскую письменность* [1, С. 5], в результате чего XVII–XVIII вв. стали «золотым» веком ойратской литературы. Появление в Джунгарском ханстве мировой религии и национальной письменности дало импульс к *развитию культуры*, в т.ч. духовной, поэтического творчества, исторической литературы. Создание ламаистских монастырей способствовало значительному *увеличению удельного веса образованных людей*. Объединение ойратов привело к *развитию товарооборота, захвату чужих либо строительству собственных городов* [9, С. 28]. В свою очередь, все эти факторы потребовали поиска либо *подготовки квалифицированных специалистов* в сфере права, литературы, горного дела, промышленного производства, земледелия и т.д. Это не могло не способствовать формированию достаточно четкой для кочевого общества правовой системы, основанной на «Их Цааз», в гражданском, уголовном, административном законодательстве, детально проанализированной Г.И. Спасским [2]. Таким образом, в государстве ойратов сплав элементов земледельческой и кочевой цивилизаций и переход к третьей стадии кочевого общества способствовали созданию «степной империи» нового типа, своего рода переход от кочевой цивилизации средневековья к кочевой цивилизации нового времени.

Таким образом, рассмотрение истории тюркских и монгольских народов в вертикально-горизонтальном историческом измерении с учетом единства многофакторности процесса приобретает особое значение. Это важно для понимания закономерностей исторического процесса, это необходимо ввиду формирования теории прогноза развития человеческой цивилизации.

Литература.

1. Бадмаев, А.В. Зая-Пандита (списки калмыцкой рукописи «Биография Зая-Пандиты») [Текст] / А.В. Бадмаев. – Элиста, 1968.
2. Очерк о калмыках. Фонд 805. Д. 84 //Государственный архив Красноярского края.
3. Воскресенский, А.Д. Россия и Китай: теория и история межгосударственных отношений [Текст] / А.Д. Воскресенский. – М., 1999.
4. Грумм-Гржимайло, Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии [Текст] / Г.Е. Грумм-Гржимайло. – Л., 1926.

5. Кляшторный, С.Г. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье [Текст] / С.Г. Кляшкторный, Т.И. Султанов. – СПб., 2000.
6. Колмаков, А.Г. Тува как объект геополитических интересов России и других государств в XVIII – начале XX века: дисс. … кандидата исторических наук [Текст] / А.Г. Колмаков. – Кызыл, 2006.
7. Крадин, Н.Н. Кочевничество и теория цивилизаций [Текст] / Н.Н. Крадин // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2005. – Кн. 2.
8. Малов, С.Е. Енисейская письменность тюрков [Текст] / С.Е. Малов. – М. ; Л., 1952.
9. Миллер, Г.Ф. История Сибири [Текст] / Г.Ф. Миллер. – М., 2005. – Т. 3.
10. Нефедов, С.А. Факторный анализ исторического процесса. История Востока [Текст] / С.А. Нефедов. – М., 2008.
11. Плетнева, С.А. Кочевники Средневековья [Текст] / С.А. Плетнева. – М., 1982.
12. Тоган, З.В. Введение во всеобщую историю тюрков [Текст] / З.В. Тоган // Байкара Т. Заки Валиди Тоган. – Уфа, 1998.
13. Щеглов, И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032 –1882 [Текст] / И.В. Щеглов. – Сургут, 1993.

Наталья Федотова

УНИВЕРСИТЕТ И МЕСТНОЕ СООБЩЕСТВО: ПРИНЦИПЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В КОНТЕКСТЕ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РЕГИОНА

Постиндустриальная эпоха демонстрирует появление новых социокультурных и экономических приоритетов, актуализирует пересмотр ключевых ресурсов, способных обеспечить динамичное развитие регионов. Несколько десятилетий назад Д. Белл, Э. Тоффлер, М. Кастельс, описывая черты общества, идущего на смену индустриальному, подчеркивали новое значение интеллектуального знания, информации и коммуникативных сетей. Между тем, подобное концептуальное объяснение наступающей постиндустриальной эпохи, сегодня понимается более реалистично и осмысляется как способ решения некоторых проблем российских регионов. В наши дни интенсивно развиваются те отрасли экономики, которые основаны на интеллектуальной деятельности, что говорит о нарастании тенденций креативной экономики, основанной на генерации новых знаний, проектном мышлении, творческом воображении, способности генерировать доход и создавать рабочие места благодаря использованию интеллектуальной собственности.

Российские регионы нередко обращаются к стратегическим возможностям инновационного развития, где интеллектуальное знание рассматривается как непосредственный источник масштабных инновационных практик. Инновационный тип развития используется как эффективное средство преодоления кризиса и реструктуризации экономики. При этом,

© Н. Федотова

все более важным становится вопрос об акторах, способных обеспечить эффективность процесса генерации интеллектуальных, техниче ских и социальных инноваций. Креативные пути социально -экономических преобразований лежат через инновационные локусы, способные регулярно со здавать прибавочный продукт за счет интеллектуальных ресурсов, обесп ечивать процесс коммерциализации знаний.

Как демонстрирует мировой опыт, одну из ключевых ролей в пр оцессе инновационного развития регионов занимает университет как мо щный генератор инновационных идей и проектов. Следует заметить, что университет неоднократно становился предметом научной рефлексии со стороны мыслителей социально -гуманитарного знания (Э. Дюркгейм, М. Вебер, Р. Мертон, Т. Парсонс, П. Бурдье и пр.). Однако, новые условия функционирования традиционных институтов, пересмотр классических н аучных парадигм позволяют по -иному интерпретировать воз можности университета как движущей силы инновационного развития региона.

В инновационном процессе большое значение имеет не только и нтеллектуальная деятельность, элемент открытия и творчества, но и факт внедренности новации в производство, что обеспечивае т качественный рост эффективности процессов или продукции. Генерация новых знаний предполагает процесс перехода от стадии интеллектуального продукта в производство (трансфер технологий). В условиях, когда данный процесс в России слабо координируется госуда рством, а финансирование НИОРК на региональном уровне осуществляется не на должном уровне, ключевые позиции в этой ситуации может занять именно университет.

Для того, чтобы выявить влияние НовГУ на возможности инновац ионного развития Новгородского региона, в 2012 году было проведено исследование, посвященное изучению:

- каналов взаимодействия НовГУ им. Ярослава Мудрого с местными сообществами,
- университетских ресурсов как агентов инноваций,
- конкретного влияние университета на формирование «точек ро ста» инновационного развития региона.

В исследовании был использован контент -анализ данных региональной статистики, официальных документов региона, проведен экспер тный опрос с представителями университетской среды, власти, наукоемк ого бизнеса, общественных организ аций, что дополнилось методикой case-study и swot-анализа.

В ходе исследования большое значение уделялось условиям, кот орые могут обеспечить содержание и координацию инновационного пр оцесса. Следует отметить, что в НовГУ успешно функционирует комплексная

инновационная инфраструктура в виде центров поддержки и сопровождения инноваций, технопарка, строящегося бизнес-инкубатора и планируемого к открытию ИТ-кластера, которые аккумулируют развитие инноваций. Однако, как показал экспертный опрос, в местном сообществе НовГУ рассматривается, в первую очередь, как структура высшего профессионального образования. В региональном пространстве университет не позиционирует себя как генератор инноваций. Представители бизнеса, власти, общественности слабо информированы о научно-исследовательских возможностях НовГУ, его направлениях деятельности, лабораториях, научных школах, инновационных институтах. В университете же присутствует некоторая дистанцированность знания от практики (обусловленная научным академизмом), слабая привязка проблематики научных школ и проводимых исследований университета к реальным потребностям региона. Негативно сказываются и проблемы недостаточного финансирования деятельности университетов со стороны государства, что переплетается с отсутствием мотивации у представителей науки, устареванием кадров и пр.

Для того, чтобы расширить направления инновационной деятельности, найти новые приоритетные ниши для внедрения инноваций, университету следует более чутко реагировать на потребности региональной среды, периодически анализировать рыночную ситуацию через самые разные формы и методы (маркетинговые срезы, мозговой штурм, кейсы). При этом, НовГУ учитывает тенденции развития региона путем подготовки специалистов в сфере наукоемких производств (в частности, готовятся к открытию направления «мехатроника» и «реконструкция и реставрация архитектурного наследия»).

Непосредственное влияние университета на развитие инноваций может осуществляться при наличии таких взаимодействий с местным сообществом, которые воплощаются в выполнении НИОКР для предприятий города и области, в осуществлении университетом экспертной деятельности. Согласно результатам исследования, представители промышленного производства, восприимчивого к инновации, отметили отсутствие плодотворного сотрудничества с НовГУ ввиду неэффективной системы поддержки практик взаимодействия со стороны университета. Было выявлено, что именно неформальные связи и личные контакты часто становятся основным каналом взаимодействия научно-исследовательского потенциала НовГУ с региональными предприятиями.

Особую роль для инновационного развития региона играет среда, в которой создаются благоприятные условия для стимулирования и поддержки процесса внедрения инноваций в производство. Решающее значение в данном вопросе приобретает позиция региональных властей, от

инициативы которых зависит возможность инновационного развития р е-гиона. Как следует из официальных и отчетных документов Новгородской области, на региональном уровне озвучен переход на интенсивный тип развития экономики, в условиях которого высокотехнологичные прои з-водства должны составить основу роста экономического потенциала о б-ласти.

Властью осознается важность поддержки инноваций, но она осущ е-ствляется малоэффективно. Проведенный экспертный опрос показал, что в области необходима унифицированная и полномасштабная поддержка инновационных проектов, инновационной среды, инновационных пре д-приятий. Кроме того, представители областной и городской власти ра с-сматривают приоритеты внедрения инноваций лишь в процессе технич е-ской модернизации промышленности. В результате инновационный п о-тенциал области активно не реализуется в части использования ресурсов университета, способного осуществлять НИОКР для потребностей региона. И более того, в области полностью отсутствует процес с кластеризации производства; тогда как именно кластер является наиболее оптимальной формой для инновационного развития любой сферы деятельности (от и н-дустрии культурных продуктов до нанотехнологий). Результаты экспертн о-го опроса также свидетельствует о то м, что у многих региональных стру к-тур существует заинтересованность во взаимодействии с университетом.

Весьма показательными в данном контексте выглядят примеры из мирового опыта, когда тесные партнерские связи становились ключевым аспектом инновационного развития региона. Например, инновационная система Финляндии как раз основана на взаимодействии государства, предприятий и университетов. Создание благоприятной к инновациям среды неотделимо от планомерной инновационной политики, которая включает проведенные временем факторы (система по координации и н-новационной деятельности, увеличение финансирования сферы НИОКР, стимулирование создания кластеров, инновационных предприятий, по д-держка малого бизнеса и пр.).

Проблема формирования инновационной среды, при это м, все чаще рассматривается в более широком концептуальном контексте, способном учесть социокультурные механизмы, оказывающие влияние на эконом и-ческую динамику. Важно акцентировать внимание на тех, кто способен производить и внедрять в производство элемент ы интеллектуальной со б-ственности. Ричард Флорида называет таких людей «креативным классом» и их главное отличие в способности генерировать изменения. Чт обы их привлечь, помимо высокой зарплаты, требуется создать конкурентосп о-собную городскую инфраструктуру, благоприятные креативные условия с

активизацией научного, образовательного, гражданского, культурного потенциала. В постиндустриальном мире главным ресурсом становятся люди с их знаниями, талантами, творческими способностями. Для того, чтобы потенциальные инноваторы оставались в регионе, необходимо создать условия для их творческой реализации. В связи с этим, требуется коренной пересмотр сложившейся ситуации от экстенсивного (освоение невозобновляемых природных ресурсов) к интенсивному способу развития региона с акцентированием внимания на роли науки, инновации и новых технологиях.

Инновационное развитие в Новгородском регионе сталкивается со многими проблемами, среди которых и дефицит кадров, и отсутствие финансовых ресурсов. Между тем, особенно важной является проблема несогласованности действий власти, науки, бизнеса в отношении инновационного развития области. Приоритеты Новгородской области могут стать отправной точкой для координации конкретного взаимодействия между НовГУ и местным сообществом как со стороны университета, так и региональной власти. Данный шаг позволит скоординировать и операционализировать механизмы и каналы взаимодействия университетов с местным сообществом в контексте инновационного развития Новгородского региона. При этом, для полноценной инновационной деятельности в Новгородской области необходимы различные инновационные практики с максимальным использованием потенциала НовГУ как генератора инноваций. Так, создание кластеров с участием университетских ресурсов можно рассматривать как один из наиболее значимых шагов по стимулированию инноваций, способных поддержать целые отрасли, группы предприятий, многих участников инновационного процесса и взаимосвязей между ними.

Вложения в социальные ресурсы, в науку и инновационные структуры становится сегодня долгосрочным фактором выживания региона в современных условиях рынка. В этих условиях университеты могут играть стратегически важную роль как генераторы инноваций и «производители» социальных, творческих ресурсов.

Александр Чаусов

НОВАЯ СОВЕТСКАЯ ОБРЯДОВОСТЬ АТЕИСТИЧЕСКОЙ КАМПАНИИ Н. С. ХРУЩЕВА (ПО МАТЕРИАЛАМ НОВГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ)

Атеистическая кампания 1954–1964 гг. имела качественно иные методики «искоренения религиозных пережитков прошлого», нежели прямая репрессивная кампания первой трети XX в. в советском государстве. Прямые репрессии, вплоть до заключения под стражу, ссылки и физическое уничтожение клириков и верующих мирян более не используются.

Тем не менее, мы можем говорить о повсеместном административном, культурологическом, историческом, социальном, информационном давлении на религию вообще и Православие в частности.

Осуществлялось это давление самыми разными пропагандистскими методами: чтением лекций, созданием «кружков научного атеизма», распространением атеистической периодики, созданием и использованием атеистических учебных программ в учебных заведениях всех уровней. Но особый интерес для нас представляет методика создания «новой советской обрядовости», датировать которую можно концом 50-х-первой половиной 60-х годов. По сути, советская пропаганда, столкнувшись с традиционной бытовой религиозной обрядовостью советского населения, не смогла противопоставить ей ничего, кроме создания своего, советского, квазикульта и квазиритуала.

Если говорить о Новгородской области, то проблема с бытовой обрядовостью была охарактеризована, например, так: «[…] в 1957 году райком КПСС провел значительную разъяснительную и организаторскую работу по борьбе с религиозными праздниками и массовыми прогулами колхозников, рабочих в эти дни.

Для проведения политической и организаторской работы по ликвидации прогулов в дни религиозных праздников в колхозы, где отмечался тот или иной праздник, райкомом КПСС направлялись агитбригады в составе 3–5 человек во главе с членами бюро райкома КПСС, членами райисполкома, работниками аппарата райкома» [1, Л. 81]. Иными словами, религиозная обрядовость на бытовом уровне имела массовый характер, и чтобы ликвидировать это явление, требовался выезд отдельной агитбригады.

Одним из отдельных направлений работы уполномоченного по делам религий в Новгородской области также являлась борьба с религиозными обрядами: «Оказание содействия исполкомам Советов депутатов

© А. Чаусов

трудящихся районов области в пресечении нарушений Советского законодательства, допускаемых служителями культов и другими организаторами паломничества, в прекращении деятельности кликушеских и других шарлатанских элементов, занимающихся «исцелением» больных, пророчествами и другими обманными действиями.

Принятие мер, направленных на выявление и пресечение нарушений законов и постановлений Правительства, воспрещающих религиозным объединениям и служителям культа проведение особой работы среди детей и юношества» [2, Л. 58].

Вопросы религиозных обрядов остро ставились и в официальной прессе, редакция газеты «Новгородская правда» в рамках работы по усилению освещения идеологической работы на 1962 г. в сфере атеистической пропаганды обязалась сделать следующее:

«Остро поставить в газете задачу усиления научно-атеистической пропаганды […]. Поставить вопрос о молодежи, посещающей церковь и исполняющей религиозные обряды (венчание и др.), в том числе и о коммунистах, держащих дома иконы и не порывающих с религией» [3, Л. 125].

Уже по этим упоминаниям и директивам видно, что практическая, бытовая религиозность советского общества была большой проблемой для советской власти. Причин для такой акцентуации было несколько. Первая и самая очевидная – экономическая. По сути, для Церкви и священников исполнение треб было единственным источником дохода, а вернее, источником средств к существованию.

Вторая, менее очевидная, лежала в идеологической и антропологической плоскости. Советское государство ставило своей задачей создание нового, советского человека. Этот человек должен был быть лишен всяких «пережитков прошлого». Более того, религия должна была исчезнуть в СССР за ненадобностью. На сознательном, идеологическом уровне процесс искоренения религии среди «новых советских людей», вроде бы, шел с определенным успехом. Но на уровне привычки, быта и бытовой традиции «новый советский человек» всё так же фиксировал самые значимые события в своей жизни традиционными религиозными обрядами: Крещением, Венчанием, отпеванием. Для этого самого «нового советского общества» мировоззренческим фундаментом в личной жизни все равно оставалась религиозная традиция. И применительно к советской антропологии такое положение вещей было очень похоже на шизофрению. Публично и официально общество осуждало религию, но при этом само религию на практике и в частном порядке поддерживало.

Попытки замены религиозных праздников различными «Днями атеиста» и массовыми мероприятиями, однако, успеха не приносили. Л и-

бо это не приводило к результатам, либо давало результаты прямо противоположные: «Атеистические мероприятия (лекции, доклады, вечера) проводятся без всякой системы, случайно, а иногда и надуманно. Так, летом 1962 г. горком КПСС провел явно надуманный вечер на тему «Суд над религией», который был сенсацией, оскорбляющей чувства верующих. Горком КПСС не замечает, что влияние церкви в городе велико, а церковная обрядовость среди населения (особенно крещение детей), растет из года в год» [4, Л. 129].

Причину советские идеологи от атеизма усмотрели в том, что у людей в их повседневной, советской жизни не было альтернативы церковным обрядам, не было некоего сакрального, церемониального торжества, которым можно было бы заменить церковные требы.

В Новгородской области с 1964 г. началось активное и систематическое развитие направления антирелигиозной пропаганды, посвященного гражданским праздникам и обрядам. Ряд районов области уже в этом году отчитывались об успехах в данной сфере антирелигиозной деятельности.

Например, в справке об опыте атеистической работы в Крестецком районе сообщалось о принципиально новой форме разделения пропагандистских подходов по целевым группам. Непосредственно лекционная пропаганда, касающаяся научного атеизма, адресовалась именно верующим, с ними же велась и активная индивидуальная работа. Для всех целевых групп, верующих, неверующих и колеблющихся были организованы гражданские праздники и обряды, публичное и «громкое» чтение лекций и атеистической литературы, просмотр соответствующих кинофильмов [5, Л. 39].

В итоге кампания по проведению гражданских обрядов в Новгородской области привела к следующим результатам: по Крестецкому району в 1964 г. на 1 сентября всего было зарегистрировано 56 браков, в том числе в Доме Культуры (торжественно) – 23, рождений – соответственно 108 и 58 [5, Л. 42]. В справке сообщалось о том, что, «проделанная работа способствовала некоторому ослаблению, а в ряде случаев пресечению влияния и распространения религиозных верований и обрядов. В частности, если с 1 июля по 1 декабря 1963 года жителями поселков Крестцы, Валдая и Лычково было совершено (за 5 месяцев) 51 крещение, то за 7 месяцев 1964г. – 26 крещений.

Прекращена деятельность церковников на кладбище, закрыто 5 молитвенных домов» [5, Л. 42].

По сути, за этими данными скрывается рождение советского псевдорелигиозного ритуала. Ритуал этот, нужно сказать, заимствовал многие традиционные формы, как религиозные, так и бытовые. В справке «О вне-

дрении в быт советских людей новых праздников и гражданских ритуалов» в частности рекомендовалось:

«Об использовании народных традиций.

1. Почетные родители при регистрации ребенка. Кум и кума. Их роль и ответственность за воспитание.

2. Сваты, свахи, подружки и дружки. Свадебные песни, выкупы.

3. Приданое и как его понимать в наше время.

4. Кольца при бракосочетании.

О местах захоронения.

Привести в порядок все кладбища. Хорошо проводить дни памяти умерших. Отдавать почести не только героям, павшим в борьбе за Родину, но и всем честным людям, строителям нового общества.

Навести порядок в похоронных бюро. Музыка, венки, цветы, катафалки, надгробные знаки» [6, Л. 84–86].

Замена таинству Крещения также была создана со всей тщательностью: «[…] регистрации новорожденных в доме культуры авторемонтного завода или в Нагатинском сельском клубе проходят в красочно оформленном зале. В торжественной обстановке поздравляются родители и вручаются памятные подарки» [7, Л. 9].

Такое внедрение нового церемониала с заимствованием традиционных элементов давало свои результаты: «[…] Организация торжественной регистрации новорожденных сказалась на сокращении крещений. Если за шесть месяцев 1963 г. в городе Старая Русса было крещено 66,6% от общего числа родившихся, то за соответствующий период 1964 г. окрещено 40, 6% от числа родившихся» [5, Л. 45, 46].

Здесь нужно оговориться, что ощутимой смены приоритетов не принесла только замена отпевания гражданской панихидой. Это, впрочем, уже издержки атеистической ценностной парадигмы. Перед смертью человек не хочет исчезать абсолютно, даже «оставаться в потомках» и «сердцах товарищей», а хочет иметь полноценное посмертие.

Нужно отметить, что единственным таким «гражданским обрядом» пережившим падение советского строя оказалось торжественное бракосочетание. Во многом, видимо, потому, что это единственный обряд, получивший официальное одобрение Церкви.

Однако, возвращаясь к 60-м годам прошлого века, мы можем говорить об уникальном явлении в советской идеологической политике. О попытке создания собственной квазирелигиозной обрядовой системы, напрямую нацеленной на замену традиционной, религиозной обрядовости. При этом, что характерно, не на уровне абстрактных идеологических схем, а на уровне быта, повседневной практики.

Литература.
1. ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 15. Д. 163.
2. ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 16. Д. 119.
3. ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 19. Д. 102.
4. ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 20. Д. 102.
5. ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 22. Д. 102.
6. ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 20. Д. 92.
7. ГАНИНО. Ф. 260. Оп. 23. Д. 98.

Татьяна Черноверская

О ПОЗНАВАТЕЛЬНОМ ПОТЕНЦИАЛЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ТЕКСТА НЕСУЩЕСТВУЮЩЕГО, НО ВОЗМОЖНОГО

Работа над *«Дневником Элеоноры»* [1] побудила меня некогда задуматься над природой собственной деятельности, над тем, существует ли принципиальное отличие подобного рода реконструкции от художественной литературы, от исторической беллетристики. В чем разница между «Записками викторианского джентльмена» Маргарет Форстер [11], написавшей *авто*биографию У.М. Теккерея, дневником Ивана Пущина в «Большом Жанно» Н.Я. Эйдельмана [15] и исторической повестью А.П. Левандовского «Сердце моего Марата» [5], написанной *в форме* воспоминаний близкого ему молодого человека? И существует ли принципиальное отличие того и другого от «Дневника Элеоноры»?

Современные тенденции историописания, возрождение нарратива, настойчивое стремление вернуть исторической науке былую общественную значимость, невольно приводят на память те далекие времена, когда история еще не была наукой, когда исторические сочинения создавались по законам драматургии. Тогда в обычае было поручать историческому персонажу монолог, или речь, которую он если и не произнес, то должен был произнести, дабы объяснить мотивы своих действий (объяснить как своим подданным, так и читателям). Однако что это как не *реконструкция текста несуществующего, но возможного*? Правда, уже у Лоренцо Валлы [3] персонажами, произносящими такие монологи, становятся Сенат и Народ Римский, что свидетельствует об осознании условности этого риторического приема.

По мере того как история отделялась от литературы и превращалась в науку, дидактические задачи историописания сменялись стремлением познать прошлое в его отличии от настоящего, вывести более или менее

© Т. Черноверская

общие закономерности исторического развития. При этом роль историч еского воображения неуклонно сокращалась, и в то же время обычным ст ало создание исторических трудов, понятных и интересных лишь узкому кругу узких специалистов.

В контексте современного состояния историописания *реконструк ция текста несуществующего, но возможного* технически ставит те же проблемы, что и воссоздание альтернативной картины исторического ра звития от какой-либо точки бифуркации. Однако, судя по дискуссии на страницах альманаха «Одиссей-2000» [4], предметом внимания в этом случае становятся проблемы *глобального* масштаба; если же при этом бу дет использоваться и реконструкция несуществующего текста, она будет носить вспомогательный характер. Например, в известном эссе -шутке Ар нольда Тойнби «Если бы Александр не умер тогда» [9] можно было бы вставить реконструированный текст ук аза, которым заболевший в Вавил оне Александр вручает полномочия по управлению своей империей Эвм е ну, Пердикке и Птолемею – с него и начинается альтернативное развитие истории, – но это лишь утяжелило бы текст эссе, ничего принципиально значимого не добавив к общей его идее.

Самостоятельный интерес *реконструкция текста несуществующ его, но возможного* приобретает при изменении масштаба, когда предм етом ее становится, например, текст личного характера. Воссоздание такого рода текста позволяет исследователю изме нить не только масштаб, но и угол зрения. От характера исторических данных, на основании которых осуществляется реконструкция, зависит то, какие именно задачи могут быть при этом поставлены и решены. Так, Н.Я. Эйдельман «поделился» с Иваном Пущиным собстве нными исследовательскими гипотезами, кот орые не мог в то время иным способом сделать достоянием читателей – и стал объектом резкой критики за искажение исторических фактов и отст упления от известных данных биографии Большого Жанно [6]. М. Форстер имела в своем распоряжении многочисленные и разнообразные тексты, написанные *знаменитым писателем* Теккереем, что позволило автору «Записок викторианского джентльмена» не только проникнуть внутренний мир своего героя, но и воспроизвести с высокой степенью точности е го индивидуальный писательский стиль, сделав именно это , прежде всего, предметом реконструкции.

Данные же, имеющие хоть какое-то отношение к Элеоноре Дюпле настолько скудны, что ставить вопрос о полноценной реконструкции вну треннего мира этой женщины едва ли правомерно. В то же время, как мне представляется, «Дневник Элеоноры» мог бы позволить в непривычном масштабе и под непривычным углом зрения взглянуть на некоторые пр о-

блемы истории Великой французской революции, а если точнее – на человека, чье имя, как правило, отождествляется с этой Революцией, на Максимилиана Робеспьера. Это тем более интересно, что бóльшая часть людей, близких ему политически и лично, погибли вместе с ним, а победители 9 термидора имели возможность уничтожить бумаги, компрометирующие их, либо позволяющие оправдать поверженного противника, и большая часть мемуаров оставлена также ими. Когда же у тех из друзей, кому довелось выжить, появилась, наконец, возможность высказаться, мир, в котором они живут, радикальным образом переменился, у авторов и читателей романтической эпохи сформировались иные архетипические образы героев-революционеров, и это не могло не наложить отпечаток на характер воспоминаний [10, С. 424; 14. С 64.].

Что же именно могло бы послужить материалом для такой реконструкции?

Смоделировать угол зрения и характер письма можно по аналогии с другими женскими текстами, имеющими отношение к тому же времени и персональному окружению. Прежде всего это дневник Люсиль Демулен [19], а также воспоминания Элизабет Леба [20], младшей сестры Элеоноры, и Шарлотты Робеспьер [8]: хотя характеры у этих женщин разные и выросли сестры Дюпле, Люсиль Дюплесси и Шарлотта Робеспьер в неодинаковой социальной среде, но они все практически ровесницы, и судя по всему, получили сходное образование (дочери столяра Дюпле тоже обучались в монастырском пансионе); кроме того, не участвуя непосредственно в событиях Революции, они близко общались с крупнейшими ее деятелями. Помимо этого, не только на образ мыслей и чувств молодой девушки, но и на способ выражения их на письме, оказывали влияние те романы, которые она читала (точнее – должна была читать, подобно большинству образованных девушек своего времени).

Однако, для воссоздания «*дневника* Элеоноры» этого материала явно недостаточно – воспоминания Элизабет и Шарлотты хотя и содержат интересные подробности, рассказывают об отдельных эпизодах жизни семейства Дюпле, все же чрезвычайно кратки и фрагментарны. Из воспоминаний Элизабет Леба о том, как она познакомилась со своим будущим мужем, можно сделать вывод о том, что она достаточно часто посещала заседания Конвента и Якобинского клуба, нередко вместе с Шарлоттой Робеспьер; Элеонора наверняка тоже. Поэтому еще одним источником реконструкции ее дневника должны стать протоколы заседаний этих больших собраний; рассматривать их следует последовательно, день за днем, но особое внимание обращать на те, где *ожидались* интересные выступления, в особенности, если это были выступления Робеспьера, – или ка-

кие-то события. Но, рассказывая о них, следует иметь в виду специфическую точку зрения молодой достаточно образованной девушки, поскольку ее внимание зачастую привлекает не то, что кажется важным мужчинам, вовлеченным в политику.

Элеонора училась живописи у одного из самых известных художников своего времени – Жана-Батиста Реньо. Этот факт не только добавляет некоторые черты ее духовному облику, позволяет предположить, что именно могло привлекать ее внимание, но и требует детального изучения художественной жизни Парижа в годы Революции, а также судьбы и творчества ее учителя.

Реконструировать повседневную жизнь семейства Дюпле и жизнь Робеспьера в их доме позволяют и другие свидетельства современников, посещавших этот дом регулярно (например, Фрерон), или оставивших воспоминания об одно-, двух-кратном (полу)официальном визите к Робеспьеру (Баррас – или юный Милинджен) [18]. В то же время, хотя в доме Дюпле не было постоянной прислуги, а дочери по традиции воспитывались как будущие хозяйки домашнего очага, вопрос о том, в какой мере в дневнике Элеоноры могли найти отражение хозяйственные заботы, для меня остается пока открытым. Для его решения необходимо детальное знакомство с динамикой цен на различные продукты на Парижских рынках, а также с тем, когда и какие продукты становились проблемой, предметом обсуждения. Ориентиром здесь мог бы стать, например, «Дневник Селестена Гитара, парижского буржуа» (Характерно заглавие, данное Р. Обером комментариям к этому дневнику: « *В домашних тапочках через террор*») [17].

Наконец, бесценный материал для реконструкции представляет информация о тех людях, которые бывали в доме Дюпле, в том числе и тех, которые сами не оставили об этом воспоминаний, но о ком со слов других известно как о постоянных посетителях (Камилл и Люсиль Демулен, Петион, Леба, Давид, Буонарроти – Дидье, Никола, Каландини и мн. др.). Поскольку среди них немало известных деятелей Революции, литература о которых достаточно обширна, в ряде случаев оказывается возможным говорить об особенностях взаимоотношений между ними по поводу отдельных событий или происшествий.

Этот перечень является далеко не исчерпывающим, он лишь позволяет отметить наиболее значимые ориентиры. Но важнейшим условием исторической реконструкции *дневника* является выполнение работы последовательно, без забегания вперед. При этом воссозданию каждого очередного небольшого отрезка времени в дневнике и должен предшествовать анализ по описанной выше модели.

Что может дать для познания прошлого такого рода реконструкция вообще, и данный опыт *реконструкции текста несуществующего, но возможного* в частности? Прежде всего, позволю себе не согласиться мнением Франсуа Фюре, считающего, что для понимания феномена Робеспьера в истории Французской революции не имеют большого значения его индивидуальные личные качества [12, С. 65, 69]. Ведь эти *персональные* качества, а также *личные* обстоятельства жизни и деятельности Робеспьера не могли не оказывать влияния на характер восприятия им проблем окружающего мира, на принятие тех или иных решений, и пренебрежение ими приводит к тому, что обобщающая концепция Французской революции вступает в противоречие с этими *частностями*. Возьмем, к примеру, Б. Бачко: он пишет о «политическом, а также психологическом и экзистенциальном» опыте участия Робеспьера в отправлении власти «в условиях растущего влияния его в Комитете […] повышения его авторитета […] особенно […] после речи 18 флореаля» [2, С. 150], – но по свидетельствам современников как раз в это самое время персональное соперничество, противоречия в ближайшем политическом окружении Робеспьера, в Комитете общественного спасения, начинают все более обостряться, доходят до открытых стычек… Не означает ли это, что самый «опыт участия в отправлении власти» был для Робеспьера качественно иным, чем представляет читателю Бачко?

В то же время, как справедливо отмечает Хилари Мантел, «Если хочешь писать о Робеспьере, не нужно бояться ошибок. В противном случае любая фраза будет изобиловать условными и уточняющими оборотами, а любая цитата – сопровождаться извинительным "утверждают, что...". Приходится то и дело противоречить себе, поскольку сам Робеспьер часто себе противоречил. Если захочешь понять, почему этот человек вызывал такое острое восхищение и столь же острое отвращение, нужно будет изучить не столько его многочисленные биографии, сколько личности и судьбы тех людей, которые о нем писали» [7].

Уделяя пристальное внимание частностям, важно не сводить к ним одним историю Революции. Но современные исследования репрезентации власти наглядно демонстрируют, сколь значимым фактором в политической репрезентации может стать частная жизнь публичного человека [16, С. 439–450; 13, С. 47–48].

С другой стороны, в настоящее время признана самоценность исследования повседневной частной жизни людей, и данная «реконструкция» может рассматриваться как опыт микроисторического исследования частной жизни конкретной исторической личности в семье, членом которой он стал волею обстоятельств.

В чем же отличие такой реконструкции от традиционной исторической беллетристики, и существует ли такое отличие? Думается, существует, и оно прежде всего в тех *задачах*, которые ставит перед собою пишущий. Для писателя, как правило, исторический материал является прежде всего средством, способом *самовыражения*, – либо, когда речь идет о беллетризованой истории, формой, способом *представления* читателю наработанного наукой исторического материала. Напротив, при *исторической реконструкции текста несуществующего, но возможного*, художественное воображение приобретает функции способа познания прошлого, становится способом решения некоторых познавательных задач.

Литература.

1. «Если бы Элеонора вела дневник» – авторская версия с заметками на полях [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://pylippel.newmail.ru/Journal_d_Eleonore.html
2. Бачко, Б. Робеспьер и террор [Текст] / Б. Бачко; пер. с фр. Д.Ю. Бовыкина // Исторические этюды о Французской революции. Памяти В.М. Далина. – М. : Изд-во Ин-та всеобщей истории РАН, 1998. – С. 141–154.
3. Вала, Л. Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина [Текст] / Л. Валла // Итальянские гуманисты о церкви и религии. – М. : Изд-во АН СССР,1963. – С. 139–216.
4. История в сослагательном наклонении [Текст] // Одиссей. Человек в истории. 2000. – М.: Наука, 2000. – С. 5–85.
5. Левандовский, А.П. Сердце моего Марата. Повесть о великом французском революционере [Текст] / А.П. Левандовский. – М. : Политиздат. 1975. – 478 с.
6. Литературная газета. – 1983. – 21 сентября; – 1984. – 11 января и 1 февраля.
7. Мантел, Х. Робеспьер [Электронный ресурс] / Х. Мантел // Интеллектуальный форум. 2000, вып. 3. – Режим доступа: http://pylippel.newmail.ru/articles/mantel_r .htm.
8. Робеспьер, Ш. Воспоминания [Текст] / Ш. Робеспьер. – М. : Госиздат, 1925. – 64 с.
9. Тойнби, А. Если бы Александр не умер тогда... [Электронный ресурс] / Тойнби А.Дж. // Знание – Сила. – 1979. – № 12. – Режим доступа: http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/HISTORY/TBY1.HTM
10. Филимонова, М.А. Сен-Жюст как архетип революционера в европейской культуре [Текст] / М.А. Филимонова // Культура. Образование. Человек. – Курск, 2003. – С. 423–433.
11. Форстер, М. Записки викторианского джентльмена : Уильям Мейкпис Теккерей [Текст] / М. Форстер. – М. : Книга, 1985. – 368 с.
12. Фюре, Ф. Постижение Французской революции [Текст] / Ф. Фюре; пер. с фр. Д.В. Соловьева. – СПб. : ИНАПРЕСС, 1998. – 224 с.
13. Черноверская, Т.А. «Jeun homme atroce et téâtral»: К вопросу о театральной природе политического дискурса Французской революции [Текст] / Т.А. Черноверская // XVIII век: театр и кулисы. Сборник научных трудов. – М. : Экон-информ, 2006. – С. 41–49.
14. Черноверская, Т.А. «У народов действительно свободных, женщины свободны и окружены любовью» (vertu и гендерные стереотипы робеспьеристов: идеал и действительность) / Т.А. Черноверская // XVIII век: женское / мужское в культуре эпохи. Научный сборник. – М. : Экон-Информ, 2008, – С. 63–71.
15. Эйдельман, Н.Я. Большой Жанно: Повесть об Иване Пущине [Текст] / Н.Я. Эйдельман. – М. : Политиздат, 1982. – 366 с.

16. Ямпольский, М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима [Текст] / М. Ямпольский. – М. : НЛО, 2004. – 800 с.
17. Aubert, R. En pantoufles sous la terreur, réflexions et commentaires sur le journal d'un bourgeois de paris, 1791–1796 [Text] / R. Aubert. – Paris : Éditions France-empire, 1974. – 109 p.
18. Jacob, L. Robespierre vu par ses contemporains [Text] / L. Jacob. – Paris : Armand Colin, 1938. – 225 p.
19. Journal 1788–1793 de Lucile Desmoulins [Text] / Texte établi et présenté par Philippe Lejeune – Paris: Éditions des Cendres, 1995. – 164 p.
20. Manuscrit de Mme Le Bas [Text] // Stefane-Pol (Paul Coutant). Autour de Robespierre: le Conventionnel Le Bas / Stefane-Pol. – Paris : E. Flammarion, 1901. – P. 104–106.

Дмитрий Шабалин

ЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ФАКТОВ ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО САМОСОЗНАНИЯ

Не знать, что было до того, как ты родился,
Значит, оставаться всю жизнь ребёнком.
Квинтилиан.

История нашей страны наглядно показывает, взаимосвязь исторических процессов с развитием конкретной политической ситуацией. В России чаще всего именно конкретные политические события диктуют трактовку историческим фактам, которые изменяются и подстраиваются под политическое миропонимание и отвечают интересам той или иной идеологии. И неважно, что наряду с истинными историческими событиями в массовое сознание могут проникать не совсем «истинные» факты. Фактически, история может стать идеальным способом для манипуляции массовым сознанием и выступать как часть идеологии. И Интерпретация тех или иных фактов зависит во многом от идеологии, которая господствует в данное время.

Возьмем для примера, историю нашего государства в XX веке. Смена идеологических парадигм приводило к изменению в трактовке исторических событий. Исторические факты зачастую подгонялись под конкретную политическую ситуацию и идеологию. И исторические события могли рассматриваться как со знаком «плюс», так и со знаком «минус» в зависимости от условий трактовки этих фактов, в том числе времени и потребности в них. И зачастую, исторический факт мог превращаться в профанацию и исторических событий. Власть психологически улавливала способ и метод трактовки тех или иных исторических событий. Для конкретного примера,

© Д. Шабалин

можно назвать выпуск Краткого курса «Истории Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков)», где неоднозначно трактовались реальные исторические события, если их рассматривать с позиции сегодняшнего дня. В тоже время, в период Великой Отечественной войны, государственная власть уловила, что обращение к истории дореволюционного периода положительно скажется на мироощущении общества.

Правильный выбор, интерпретация исторических фактов укрепляет государственную власть и идеологию, которая господствует в данный момент. Особенно это важно, если исторические факты дают обоснование легитимности той же власти за счет корректировки образности и символичности воздействия на массовое сознание. Фактически власть наделяет себя правом использования исторические факты по своему усмотрению.

Для понимания такого явления приведем всего лишь два примера. После утверждения марксистско-ленинской идеологии, исторические события в России до 1917 года были подвергнуты классовой корректировке. Исторические события, которые не могли вписаться в эту схему, были отброшены или забыты на долгое время.

После 1991 года пришло время возвращения «забытых», извращенных исторических фактов, идейных представлений. Культурное многообразие вернулось в область интереса общества, однако последнее привело к тому, что в обществе созрело и непонимание к событиям советского периода нашей истории, особенно это касается поколения, которое родилось уже в России.

И зачастую, исторические факты могут превращаться в мифотворчество, при их анализе реального существования. Мифотворчеством, к сожалению, могут заниматься и представители научного сообщества, цель которых обоснование своеобразного «политического» заказа, нацеленного на искажение реальных фактов. Недаром, в некоторых странах, существуют целые институты, цель которых искажения реальных исторических событий. Особенно это касается истории Великой Отечественной войны, когда исторические события трактуются в зависимости от политической необходимости. А это в конечном результате приводит к изменению ментальности в обществе. Так мифотворчество становится инструментом власти при объяснении исторических событий, даёт возможность подходить к прошлому без критического анализа.

В то же время, история воспринимается не только как объективная реальность, но и как система образов и символов и ритуалов, которые влияют на осознание и восприятие исторических событий. История начинает восприниматься как смена ритуалов, действие которых может быть разным, но их объединяет что-то общее и основательное, которое прису-

ще данному обществу и государству. Это даёт возможность создать для истории систему культурных ориентиров, причём новая символика может привести социум к позитивному восприятию исторических фактов , где ритуал становится связующим звеном между человеком, обществом и государством.

Валентина Швайдак

ФИЛОСОФИЯ САМОДЕРЖАВИЯ

Во времена монархического правления человек видел в этой системе власти напоминание о превосходстве Бога и о власти человека над сотворенным миром. Монархия была частью большого целого, идеей, которая соответствовала иерархической природе сотворенного мира. Современному обывателю сейчас сложно воспринять такой образ мышления, хотя с раннего детства мы естественно воспринимаем слова, которыми начинаются сказки: «В некотором царстве, в некотором государстве жил -был добрый царь»…

Когда мы говорим об образе правителя, представляющего Бога на земле, надо четко определить понятия, иначе нам грозит опасность принять за истину либо хилиастическую точку зрения – провозглашение рая на земле, либо создание «цезарепапистской автократии», которая правит и Церковью, и государством.

Отношение царя и подданных в православном самодержавии есть отношения отца и семьи. Будучи поставленным главой семьи через таинство венчания, он предстает перед Богом во всей ответственности за благоденствие и правильное поведение своих «детей»; он не отрицает их свободной воли, но воспитывает их, применяя весь свой авторитет.

Концепцию идеального христианского государства частично сформулировали епископ Евсевий в четвертом веке, Император Юстиниан в шестом веке и Патриарх Фотий в одиннадцатом веке. По их общему мнению, задача государста – обеспечить справедливость, мир и порядок в обществе, что даст гражданину большие возможности для спасения души. Кроме того, задача государства состоит еще и в защите земного института Церкви как сосуда христианской веры. Для многих императоров защита истинного христианства и распространение устойчивого идеала христианского государства было делом первостепенной важности.

© В. Швайдак

Поскольку мы сейчас живем в обществе, имеющем тысячелетнюю христианскую историю, но в то же время, которое низводит христианство до положения одного из философских направлений, нам сложно постичь ту объективную силу и ревностное желание, что лежали в основе построения христианского государства в прежние времена.

Императора помазывают на царство как самодержавного правителя, а не как часть представительного органа власти. Его должность исключает всякое разделение властей, поскольку она исключает и всякое разделение ответственности. В том, что византийцы искали в отношениях между Церковью и государством, была целостная симфония. В то время как император имел власть и право защищать чистоту веры, выступая на Церковных Соборах, равно как и управлять государством, у него не было решающего голоса в делах Церкви и вероучения, что было привилегией епископов. В то же время, моральной обязанностью церковных иерархов было противостоять государственной политике, если она велась против христианских принципов, но право решающего голоса принадлежало все-таки императору. История дает нам такие примеры, когда императоры созывали Церковные Соборы и когда епископы требовали прекращения несправедливой политики.

Идеал христианского общества сливался с концепцией Императора Константина о Византийской империи как о Втором Риме. При падении Константинополя в 1453 году Россия подхватила знамя Православной Империи как наследница, названная Третьим Римом.

События российской истории происходят почти всегда вопреки объективным закономерностям. Чудо сопровождает Россию сквозь века. В конце X века вошли в купель святого крещения племена полян, древлян, кривичей, вятичей, радимичей и иных славян. Вышел из купели — русский народ, в течение шести веков (с X по XVI) вдумчиво и сосредоточенно размышлявший о месте Святой Руси в мироздании, пока, наконец, в царствование Иоанна IV не утвердился в своем национально-религиозном мировоззрении. И все это — вопреки обстоятельствам, условиям, возможностям, выгоде, расчету.

Чтобы понять, какой благодатный переворот произвело в наших предках приобщение к Православию, стоит кратко описать их дохристианские обычаи. Древние славяне рассматривали мир как арену борьбы между добрым Белбогом и злым Чернобогом. И тот, и другой требовали соответствующих жертв. Мнимая самостоятельность злого начала служила оправданием его неизбежности, рождая культовые формы славянского сатанизма, обретшие позднее свое законченное воплощение в почитании Перуна — верховного божества языческого пантеона дохристианской Руси.

Справедливости ради надо сказать, что современные историки отмечали и привлекательные черты славян, говоря, что они не знали ни хитрости, ни обмана, хранили древнее простодушие и простоту нравов. С пленными, оставшимися в живых, наши предки обходились дружелюбно, назначая лишь определенный срок их рабства, по истечении которого пленник мог, по выбору, либо покинуть своих бывших хозяев, либо остаться с ними жить на равных правах, как вольный человек.

Свято соблюдаемый обычай гостеприимства делал славянские земли безопасными для путешественников, и хозяин головой отвечал обществу за безопасность гостя-чужеземца. Купцы тем охотнее посещали славян, что между последними не было ни воров, ни разбойников, хотя выгодной торговли в славянских землях ждать не приходилось — суровые воины не знали роскоши и не ценили золота.

Проникая постепенно в душу и быт русского общества, христианство с его учением о любви и милосердии производило глубокую нравственную перемену, которая, прежде всего, сказалась в лучших представителях княжеского рода. Сам Владимир, бывший в молодости развратным и жестоким, совершенно переродился после крещения. Его сыновья – мученики Борис и Глеб стали первыми канонизированными святыми национальной русской церкви и остались в памяти народа примером и символом христианского смирения и братолюбия. Занявший киевский престол после победы над Святополком Ярослав мудрый был ревностным строителем церквей и насадителем христианского просвещения. Внук Ярослава Мудрого, Владимир Мономах является воплощением идеалом христианского князя киевской эпохи. Его усилия были постоянно направлены к тому, чтобы защитить землю Русскую от нападения внешних врагов (половцев), установить мир и согласие между князьями и защитить слабых от притеснения их сильными.

Кроме того, принятие Русью христианства из Византии существенным образом сказалось в области политической, т.к. вместе с христианством стала проникать на Русь струя новых политических понятий и отношений. На киевского князя пришлое духовенство переносило византийское понятие о государе, поставленном от Бога не только для внешней защиты страны, но и для установления и поддержания внутреннего общественного порядка.

Князь, по учению духовенства, есть «Божий слуга», который должен заботиться о правосудии – «защищать обидимых, судить суд праведен и нелицемерен, унимать люди своя от лихого обычая».

Тесный союз светской и церковной власти сделался традицией русской истории. Если в Католической Церкви в средние века власть Папы

римского ставилась выше светской власти даже в мирских делах; в протестанских странах, наоборот, духовенство превращалось в служащих государства, то в России до эпохи Петра 1 нормальным порядком отношений между духовной и светской властью считался союз и сотрудничество – своеобразная симфония этих двух властей, при сохранении каждой из них самостоятельности в своей области.

Когда русская земля разделилась на несколько княжеств и началась полоса княжеских междоусобиц, на долю высшего духовенства выпала роль посредников и примирителей между князьями. Вмешиваясь в государственно-политические дела в чрезвычайных случаях, обыкновенно, по просьбе князя или населения – русская церковная иерархия весьма умеренно пользовалась своим влиянием, употребляя его преимущественно для поддержания мира.

Церковь вносила в древнерусское общество совершенно новое понятие семьи – как пожизненного союза мужа и жены, освященного и скрепленного церковным венчанием и восставала против прежних обычаев – многоженства и беспорядочных брачных отношений. Восставала церковь и против других пережитков языческого быта, в частности кровной мести, которую надлежало заменить княжеским судом, против грубых и жестоких форм рабства.

В своих поучениях и проповедях духовенство убеждало господ помнить, что рабы такие же люди как они сами. Церковные поучения запрещали господам убивать или истязать рабов, морить их голодом или непосильной работой, хотя такого рода действия не были преступлением перед светским законом. Так среди многих рабовладельцев возникал благочестивый обычай перед смертью, по духовным завещаниям, отпускать своих рабов на волю или завещать их церкви.

Таким образом, Церковь глубоко проникала в юридический и нравственный склад общества. Церковь давала светскому обществу пример нового, более совершенного и гуманного устройства, в котором могли найти себе защиту все неимущие и беззащитные. Влияние церкви охватывало все стороны общественного устройства и подчиняло себе одинаково как политическую деятельность князей, так и частную жизнь семьи.

В 2013 г. мы будем отмечать 400-летие избрания на царство первого царя династии Романовых Михаила Федоровича. И без понимания философии русского самодержавия, сложно понять высоту 300-летнего служения Романовых России и сам исторический вектор государственного развития нашей страны от принятия христианства до сегодняшних дней.

Самодержавная власть не только создала особенность нашего государства, но сама ментальность российского народа создала эту уникальную в мире форму монархического правления.

Татьяна Шибаева[1]

СООТНОШЕНИЕ ПОЛИТИКИ И МОРАЛИ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ Н.МАКИАВЕЛЛИ

Политика и мораль – вот категории, которые являются самые первыми регуляторами жизни в обществе, кроме того, они же – наиболее изменчивы и подвижны, а потому, для каждой эпохи соответствует свое представление об этих данностях. Проблема соотношения политики и морали – поистине извечная проблема человечества. Исторически было сформировано несколько видов взаимодействия политики и морали. Так в эпоху Средневековья характерно полное подчинение политики догматам морали и религии, а вот при диктаторском режиме наблюдается полная противоположность: мораль нужна только тогда, когда выгодна диктатору. Но существует и некий идеальный или разумный тип взаимодействия морали и политики, который в большей мере характерен демократическим, правовым обществам, где сохраняется некий аутентичный динамизм политики и морали.

Интересной и реалистической является концепция Никколо Макиавелли, изложенная в его труде «Государь», где он описывает способы формирования твердой государственной власти. Мыслитель рассматривает такие понятия как «жестокость» и «милосердие», «бережливость» и «расточительство», «любовь» и «ненависть», «добро» и «зло»… По его мнению, идеальный государь должен уметь применять как одни качества, так и другие, гармонично сочетая в себе умения льва и лисы. А еще люди верят тому, что видят и поэтому государь должен уметь казаться не таким, каков он есть на самом деле, в нужный момент времени показывать те или иные качества. Так, например, если правитель будет щедрым, то очень скоро разориться и чтобы содержать страну и войско должен будет поднять налоги, что может вызвать недовольство народа.

По мнению Макиавелли, народ будет недоволен правителем в нескольких случаях: во-первых, если государь будет посягать на имущество граждан (на его взгляд, это самое опасное посягательство); во-вторых, ни в

[1] Научный консультант д.филос н., проф. А.Г.Некита

© Т. Шибаева

коем случает нельзя обижать, уничтожать семьи. В отношении таких к а-честв как жесткость и милосердие Макиавелли приходит к в ыводу, что все государи предпочитают прослыть милосердными, но для удержан ия вла-сти необходимо проявлять жестокость. И таким образом, чтоб ы избежать беспорядков, правителю просто необходимо в отношении некоторых лиц проявить жестокость, агрессию, расправы, а для остальных это будет в ы-глядеть как акт милосердия.

В отношении добра и зла автор пишет о том, что правитель также должен найти «золотую середину». По мнению мыслителя, любое добро со временем забывается, поэтому его необходимо делать постепенно, п о-этапно, а вот чтобы зло быстрее забылось, его надо сделать разом и быс т-ро. Если только злом пытаться удержать власть и подчиненных, то в это ни к чему хорошему не приведет, так как народ будет бояться правителя и стремиться восстать против него, чтобы как можно скорее свергнуть. А вот если действовать только добром, то здесь возн икнет другая проблема: н а-род весьма не постоянен и не благороден, сейчас он может носить госуд а-ря на руках, а в другой момент (когда в этом не будет для него необход и-мости) отвернуться от правителя или даже свергнуть его.

Государь не всегда может исполнит ь то, что от него хотят, но ради достижения спокойствия и сохранения государства, он должен уметь п е-реходить со стороны добра на сторону зла и наоборот, только не вызывать ненависти. И еще одной особенностью государя должно быть умение пр а-вильно, красиво говорить и обещать, но при этом чтобы, не вызвать к себе не доверия и ненависти, не все обещания нужно выполнять. Таким обр а-зом, политика всегда должна учитывать моральное состояние общества, ведь если человек добрый, но живет в безнравственном обществе, то он ничего не добьется.

Литература.

1. Макиавелли, Н. Государь [Текст] / Н. Макиавелли. – М. : Эксмо, 2009. – 512 с.

Лариса Юсупова

ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В АНТИУТОПИИ ДЖ. ОРУЭЛЛА «1984»

Изучение феномена истории носит в антиутопии Оруэлла глубоко философский характер, выражающийся в размышлениях главного героя о своей роли в истории и месте памяти в истории человечества.

Для главного героя произведения «1984», Уинстона Смита, жизненноважной является разрешение следующей дилеммы – если фальсификация везде и всюду, то, в каком же мире они живут, можно ли хоть чему-то верить и можно ли вообще говорить о единой истории? Герою романа, осознающему подлинную историческую реальность и в тоже время веру в «золотой век» и отправленному за такое «мыслепреступление» за решетку, всячески внушают: прошлого нет, будущего не будет, настоящее – железная пята, сейчас и навсегда.

Непосредственно сутью борьбы Уинстона с государством Старшего Брата является его попытка заменить коллективный солипсизм Ангсоца индивидуальной версией реальности – собственной философией истории. Соединение памяти о прошедшем с фантазией о будущем, необъяснимо с помощью механистического принципа «стимул – реакция». Это отразилось в точном выражении в адресате первой заметке в сокрытом дневнике Смита: «будущему или прошлому». Данная формулировка отмечает не линейно-хронологическое, а экзистенциальное, текучее время, и суть его не в постоянстве и неизменности сегодняшнего порядка, а, напротив, в том, что нечто было один раз и потому будет вечно.

История в «1984» выступает как переход через современность, противопоставление ей, а настоящая оппозиция абсурду современности – не парламентарии, не политические провокаторы, а обычные люди, так называемые обыватели, так как лишь они не участвуют и не желают бороться за власть. В романе эта проблема переросла в коллективный образ безмолвного большинства населяющего Океанию, которое выступает против тоталитаризма самим фактом своего бытия. Проживая ничем не примечательную жизнь простого обывателя, они блаженны в своем неведении. История не является предметом их волнений. Они совершенно спокойно относятся к факту переписывания, кто-то зная о ней, кто-то даже и не догадываясь. Как должное они воспринимают изрекаемые властью факты, как то, что «дважды два пять». И вдруг «в тени молчаливого большинства» и

© Л. Юсупова

появляется одинокая фигура Уинстона Смита, для которого ежедневные воспоминания о прошлом являются самым светлым пятном в его жизни.

Пытаясь хоть как-то сохранить свои воспоминания и начать свой собственный исторический очерк, Уинстон заводит тетрадь, куда вписывает свои собственные воспоминания. «Он снова спросил себя, для кого пишет дневник. Для будущего, для прошлого […] для века, быть может, просто воображаемого. И ждет его не смерть, а уничтожение. Дневник превратят в пепел, а его – в пыль. Написанное им прочтет только полиция мыслей – чтобы стереть с лица земли и из памяти. Как обратишься к будущему, если следа твоего и даже безымянного слова на земле не сохранится?» [1, С. 12].

Дневник Смита представляет собой классический пример дневника бунтаря-одиночки, что подчеркивается противоборством между иллюзорным желаемым и настоящим. Однако, дневник играет еще одну немаловажную роль – наглядное доказательство существования индивидуального «Я», отличного от «человека массы». Кроме того, дневник помогает лучше раскрыть внутренний мир героя – раздвоенность сознания, выраженная в формировании собственного «Я», постепенном отделении его от массы – и, таким образом, лишь усиливает трагизм ситуации, свойственный антиутопии.

Начиная свой дневник, Смит уже озадачен – а действительно ли сейчас 1984 год? Можем ли мы быть хоть в чем-то уверены, если хронология – монополия власти? «С будущим как общаться? Это по самой сути невозможно. Либо завтра будет похоже на сегодня и тогда не станет его слушать, либо оно будет другим […]» [1, С. 4].

Помня великие события, вспоминая подробности какого-либо происшествия, нельзя быть точно уверенным, что они самом деле были и что все было именно так. Смит вспоминает, что до революции все было по другому. Например, взлетная полоса 1 раньше именовалась «Англией или Британией, а вот Лондон, – Уинстон помнил это более или менее твердо – всегда назывался Лондоном» [1, С. 14].

Одной из главных фальсификаций являются политические отношения Океании, Евразии и Остазии. Ежедневно подаются новые данные и почти невозможно проследить, кто с кем воюет – письменные источники по мере появления новых сведений уничтожаются. Партия придумывает новую правду, и эта ложь, поселяясь в истории, становится правдой для обывателя. Единственное место, где хранится информация, – это сознание Уинстона, но и оно находится в постоянной опасности и ему грозит быть распыленным. «Нельзя изменить прошлое, можно уничтожить его», – к такому выводу приходит Уинстон.

Постоянная рокировка в отношениях трех стран и предопределяет новую информацию. «[…] самое ужасное, что все это может оказаться правдой. Если партия может запустить руку в прошлое и сказать о том или ином событии, что его никогда не было, – это пострашнее, чем пытка или смерть» [1, С. 15].

Смита мучает вопрос: разве может незыблемое и вечное прошлое вдруг поменяться? Ведь истина должна сохраняться всегда одна и та же, независимая от нас и мнения власть имущих. Оказывается, поменять прошлое в головах простого народа можно, и тут Партия предоставляет новый способ – двоемыслие, «покорение действительности». Противореча всем законам логики, нужно одновременно совершенно и искренне верить в две противоположные концепции, чтобы в нужный момент, исключив вторую теорию, получить истину. Лабиринт двоемыслия выстроен таким образом, что необходимо «[…] отвергать мораль, провозглашая ее; полагать, что демократия невозможна и что партия – блюститель демократии; забыть то, что требуется забыть»[1, С. 15].

Постоянные взывания к памяти напоминают ловушку – человек должен преодолевать сознание, но в то же время не сознавать этого. И для определения и глубокого понимания слова «двоемыслие» необходимо прибегнуть к несознательному двоемыслию.

Приписывая себе несуществующие изобретения, Партия все же выходит за рамки. Так, одним из достижений Партии является, якобы, изобретение самолетов. Понимая всю абсурдность этого утверждения, Уинстон знает, что опровергающих доказательств никаких нет.

Фальсификацией истории занимается специальный орган – министерство правды, работником которого и является Уинстон. В его рабочем кабинете находится специальное отверстие – «гнездо памяти». Использовались они для избавления от ненужной бумаги. Ежедневно Уинстон и подобные ему клерки получали задания, написанные на новоязе, которые необходимо было изменять и уточнять. Впрочем, ни о какой фальсификации здесь не упоминалось. Говорилось, что существуют некоторые моменты, которые необходимо уточнить. Все события необходимо переписывать таким образом, чтобы получалось, что Старший Брат предсказал ход того или иного события. После изменения данных все поправки к нужному номеру газеты сверялись и перепечатывались заново. Старый экземпляр подлежал немедленному уничтожению.

Исправлению подлежали не только газеты, но и книги, фильмы, различные плакаты и даже фотографии. Ежеминутно прошлое подгонялось под настоящее. При необходимости точность предсказания Партии могла быть доказана документами. Ни одного документа, противоречащего су ж-

дениям Старшего брата, не существовало. И никак нельзя было потом доказать подделку. Выискивание и собирание всех экземпляров изданий, которые подлежали немедленному уничтожению или замене, занимались специальные люди. Журналы, книги перепечатывались по несколько раз.

Для Уинстона это и не было подлогом – одна немыслица заменялась другой. Ведь статистика в мире Старшего Брата была фантазией, которую придумывали на ходу. Например, для того, чтобы планы министерства изобилия казались перевыполненными, клерки преуменьшали исходную цифру, ведь никого на самом деле и не волновало, сколько пар обуви выпустят в Океании. Ежедневно в министерстве убирали фамилии ненужных людей – распыленных, следовательно, никогда и не существовавших.

Иногда попадались и такие фальсификации, которые требовали творческих способностей от переписца. Такая работа обычно доверялась нескольким людям, чтобы не приходилось открыто говорить о фальсификации. После чего выбиралась одна версия, которая и преподносилась как правда. Оруэлл приводит пример, как Смит, выполняя очередной заказ Партии, пишет историю Огилви, которого на самом деле никогда и не существовало.

Лишь однажды Смит держал в руках неопровержимое доказательство. Из тайного документа Голдштейна – врага Океании номер один – Уинстон узнает, что историческому движению давали импульс две цели – счастье и изобилие. Все это могло бы стать реальность, но тут вступила в дело Партия, изменившая течение истории. Прогресс, должный стать источником благополучия простых граждан, обернулся кошмаром.

«Кто управляет прошлым, тот управляет будущим: кто управляет настоящим, тот управляет прошлым», – таков лозунг государства Старшего Брата.

Таким образом, в произведении Оруэлла особенно остро стоит проблема фальсификации. Являясь обычным делом, переписывание истории необходимо Партии для поддержания статуса Старшего Брата. В «1984» прошлое предопределяется будущим и подгоняется под настоящее. Любая ложь может оказаться правдой, поэтому быть уверенными ни в чем нельзя. Исторический процесс представляется как спираль, каждый виток которой неизбежен и необратим, что обусловлено логикой социального развития общества.

Литература.

1. Оруэлл, Д. 1984: роман. Скотный двор: сказка-аллегория [Текст] / Джордж Оруэлл. – М., 2009. – 363 с.

Олег Яровиков

КУЛЬТУРНАЯ ТРАВМА КАК ИНСТРУМЕНТ РАЗВИТИЯ ИДЕИ ПАТРИОТИЗМА В ПОЛЬШЕ

История польско-росийских отношений представляет собой резкие колебания общественных и политических настроений. Борьба за независимость, взаимные обвинения и претензии нередко сменялись беззаветной дружбой. Сегодня можно слышать о том, что католическая Польша никогда не была близка православной России, поскольку в извечной дихотомии «Восток-Запад» наша страна так и не смогла определиться со своей национальной идентичностью. В то время как Польша активно культивирует социальные черты западного менталитета. При этом, наш сосед всячески обесценивает общую историю, выводя на первый план негативнее события, раскрывая все новые факты исторической несправедливости со стороны СССР и России, и героизируя собственные достижения. Такая настойчивая пропаганда не может объясняться простым стремлением объективировать прошлое. Скорее, она отражает особый механизм формирования патриотической идеи, для которой Россия становится внешним фактором национальной самоидентификации.

Идея патриотизма является одной из основополагающих в жизни любого государства, поскольку она отражает политический принцип единства отдельной личности, общества и государства. Объяснение подобной трактовки следует искать в конструктивизме, представители которого (Б. Андерсен, Э. Галлнер, В.А. Тишков и др.) утверждают, что существующие на основе историко-культурных различий общности представляют собою социальные конструкции, возникающие в результате целенаправленных усилий со стороны людей и создаваемых ими институтов, особенно со стороны государства [1].

Для того чтобы в обществе сформировалась определенная система ценностей и взглядов, происходит тщательный отбор значимого культурного содержания, отражающего интересы политических сил и его распространение через каналы средств массовой информации. Слабой стороной конструктивизма является то, что смена политических сил влияет на трансформацию общественного сознания, социальных норм и ценностей, многие из которых зачастую составляют духовный и моральный облик народа (этим, например, можно объяснить лояльность многих пожилых поляков к России в отличие от их молодых соотечественников).

© О. Яровиков

В этом случае, одним из способов формирования патриотической идеи является культурная травма (J. Alexander, P. Sztompka, R. Eyerman, B. Wittrock и др.). Этот феномен можно описать как негативный исторический факт, регулирующий направленность и динамику коллективной памяти, а также общественных процессов. Интересно заметить, что сами события не создают культурной травмы, она – результат деятельности носителей определенной идеи, отражающей направленность социокультурного процесса. Т.е. мы можем сказать, что травма создается посредством закрепления в массовом сознании травмирующих исторических событий. Не случайно, J. Alexander сравнивал структуру травмы с коммуникативным актом, в котором присутствуют: оратор (носитель идеи), аудитория (народ), ситуация (историческая, культурная, институциональная среда, в котором происходит переживание травмы) [2, С. 92–94].

В основном, травмирующая ситуация разыгрывается между обидчиком (страна-агрессор, эксплуататор и т.п.) и жертвой (страна, пытающаяся преодолеть негативные последствия влияния на свою культуру и жизнь в целом). При этом аудитории не дадут возможность преодолеть эту травму до тех пор, пока ее не вытеснит более эффективный и значимый идентификационный маркер. Таким образом, в процессе формирования национальной идентичности культурная травма становится уникальным инструментом поддержания в обществе патриотических настроений и взглядов с одной стороны, и коллективной ответственности за исторические ошибки прошлого с другой.

На конкретном примере польско-российских отношений становится очевидным историческое значение России в формировании идеи польского патриотизма. Прежде всего, следует подчеркнуть, что Польша – классический пример национального государства в составе Европы, чья идеология строится на принципе «одно государство – одна нация». И поэтому любое разделение или стороннее вмешательство переживается ее народом крайне болезненно. Но изжить чувство обиды полякам не позволяет настойчивая реконструкция мрачного прошлого.

Исследователи отмечают, что уже в эпоху раннего средневековья (XI в.) польский патриотизм носил военно-оборонительный характер, выражая понятие рыцарского этоса и христианские ценности [3, С. 42].

Безусловно одним из самых значимых для формирования польской национальной идентичности был период Первой Республики (с 1569 г.). Именно с ней у поляков связан образ духовной отчизны и расцвета польской государственности. Шляхетская традиция рассматривала народ как политическую категорию и, тем самым, идентифицировала его с государством. В этой связи, А. Валицкий утверждал, что важными элементами

шляхетской демократии были: забота об общем благе, верность своему правителю, уважение гражданских прав и свобод [6, С. 11].

Уже с начала XVII века между Польшей и Россией возникают военные конфликты, иногда усугубляемые религиозными разногласиями. Но первый и последующие разделы Польши между Россией, Пруссией и Австрией в 1772 – 1795 гг. решительным образом повлияли на всю последующую историю отношений между нашими странами. Прежде всего, из массового сознания поляков практически исчезает понятие «государственность». Поэтому основными идентификационными факторами «польскости» стали: язык, культура и религия.

Расцвет идеологии национального государства в Европе XVIII–XIX века Польша встретила глубоким кризисом. Заметно усложнилось это положение после Варшавского восстания 1830–1831 годов. Будучи частью Российской империи, лишившись всякой государственности страна обращается к романтизму, в русле которого появляются два альтернативных пути развития польского патриотизма: воспитание патриота, героя, идеалиста, через обращение к традиции или воспитание работника, реалиста, который был ориентирован на прагматизм и руководствовался реальными интересами [4, С. 41].

Одними из важнейших ориентиров для воспитания патриота-идеалиста являлся мессианизм, который провозглашал особую роль политического и духовного возрождения Польши в процессе освобождения всех угнетенных народов от иноземного рабства. Романтический героизм требовал прямолинейности в защите национальных идеалов без учета возможных последствий [4, С. 375–376].

Другая тенденция была связана с общественным движением позитивистов (вторая половина XIX века). Его представители (А. Швентоховский, Б. Прус, М. Конопиньска и др.) предлагали весьма разумную модель борьбы за независимость. Она включала: долгую и упорную работу на благо родины; утверждение практических основ патриотизма; народное образование; сохранение национального языка; участие поляков в развитии национальной и мировой науки, образования, культуры [4, С. 54].

Объединяло мессианистов и позитивистов неприятие насаждаемой политики русификации и ностальгия по утраченной республике.

Со временем идеалы борьбы за свободу и независимость начинают все больше влиять на национальное самосознание поляков, все отчетливее проявляется образ России как главного врага. В начале XX века новые силы обретает польское освободительное движение в лице Ю. Пилсудского и Р. Дмовского, которые ратовали за возрождение Польши на авторитарных началах (подчинение этнокультурных и религиозных идей полити-

ческим интересам). В 1918 г. страна наконец получает независимость, но в 1939 г. польский патриотизм принимает еще большую антироссийскую и революционную направленность, вследствие нового раздела территории между СССР и Германией («Пакт Молотова — Риббентропа»).

В послевоенный период Польша переживает целый ряд травмирующих событий: навязывание сталинского режима Б. Берута (1945 г.), подавление рабочих выступлений в Лодзи и Познани (1956 и 1970 гг.), введение военного положения и подавление «Солидарности» (1981 г.) [5].

Очевидно, что появление культурной травмы в коллективном сознании поляков закономерно, тем не менее, в век конструктивизма история проявляет свой многоликий характер. Например, сегодня участие Советских войск в Варшавском восстании 1944 г. оценивается крайне негативно, хотя в ранних источниках есть обратное мнение (J. Kirchmayer, L.M. Bartelski, Z. Zauski). Много спорят и по поводу расстрела польских офицеров под Катынью[1].

Следует признать, что в наше время у Польши нет условий, которые бы вызывали естественное чувство патриотизма в обществе, как нет и травмирующих фактов. После падения социализма в 1989 г. страна обратилась к возрождению своих европейских традиций. Но оказалось, что экономическая и политическая стабильность противоречат жертвенной судьбе польского государства. Поэтому активно стала внедряться модель управляемой саморефлексии. С помощью кинопродукции, литературы, СМИ, гражданам предлагается принять историю национальных бедствий, страданий и борьбы, в которых Россия выступает полярным символом национальной идентичности поляков. Таким образом, появилась возможность зафиксировать ключевые прецеденты в польской истории и формировать необходимые социальные установки. Главная проблема заключается в том, пропаганда делает современную Россию наследницей того врага, с которым постоянно боролся польский народ. Но потеря такого образа – просто немыслима для его патриотизма, поэтому объективное осмысление прошлого начнется только с возникновением таких культурно-исторических реалий, которые смогут вновь пробудить в людях искреннее стремление защищать общенациональные интересы.

Литература.

1. Бунаков, М.Ю. Национализм и национальная идентичность в условиях глобализации: проблемы концептуализации [Электронный ресурс] /М.Ю.Бунаков, В.Н.Лукин // Credo. – 2006. – №2. – Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/553/31/.

2. Alexander, C.J. The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology [Text] / C.J.Alexander. – Oxford : University Press. 2003.

[1] См. документальный фильм «Катынская подлость» (реж. Ю. Мухин, 2010 г.).

3. Chałas, K Wychowanie ku wartościom narodowo -patriotycznym: elementy teorii i praktyki. T. 2. [Text] / K.Chałas, S.Kowalczyk. –Lublin Kielce : Jedność, 2006.
4. Patriotyzm a wychowanie [Text] /Pod red. Kryńskiej E, Dąbrowskiej J, itd. – Białystok : Trans Humana, 2009.
5. Polska a «praska wiosna» [Электронный ресурс]. – Warszawa, 1998. – Режим доступа: http://www.apn.ru/publications/article21737.htm .
6. Polski obyczaj patriotyczny od XVIII do przełomu XX/XXI w. : ciągłość i zmiana [Text] /Pod red nauk. Andrzeja Stawarza i Wiesława Jana Wysockiego ; Muzeum Niepodległości w Warszawie, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. – Warszawa : MN : UKSW , 2007.

Евгения Яткина

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: БОЛИНГБРОК О ПО ДЛИННОЙ ПОЛЬЗЕ И ПРЕИМУЩЕСТВЕ ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ

Болингброк Генри Сент-Джон – английский политический деятель и мыслитель эпохи Просвещения, автор ряда трудов по философии, истории, политике. Основная работа «Письма об изучении и пользе истории », которая посвящена философии истории и впервые опубликована только в 1752 году, несмотря на то, что была написана 1735 году. По Болингброку ист ория должна решать задачи общефилософские, затрагивающие в каждый период актуальные вопросы, интересы человечества. Изучени е истории должно преследовать воспитательную направленность, то есть делать нас более мудрыми, полезными гражданами, равно как и лучшими людьми, а если этого не происходит, то занятие историей бесполезно. Мы должны всегда помнить, что история есть философи я, наставляющая нас, как вести себя в личной и общественной жизни. Таким образом, история по Боли нгброку есть суть философии, которая наставляет людей и устремляет о тдельного человека по всей жизни.

В любом случае, пройти в изучении философии истории мимо личности Болингброка не представляется возможным, и именно установле нная им проблематика будет изложена в данной работе.

О подлинной пользе и преимуществах изучения истории, говорит то, что любовь к истории является неотделимой от человеческой природы. Это исходит из того, что любовь к истории неотделима и от любви к сам ому себе. Именно эта первопричина вовлекает нас вперед и назад, в буд ущее, в прошлое. Что здесь подразумевается под словом «любовь»? Это особый способ познания, это особая разновидность чел овеческого любопытства, это любовь к знаниям, где любовь выступает синонимом жажды.

© Е. Яткина

Еще более упрощая – это тяга к информации особого рода, непреодолимая, поскольку она заложена в самой человеческой натуре.

Таким образом, тяга к изучению истории кажется неотделимой от человеческой природы, потому что она неотделима от тяги к изучению самого себя. Если любовь брать именно как своеобразную тягу к информации, жажду получения этой информации – то, конечно, это любовь к истории и любовь к себе.

Чтобы выживать, человек должен изучать окружающий мир. Чтобы адекватно сосуществовать с окружающим миром, он должен изучать себя. Более того, мир ему дан только через призму собственного существования, и в первую очередь человек сталкивается с самим собой. И что бы ни говорили ученые об изучении объективной реальности, человек будет всегда сталкиваться с субъективностью, поскольку изучает именно он, а не абстрактное обезличенное нечто. Вся человеческая истории – это сумма жизней отдельных людей, и ты – тоже частица, нить этого грандиозного полотна. Ты – смертен, но то, что ты оставишь после себя в этой жизни – останется, и те, кто придут после тебя, смогут через твою историю еще на шаг продвинуться к познанию себя. Недаром Ахилл искал бессмертия исторического, бессмертия в подвиге, который запомнится на века. Совершишь нечто выдающееся – значит то, что тебя будут помнить очень долго, о тебе сложат легенды, напишут повести и прочее. И когда человек читает исторические трактаты и рукописи, чувствует себя сопричастным истории, он – часть истории. Таким образом, историческое познание – это предпосылка и основание человеческого познания.

Изучение истории – это занятие, одно из тех, которое является наиболее подходящим, чтобы воспитывать в человеке личную и общественную добродетель. «История – это философия, которая учит нас с помощью примеров» [1, С. 11], то есть человеку достаточно направить свой взгляд на окружающий его мир, чтобы увидеть ежедневное влияние силы примера, достаточно обратить свой взор вовнутрь, чтобы сразу понять, почему пример обладает такой силой. Так же Болингброг считает, что весь мир это – это школа примера, а история и опыт – это некие наставники, воспитатели в этой школе. Можно сказать, что история совершенно необходима, чтобы выступить в роли подготовки человека к постижению опыта и сопровождать его, пока мы приобретаем опыт, то есть в течение всей жизни.

Изначально история рассматривается как часть субъективной, человеческой стороной истории, в результате чего все сводилось к личным качествам исторических личностей и связям между ними, личным побуждениям и поступкам правителей и их ближайшего окружения. Болингброк выделяет не только эту сторону вещей, он начинает различать и другую,

объективную, то есть отвлеченную от субъекта цепь причин и следствий, возникающих перед нами в своей объективной обусловленности и связи. Это и дает ему основания для различения «примеров людей» и «примеров событий», которые, по-видимому, могут изучаться не только вместе, но и порознь.

Изучение истории дает несколько преимуществ, то есть опыт позволяет нам достичь совершенного осуществления жизненных ролей, то все же он не может начать обучать человека ролям до того, как мы вышли на подмостки жизни. Если предварительно обратиться к истории, то человек разучив роли до своего выхода, и тогда, в какой-то мере он будет подготовлен, и таким образом люди учат собственные роли быстрее и лучше. Можно сказать, что история готовит нас к жизненной практике и дает нам ориентиры в ней, и множество примеров из человеческой истории говорят об этом, то есть они являются интересными, и наставляющими в первую очередь для самого человека. История так же помогает избавиться от национальных пристрастий и предрассудков, это такой взгляд со стороны на любую ситуацию, который способен произвести неизгладимое впечатление, и его можно назвать учебой на чужих ошибках. Болингброк приводит несколько примеров, вот один из них, который характеризует это полезное влияние: «Самоеды очень удивлялись тому, что царь Московии не живет среди них, а готтентот, вернувшийся из Европы, едва оказавшись дома, разделся догола, надел свои браслеты из кишок и требухи и поспешил погрузиться в грязь и вонь» [1, С. 16]. Эта приобретенная привычка изучать различные народы мира, которые раскатывает перед нами история, наблюдать их возвышение и падение, знакомиться с ними в их дикарском или культурном состоянии, с тем, чем все они похожи или не похожи друг на друга и каждый из них может быть, похожем на нас. Обучение истории чрезвычайно способствует пробуждению в нас чувство особенной привязанности к своему отечеству.

История демонстрирует нам причины явлений, и их прямые последствия, она же помогает нам предвидеть будущие события. Философское осмысление истории предполагает исследование реальной истории как процедуры душевной деятельности людей в сфере политики, этики, права, сопряженное с рациональной критикой исторической традиции. Болингброк так же отмечает, что «история с умыслом и систематически фальсифицировалась во все времена и что пристрастие и предубеждение – причины как произвольных, так и непроизвольных ошибок даже в лучших из историй» [1, С. 308]. Тем не менее, он утверждает, это «не может и не должно служить основой для беспредельного скепсиса в отношении достоверности всей истории» [1, С. 308]. Довольно верным эмпирически и сходным

положением для истории нового времени автор считает массу историй, исторических хроник и мемуаров. Равным образом существенная мысль состоит в принципиальном непостоянстве историко-научных интересов людей, то есть их изменчивости, которые были вызваны непостоянностью событий. Желание обладать знаниями о том, что случилось в прошлом, подчинено только нашему желанию сопоставить это с тем, что произошло в наше время. При этом согласно мнению Болингброка, «объективно обусловленное сцепление» [1, С. 309] этой последовательности приводит к тому, что история изображает причины в тех случаях, когда современный опыт видит одни только следствия.

Таким образом, история раздвигает пространство, писал Болингброк, и удлиняет время наших наблюдений. События, свидетелями которых мы сами становимся, предстают перед нами нередко необыкновенными, внезапными, единичными и изолированными, они возникают таковыми очень часто, именуются поэтому «событием» и кажутся результатами случайности.

По мнению Болингброка, важной причиной, побуждавшей людей во все времена обращаться к истории, был интерес и любовь человека к самому себе, к своей вечно неизменной природе. Бытовавшие практики и исторического письма представлялись автору сочинения далекими от совершенства. Определенным взглядам на задачи и содержание труда историка, таким, как накопление массы разрозненных фактов, иногда – некритическое отношение к ним, следовало противопоставить философский рационалистический подход.

Индивидуальный опыт отдельного человека мог выстраиваться только с опорой на опыт предшественников. История, таким образом, понималась как философия, основанная на примерах. Помимо этого, знание о прошлом позволяло нации увидеть свое место на мировой сцене и воздать по заслугам деятелям предшествующих времен.

В изучении истории, согласно Болингброку, важную роль играло установление истинности свидетельства прошлого – и достоверности факта, и подлинности философской истины, извлеченной из примеров. Для достижения первой требовалась скрупулезная критика источников. С этих позиций ставилась под сомнение достоверность библейских текстов и античной историографии. Согласно автору, имело смысл исследовать современную историю, начиная с Возрождения, поскольку в этом случае предоставлялась возможность работать с источниками.

Но рационалистическая историография стремилась не только к истине отдельного факта. На основе анализа источников историку-философу следовало изучать «примеры людей» и «примеры событий», рассматри-

вать событийные ряды, искать причины, связь внешне разрозненных фактов.

Знание «общих правил», по мысли Болингброка, было возможно благодаря общности и постоянству человеческой природы и давало урок истории. Стало быть, исследователь двигался индуктивно, от отдельных фактов до «уроков» целых периодов прошлого. Всё должно было улучшить изучение истории в соответствии подлинным ее назначением, то есть с самопознанием человека.

Итак, опыт освещает настоящее, а настоящее позволяет человеку предугадывать будущее, так история имеет дело с прошлым, а зная о том, что было, можно лучше судить о том, что есть. Следовательно, изучение истории подготовит нас для действия и наблюдения. «История – древний автор, опыт – современный язык» [1, С. 28]. История вырабатывает вкус человека, далее он переводит его в смысл и значение, а затем впитывает в себя ее дух и суть.

Литература.

1. Болингброк, Г. С.-Дж. Письма об изучении и пользе истории [Текст] / Г. С.-Дж.Болингброк. – М.: Наука, 1978. – 359 с.
2. Лабутина, Т. Л. Культура и власть в эпоху Просвещения [Текст] / Т. Л.Лабутина. – М. : Наука 2005. – 457 с.
3. Общественная мысль в контексте истории культуры сборник в честь Альфреда Энгельбертовича Штекли [Текст]. – М. : Наука 2004. – 419 с.

НАШИ АВТОРЫ

1. Азарова Любовь Ивановна – аспирантка кафедры издательского дела и библиотековедения Белгородского государственного института искусств и культуры, г. Белгород.

2. Аккузина Мария Андреевна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

3. Александрова Алена Борисовна – магистрантка Белгородского государственного института искусств и культуры, г. Белгород.

4. Архипова Анастасия Эдуардовна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

5. Афанасьевский Вадим Леонидович – к.филос.н., доцент кафедры философии Самарской государственной областная академии, г. Самара.

6. Афонин Михаил Валериевич – соискатель кафедры философии Славянского государственного педагогического университета, г. Славянск (Украина).

7. Базикян Станислава Александровна – старший преподаватель кафедры теории, истории и философии культуры философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

8. Баранникова Наталья Борисовна – к.п.н., старший научный сотрудник Института теории и истории педагогики Российской академии образования, г. Москва.

9. Безрогов Виталий Григорьевич – д.п.н., чл.-корр. Российской академии образования, главный научный сотрудник Института теории и истории педагогики РАО, г. Москва.

10. Белякова Наталия Юрьевна – к.и.н., доцент кафедры всемирной истории Санкт-Петербургского национального исследовательского института информационных технологий, механики и оптики, г.Санкт-Петербург.

11. Бессонов Евгений Георгиевич – к.филос.н., начальник отдела воспитательной работы и молодежной политики Санкт-Петербургского государственного аграрного университета, доцент кафедры философии и культурологии, г. Пушкин.

12. Болотова Людмила Васильевна, г. Тверь.

13. Брызгалова Валерия Евгеньевна – студентка исторического факультета Уральского федерального университета им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург.

14. Буковцова Нелли Алексеевна – магистрант кафедры государственного и муниципального управления института государственного и муниципального управления НИИ БЕЛГУ, г.Белгород.

15. Бурбулис Геннадий Эдуардович – к.филос.н., проректор по инновационному развитию Международного университета в Москве (МУМ), заведующий кафедрой политософии и философских наук МУМ, основатель политософской школы «Достоиство», г. Москва.

16. Буровский Андрей Михайлович – д. филос.н., проф., ведущий специалист ФГУП "Геолэкспертиза", член Союза писателей, г.Санкт -Петербург.

17. Быкова Екатерина Васильевна – к.искусств., доцент кафедры культурологии и журналистики Вятского государственного университета, г. Киров.

18. Васильева Галина Михайловна – к.филол.н., доцент кафедры международных отношений Новосибирского государственного университета экономики и управления, г.Новосибирск.

19. Владимирова Лариса Федоровна – к.ф.-м.н., доцент, заместитель декана Высшей школы журналистики Международного университета в Москве, г. Москва.

20. Вязинина Ирина Владимировна – студентка факультета педагогического образования, искусств и технологий Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

21. Гаврилова Анастасия Александровна – аспирантка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

22. Гешева Елена Георгиевна – к.филос.н., доцент кафедры философии, политологии и социологии Московского энергетического института им. Г.С.Арефьевой, г. Москва.

23. Глатко Михаил Сергеевич – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского », г. Омск.

24. Григоренко Полина Ивановна – студентка философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск.

25. Григорьева Лариса Юрьевна – старший преподаватель кафедры рекламы и связей с общественностью Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, г. Владивосток.

26. Гукова Ангелина Валерьевна – студентка философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск.

27. Гурин Игорь Олегович – студент философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

28. Даренская Вера Николаевна – к.филос.н., доцент кафедры философии культуры и культурологии Восточно-украинского национального университета им. В.Даля, (г. Луганск, Украина).

29. Даренский Виталий Юрьевич – к.филос.н., доцент кафедры социологии Луганского государственного университета внутренних дел им. Э. Дидоренко. (г. Луганск, Украина).

30. Долганова Александра Александровна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

31. Донченко Анатолий Петрович – д.филос.н., декан философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

32. Егоров Андрей Михайлович – к.и.н., доцент кафедры государственно-правовых дисциплин Псковского юридического института ФСИН России, г. Псков.

33. Еремеева Кристина Владимировна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

34. Завершинская Наталья Александровна – к.филос.н., доцент кафедры гуманитарных наук Санкт-Петербургской государственной химико-фармацевтической академии, г. Санкт-Петербург.

35. Иванова Ника Алексеевна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

36. Иванов Андрей Геннадиевич – к.филос.н., доцент кафедры философии Липецкого государственного технического университета, г. Липецк.

37. Ивонина Ольга Ивановна – д.и.н., профессор кафедры всеобщей истории, историографии и источниковедения Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск.

38. Кадыков Александр Николаевич – к.и.н., преподаватель Академии Народного Хозяйства и Государственной Службы при Президенте РФ», преподаватель истории Центра Образования «Московская Экспериментальная Школа», г. Москва.

39. Калинина Галина Николаевна – к.филос.н., доцент кафедры философии и социальных наук Белгородского государственного института искусств и культуры, г. Белгород.

40. Клюкина Людмила Александровна – д.филос.н., профессор кафедры философии Петрозаводского государственного университета, г. Петрозаводск.

41. Коршаков Владимир Валерьевич – магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва.

42. Красильникова Мария Владимировна – к.филос.н., доцент, Центр исследований проблем Российского права "Эквеста" , г.Москва.

43. Кребель Ирина Алексеевна – к.филос.н., доцент кафедры философии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, г. Омск.

44. Кузьмин Александр Андреевич – д.филос.н., заведующий кафедрой теории, истории и философии культуры, директор ИГУМ Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

45. Куприянов Владимир Вячеславович – студент архитектурно-дизайнерского отделения Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

46. Ланской Григорий Николаевич – к.и.н., доцент Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва.

47. Ланцев Игорь Авенирович – д.ф.-м.н., профессор кафедры общей и экспериментальной физики Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

48. Левикова Светлана Игоревна – д.филос.н., профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, г. Москва.

49. Ложкина Анна Юрьевна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

50. Лукьянова Наталия Александровна – д.филос.н., заведующая кафедрой социологии психологии и права Национального исследовательского Томского политехнического университета, г. Томск.

51. Макаревич Галина Викторовна – главный библиограф Научной педагогической библиотеки им. К. Д. Ушинского, г. Москва.

52. Маленко Сергей Анатольевич – д.филос.н., профессор кафедры теории, истории и философии культуры философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

53. Маслова Светлана Валериевна – к.филос.н., доцент кафедры социологии. психологии и права Национального исследовательского Томского политехнического университета, г. Томск.

54. Матвеева Ольга Юрьевна – к.филос.н., доцент кафедры социологии психологии и права Национального исследовательского Томского политехнического университета, г. Томск.

55. Мёдова Анастасия Анатольевна – к.филос.н., доцент кафедры философии Сибирского государственного технологического университета, г.Красноярск.

56. Морозова Анна Сергеевна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

57. Мулляр Лилия Анатольевна – к.филос.н., доцент кафедры социальных и политических дисциплин ФБГОУ ВПО «Северо-Кавказский институт Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ», г. Пятигорск.

58. Муравьева Маргарита Денисовна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

59. Мухотина Нина Анатольевна – доцент кафедры дизайна ФГБОУ ВПО «Гжельский государственный художественно-промышленный институт», Московская область, пос. Электроизолятор.

60. Наговицына Марина Петровна – к.филол.н., зав. кафедрой народного художественного творчества и социально-культурной деятельности Киров-

ского филиала Пермского государственного института искусства и культ у-ры, г. Киров.

61. Некита Андрей Григорьевич – д.филос.н., профессор кафедры теории, истории и философии культуры философского факультета Новгоро дского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Но в-город.

62. Николаенко Алиса Артемовна – студентка философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

63. Окунева Светлана Леонидовна – научный сотрудник музея истории Санкт-Петербура, аспирантка кафедры философии и культурологии Санкт - Петербургского государственного аграрного университета, Санкт - Петербург.

64. Ольховикова Светлана Валерьевна – к.филос.н., доцент кафедры с о-циологии и социальных технологий управления Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Ека терин-бург.

65. Павлова Мария Андреевна – студентка философского факультета Но в-городского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

66. Полякова Галина Сергеевна – студентка философского факультета Г у-манитарного института Новгородс кого государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

67. Прокофьева Наталья Евгеньевна – к.и.н., доцент кафедры теории, и с-тории и философии культуры философского факультета Новгородского г о-сударственного университета имени Ярослава Муд рого, г. Великий Новго-род.

68. Рубан Юрий Иванович – к.и.н., кандидат богословия, сверхштатный доцент Минской Духовной академии и семинарии, г. Санкт -Петербург.

69. Семенова Александра Леонидовна – к.филол.н., доцент кафедры жу р-налистики филологического факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

70. Синеокая Юлия Вадимовна – д.филос.н., ведущий научный сотру дник сектора истории западной философии Института философии Росси йской Академии наук, г. Москва.

71. Смирнов Андрей Анатольевич – к.филос.н., доцент кафедры теории, истории и философии культуры Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

72. Смирнов Василий Андреевич – к.филос.н., доцент кафедры теории, истории и философии культуры философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

73. Соловей Ирина Викторовна – к.филос.н., доцент кафедра социологии коммуникаций Удмуртского государственного университета, г. Ижевск.

74. Сорокин Анатолий Иванович – к.филос.н., доцент, г. Великий Новгород.

75. Спорник Александр Павлович – к.филос.н., ассистент кафедры философии философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

76. Старшова Ирина Геннадьевна – к.и.н., директор филиала Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета в городе Пскове, г. Псков.

77. Терешкина Дарья Борисовна – к.филол.н., доцент кафедры русской и зарубежной литературы филологического факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

78. Тернова Татьяна Анатольевна – к.филол.н., доцент кафедры русской литературы XX-XXI вв. Воронежского государственного университета, г. Воронеж.

79. Трофимцева Светлана Юрьевна – к.филос.н., доцент кафедры БИС ГОУ ВПО «Самарский государственный университет», г. Самара.

80. Труфанова Олеся Владимировна – аспирантка кафедры философии философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

81. Тюрина Татьяна Николаевна – преподаватель Новгородского областного колледжа искусств им. С.В. Рахманинова, соискатель кафедры теории, истории и философии культуры философского факультета Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

82. Узлов Николай Дмитриевич – к.м.н., заведующий кафедрой психологии и социальной работы Березниковского филиала Пермского государственного национального исследовательского университета, г. Березники.

83. Уметбаев Тимур Шамилевич – к.и.н., доцент кафедры всеобщей истории Гуманитарного института Сибирского федерального университета, г.Красноярск.

84. Федотова Наталья Геннадьевна – к.филос.н., доцент кафедры теории, истории и философии культуры философского факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

85. Фролова Анна Васильевна – к.филол.н., доцент кафедры русской литературы XX-XXI вв. Воронежского государственного университета, г. Воронеж.

86. Чаусов Александр Игоревич – к.и.н., старший преподаватель кафедры журналистики филологического факультета Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

87. Черноверская Татьяна Александровна – к.и.н., доцент кафедры всеобщей истории, историографии и источниковедения Новосибирского государственного педагогического университета, г.Новосибирск.

88. Шабалин Дмитрий Николаевич – к.филос.н., г. Великий Новгород.

89. Швайдак Валентина Владимировна – к.филос.н., доцент Липецкого филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы, с. Сторожевое.

90. Шибаева Татьяна Александровна – студентка философского факультета Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, г. Великий Новгород.

91. Юсупова Лариса Марабековна – аспирантка кафедры философии Астраханского государственного университета, г. Астрахань.

92. Яровиков Олег Борисович – к.пед.н., заведующий кафедрой сервиса, гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики (Великолукский филиал), г. Великие Луки.

93. Яткина Евгения Олеговна – студентка Национально исследовательский Томского государственного университета, г. Томск.