



УЧРЕДИТЕЛЬ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Челябинский государственный университет»

Главный редактор

*Таскаев Сергей Валерьевич* — доктор физико-математических наук, доцент  
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);  
ORCID: 0000-0001-6352-2816; Scopus Author ID: 55886287900;  
ResearcherID: AAU-9890-2021

Ответственный секретарь

*Майоров Андрей Владимирович* — доктор юридических наук, доцент  
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);  
ORCID: 0000-0002-8629-9837; Scopus Author ID: 55629771300;  
ResearcherID: AAK-3612-2021

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

**Болдырев Николай Николаевич**, доктор филологических наук, профессор (Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина, Россия); **Бубнов Юрий Александрович**, доктор философских наук (Воронежский государственный университет, Россия); **Голованова Елена Иосифовна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Желтухина Марина Ростиславовна**, доктор филологических наук, профессор (Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Россия); **Качалов Роман Михайлович**, доктор экономических наук, профессор (Центральный экономико-математический институт РАН, Россия); **Невелев Анатолий Борисович**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия); **Нижегородцев Роберт Михайлович**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **Питина Светлана Анатольевна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Попов Евгений Васильевич**, доктор экономических наук, профессор, член-корреспондент РАН (Уральский институт управления — филиал РАНХиГС, Россия); **Эндер Демир**, Университет Рейкьявика (Рейкьявик, Исландия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор (Университет Париж-Дофин, Франция).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Главный редактор

**Невелев Анатолий Борисович** — доктор философских наук, профессор  
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);  
ORCID: 0000-0001-7037-0574;

Ответственный секретарь

**Камалетдинова Альфия Янаховна** — кандидат педагогических наук, доцент  
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);  
ORCID: 0000-0001-9631-620X.

Редакционная коллегия

**П. Е. Бойко** (Краснодар, Россия), **Н. В. Бряник** (Екатеринбург, Россия), **Ю. А. Бубнов** (Воронеж, Россия), **В. И. Гладышев** (Челябинск, Россия), **В. А. Жилина** (Магнитогорск, Россия), **В. И. Ионесов** (Самара, Россия), **Н. С. Кирабаев** (Москва, Россия), **В. С. Невелева** (Челябинск, Россия), **Р. Уадлоу** (Женева, Швейцария), **В. А. Рыбин** (Челябинск, Россия), **Г. Тромпф** (Сидней, Австралия), **Н. Л. Худякова** (Челябинск, Россия), **М. Н. Щербинин** (Тюмень, Россия).

Журнал включен в перечень рецензируемых научных журналов,  
утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, по отраслям:  
экономические науки, филологические науки, философские науки.  
Издание включено в базы данных: UlrichsWeb Global Serials Directory;  
EBSCO's research collections.

Журнал выходит 12 раз в год

Адрес издателя:  
Россия, 454001, Челябинск,  
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции:  
Россия, 454001, Челябинск,  
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции научного  
направления «Философские науки»:  
Россия, 454014, Челябинск,  
ул. Ворошилова, 4а, каб. 102  
Тел.: (351) 799-72-75  
e-mail: filos@csu.ru

С требованиями к оформлению  
статей можно ознакомиться на сайте  
[http://journals.csu.ru/index.php/  
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

Редакция журнала может  
не разделять точку зрения авторов  
публикаций

Ответственность за содержание  
статей и качество перевода аннотаций  
несут авторы публикаций

Журнал зарегистрирован  
в Роскомнадзоре.  
Свидетельство ПИ № ФС77-66312

Индекс 33077  
в каталоге «Пресса России»

Корректурa *Е. В. Южаковой*  
Верстка *Е. В. Южаковой*

Подписано в печать 28.03.24.  
Выход в свет 04.04.24.  
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.  
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 13,8.  
Уч.-изд. л. 10,0.

Тираж 500 экз. Заказ 116.  
Цена свободная

Отпечатано:  
Издательство Челябинского  
государственного университета  
Россия, 454021, Челябинск,  
ул. Молодогвардейцев, 576



#### FOUNDER

Chelyabinsk State University (CSU)

#### Editor-in-chief

*S. V. Taskaev*, Dr. Sci. (Physics and Mathematics), Prof. (Assoc.)

#### Executive secretary

*A. V. Mayorov*, Cand. Sci. (Law), Prof. (Assoc.), Member of ASEP

#### EDITORIAL COUNCIL

**N. N. Boldyrev**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (G. R. Derzhavin Tambov State University, Russia); **Yu. A. Bubnov**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Voronezh State University, Russia); **E. I. Golovanova**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **M. R. Zheltukhina**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Volgograd State Socio-Pedagogical University, Russia); **R. M. Katchalov**, Dr. Sci. (Economics), Prof. (Central Economics and Mathematics Institute of RAS, Russia); **A. B. Nevelev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Nizhegorodtsev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Institute of Control Sciences of RAS, Russia); **S. A. Pitina**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **E. V. Popov**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Corresponding Member of RAS (Ural Institute of Management — branch of RANEP, Russia); **E. Demir**, PhD, University of Reykjavik, (Reykjavik, Iceland); **J. Richard**, PhD, Prof. (Paris-Dauphine University, France).

#### PHILOSOPHY SCIENCES

##### Editor-in-chief

**A. B. Nevelev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof.  
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

##### Executive secretary

**A. Ya. Kamaletdinova**, Cand. Sci. (Pedagogy), Prof. (Assoc.)  
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

##### Editorial board

**P. E. Boyko** (Krasnodar, Russia), **N. V. Bryanik** (Yekaterinburg, Russia), **Yu. A. Bubnov** (Voronezh, Russia), **V. I. Gladyshev** (Chelyabinsk, Russia), **V. A. Zhilina** (Magnitogorsk, Russia), **V. I. Ionesov** (Samara, Russia), **N. S. Kirabaev** (Moscow, Russia), **V. S. Neveleva** (Chelyabinsk, Russia), **R. Wadlow** (Geneva, Switzerland), **V. A. Rybin** (Chelyabinsk, Russia), **G. Trompf** (Sydney, Australia), **N. L. Khudyakova** (Chelyabinsk, Russia), **M. N. Shcherbinin** (Tyumen, Russia).

The journal is included into the list of peer-reviewed journals, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, in the following branches of knowledge: Economic Sciences, Philological Sciences, and Philosophical Sciences.

This journal is currently listed in: UlrichsWeb Global Serials Directory; EBSCO's research collections.

The journal is published  
12 times per year

Address of Publisher:  
129 Bratiev Kashirinykh St.,  
Chelyabinsk, 454001, Russia

Editorial office's address:  
129, Bratiev Kashirinykh St.,  
Chelyabinsk, 454001, Russia

"Philosophy Sciences" editorial  
office's address:  
of. 102, 4a Voroshilov St.,  
Chelyabinsk, 454014, Russia  
Telephone: + 7(351) 799-72-75  
e-mail: filos@csu.ru

All the requirements  
are available on the web-site  
[http://journals.csu.ru/index.php/  
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

The Editorial Board may not share  
the views of the authors

Authors are responsible  
for the article content and quality  
of annotations' translation

Academic periodical  
is registered  
in Federal Supervision Agency  
for Information Technologies and  
Communications  
Certificate III № ФС77-66312

Index 33077  
in the "Press of Russia" catalog

Proofreader *E.V. Yuzhakova*  
Imposition by *E.V. Yuzhakova*

Approved for printing 28.03.24.  
Date of publication 04.04.24.  
Format 60×84 1/8. Litho paper.  
Font Times.  
Conventional print. sh. 13,8.  
Ac.-publ. sh. 10,0.  
Circulation 500 copies.  
Order 116. Open price

Printed:  
Publishing Office  
of Chelyabinsk State University  
57b Molodogvardeitsev St.,  
Chelyabinsk, 454021, Russia

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

- Димитрова С. В., Диденко О. Н.* Об онтологическом предназначении человека. . . . . 5
- Недорезов В. Г., Писарчик Л. Ю., Стрелец Ю. Ш.*  
Природа гуманизма и его современный кризис . . . . . 13

### ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

- Бритвин А. В., Семедов С. А.* Религиозный фактор в системе обеспечения региональной безопасности на Северо-Восточном Кавказе (аксиологический анализ) . . . . . 25
- Ионесов В. И., Фоломеев С. Н.* Религиозные организации в концепции общества будущего в германской социал-демократии конца XIX — начала XX века . . . . . 35
- Батурин Д. А., Еренчинова Е. Б.* Неомифологизм как философское явление . . . . . 44

### ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

- Ковалев А. А.* Защита исторической справедливости как фактор устойчивости общественных отношений. . . . . 55
- Ладыгина О. В., Попова Н. В.* Структура идентичности студенческой молодежи России и Таджикистана . . . . . 64
- Соломко Д. В., Лавелин В. Д.* Живое начало в человеке.  
Часть II. Историко-философский анализ неклассической и современной философии. . . . . 71
- Ефименко В. П.* Потребность общества в сохранении произведений искусства . . . . . 79

### ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

- Филонов В. Р.* Техномедиа как предмет философской рефлексии . . . . . 87

### МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

- Миляева Е. Г., Сосновских Е. Г.* Образ идеального правителя в античной философии . . . . . 94
- Шутова Е. А.* Образ философа в письмах А. П. Чехова. . . . . 103

### В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ

- Камалетдинова А. Я.* Диалектика развития теории культурно-исторических типов в учении К. Н. Леонтьева . . . . . 109

### РЕЦЕНЗИИ

- Шабатура Л. Н.* Традиционный философский курс: вариант обновления. . . . . 117

---

## CONTENTS

### MODERN GLOBAL PROBLEMS

- Dimitrova S. V., Didenko O. N.* On the ontological purpose of man . . . . . 5
- Nedorezov V. G., Pisarchik L. Yu., Strelets Yu. Sh.* The nature of humanism and its modern crisis . . . 13

### PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

- Britvin A. V., Semedov S. A.* Religious factor in the system of ensuring regional security  
in the Northeast Caucasus (axiological analysis) . . . . . 25
- Ionesov V. I., Folomeev S. N.* Religious organizations in the concept of the future society  
in the German social democracy at the end of the 19th and beginning  
of the 20th centuries . . . . . 35
- Baturin D. A., Erenchinova E. B.* Neo-mythologism as philosophical phenomenon . . . . . 44

### MAN, SOCIETY, CULTURE

- Kovalev A. A.* Protection of historical justice as a factor in the stability of social relations. . . . . 55
- Ladygina O. V., Popova N. V.* The structure of identity of student youth in Russia and Tajikistan . . . . 64
- Solomko D. V., Lavelin V. D.* The Living Principle in Human. Part II. Historical  
and philosophical analysis of non-classical and modern philosophy . . . . . 71
- Efimenco V. P.* Society's need for preserving works of art . . . . . 79

### PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

- Filonov V. R.* Technomedia as a subject of philosophical reflection. . . . . 87

### THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

- Milyaeva E. G., Sosnovskikh E. G.* The image of an ideal ruler in antique philosophy . . . . . 94
- Shutova E. A.* The image of the philosopher in the letters of A. P. Chekhov . . . . . 103

### INTO TEACHER'S NOTEBOOK

- Kamaletdinova A. Ya.* Dialectics of the development of the theory of cultural and historical types  
in the teachings of K.N. Leontiev . . . . . 109

### REVIEWS

- Shabatura L. N.* Traditional philosophy course: update option . . . . . 117

---

---

# ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

## MODERN GLOBAL PROBLEMS

---

---

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 5–12.

ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(2(484):5-12. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Научная статья

УДК 124.5

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-5-12

### ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ПРЕДНАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Светлана Васильевна Димитрова<sup>1</sup>, Ольга Николаевна Диденко<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия

<sup>1</sup> sve-dimitrova@yandex.ru, ORCID: 0000-0003-4962-0692

<sup>2</sup> didenko@volsu.ru, ORCID: 0000-0002-1524-8813

**Аннотация.** Обосновывается положение о том, что возможность преодоления хаоса в ценностной сфере и бесконечности процессов «переоценки ценностей» связана с поиском и обретением бытийного назначения человека. Если в религиозных учениях процессы трансцендирования, движения к «сверхрассудочному» и «сверхъестественному» выступают условием для формирования абсолютных ценностей, то в философии рассматриваются разные виды трансценденции. В современной ситуации, в условиях «борьбы с метафизикой», актуальным становится не только определение смысла и значимости, но и обоснование права на существование трансцендентного. Вместе с тем показывается, что противоречия стремительно развивающегося, высокотехнологичного мира являются основанием для поиска путей выхода к трансцендентному. Понятие трансцендентного эксплицируется в процессе рассмотрения вечных философских проблем, таких как: поиск целостности мира; определение границ познания и преобразования действительности; обретение человеком собственного бытия. Показано, что борьба с разного рода «центризмами» приводит к формированию новой целостности, основанием которой выступает перманентная изменчивость и разнонаправленность. Успешность целерациональной активности, в конечном итоге, приводит к формированию таких проблем, преодоление которых возможно только при условии выхода за пределы эмпирической действительности. Ценность мысли заключается не в том, что она отражает объективный мир, а в возможности привнесения человеком в описываемый им мир личностного, самобытного. Следовательно, как в религии, так и в философии человек наделен «онтологическим предназначением», а вопрос об обретении/отказе от поиска бытия находится в горизонте его (человека) решений. Делается вывод, что без выхода к трансцендентному поиск личностного бытия, ценностных оснований, познавательных истин невозможен, поскольку все формы активности, осуществляемые в рамках феноменального мира, приведут к стагнации. Переход от феноменального к ноуменальному бытию необходим для того, чтобы задать другую иерархию, сформировать иные критерии оценки и способы систематизации.

**Ключевые слова:** ценности, целостность, трансцендирование, «онтологическое предназначение», «шифры трансценденции», феномен, ноумен, «мыследействие», «бытийное мышление», личностное бытие

**Для цитирования:** Димитрова С. В., Диденко О. Н. Об онтологическом предназначении человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 5–12. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-5-12

Original article

### ON THE ONTOLOGICAL PURPOSE OF MAN

Svetlana V. Dimitrova<sup>1</sup>, Olga N. Didenko<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Volgograd State University, Volgograd, Russia

<sup>1</sup> sve-dimitrova@yandex.ru, ORCID: 0000-0003-4962-0692

<sup>2</sup> didenko@volsu.ru, ORCID: 0000-0002-1524-8813

**Abstract.** The position is substantiated that the possibility of overcoming chaos in the value sphere and the infinity of the processes of “revaluation of values” is associated with the search and acquisition of a person’s existential purpose. If in religious teachings the processes of transcendence, movement towards the “super-rational” and “supernatural” act as a condition for the formation of absolute values, then in philosophy different types of transcendence are considered. In the modern situation, in the conditions of the “struggle against metaphysics,” it becomes relevant not only to determine meaning and significance, but also to substantiate the right to the existence of the transcendent. At the same time, it is shown that the contradictions of the rapidly developing, high-tech world are the basis for searching for ways to reach the transcendent. The concept of the transcendent is explicated in the process of considering eternal philosophical problems, such as: the search for the integrity of the world; defining the boundaries of knowledge and transformation of reality; man’s acquisition of his own existence. It is shown that the fight against various kinds of “centrisms” leads to the formation of a new integrity, the basis of which is permanent variability and multidirectionality. The success of goal-oriented rational activity ultimately leads to the formation of such problems, the overcoming of which is possible only if one goes beyond the limits of empirical reality. The value of thought lies not in the fact that it reflects the objective world, but in the possibility of a person introducing personal, original things into the world he describes. Consequently, both in religion and in philosophy, a person is endowed with an “ontological purpose”, and the question of gaining/giving up the search for being is in the horizon of his (man’s) decisions. It is concluded that without access to the transcendental, the search for personal existence, value foundations, and cognitive truths is impossible, since all forms of activity carried out within the phenomenal world will lead to stagnation. The transition from phenomenal to noumenal being is necessary in order to set a different hierarchy, form other evaluation criteria and methods of systematization.

**Keywords:** values, integrity, transcendence, “ontological purpose”, “ciphers of transcendence”, phenomenon, noumenon, “mental action”, “existential thinking”, personal existence

**For citation:** Dimitrova SV, Didenko ON. On the ontological purpose of man. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):5-12. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-5-12

### Постановка проблемы

Поиск и переоценка ценностных оснований делает актуальными размышления о трансцендентном, о способах «перемены бытия». Понятие трансцендентного в религии связано с указанием на существование абсолютных ценностей, фундированных бытием Бога. Путь к Богу, который творит и постоянно участвует в развитии мира, связан с религиозными практиками, посредством которых преодолевается эмпирическое существование и достигается выход к трансцендентному.

Важно то, что процесс трансцендирования, движения к Богу является смыслом жизни и сущностной характеристикой человека. Как отмечает С. С. Хоружий: «...Христианская антропология говорит о бытийном назначении человека, которое должно достигаться» [10].

Согласно христианскому вероучению, предназначение человека может быть исполнено только на пути «онтологического трансформирования», связанного с преодолением границ эмпирического существования. Сущностной чертой человека, согласно христианскому вероучению, является способность и стремление уподобиться Богу. Перемена способа бытия — это цель и путь христианского существования. Вместе с тем в поле человеческого выбора и личной ответственности остается решение «принять или отвергнуть бытийное предназначение» [10].

Православный богослов Григорий Палама убежден в том, что философские рассуждения о мире вне трансцендентного беспочвенны: «...кто-нибудь спросит, почему же философ провалился в такую яму? Потому что пытался рассуждением и естественной философией исследовать тайны сверхрассудочные и сверхъестественные» [7. С. 330].

В философии существуют различные подходы к определению понятия трансцендентного, идет поиск и обосновывается возможность существования особых, нерелигиозных, путей перемены бытия. Поиск и определение сущности трансцендентного в философии коррелируются с выявлением особенностей метафизики. Выявление специфики и значимости метафизики — это сложный, противоречивый и бесконечный процесс. Укажем лишь на то, что поиск и определение понятия трансцендентного ведется в условиях «борьбы с метафизикой».

Вместе с тем можно утверждать, что возникновение философии связано с открытием трансцендентного бытия. В ранних философских учениях трансцендентное — это безличное начало мира, условие его познания и развития. Первые греческие натурфилософы, давая определение субстанции как «неизменного начала изменяющихся вещей», формировали условия для философско-рационального отношения к миру.

Трансцендентное бытие выступает основанием не только для существования, но и возможности познания мира, а также является целью и условием развития человека. Великий русский философ А. Ф. Лосев, анализируя учение Платона об идеях, указывал на то, что идея «никогда не мыслилась в виде голой и чисто головной абстракции. Она была царством мечты и предметом жизненных упований» [5. С. 157].

Значимость и «природу» трансцендентного в условиях современного мира мы представим в аспекте рассмотрения таких важных философских проблем, как, во-первых, поиск целостного восприятия мира. Вопрос о трансцендентном — это поиск способов представления целостности сущего.

Во-вторых, проблема познаваемости мира, поскольку к числу наиболее распространённых способов трансцендирования в философии относятся процессы познания и преобразования мира.

В-третьих, проблемы самообретения человека, поиска собственного бытия, которое возможно при условии выхода за пределы сущего.

Обращение к «вечным», фундаментальным проблемам философии (поиск целостности и возможностей познания мира, выявление сущности человека) поможет структурировать исследование и указать на предельность, ограниченность подходов, не связанных с возможностью выхода к трансцендентному.

### Целостность мира

Формирование представления, верования о существовании универсальной закономерности, всеобщей мировой связи — это некий основополагающий принцип, фундирующий, задающий идеалы, нормы, логику рационального и эмпирического исследования.

С появлением научной рациональности формировалось новое понимание единства/целостности, не связанное с существованием субстанции. Основанием единства мира в классической науке выступает признание существования объективных законов, которые могут быть выражены в теоретическом знании. Следует отметить, что с появлением объективистского идеала науки устанавливается господство знания о сущем, и ценность такого знания заключается в его практической применимости. Мир рассматривается как совокупность причинно-следственных связей.

Однако успешное, прогрессивное развитие науки приводит к признанию относительности научного знания. Центризм объективных законо-

мерностей смещается в сторону утверждения более активной (чем просто позиция бесстрастного наблюдателя) роли субъекта познания. Организация научного творчества, стиль научного познания, способы фиксации и систематизации результатов исследования задают определенное видение мира.

Развитие науки на современном этапе формирует позицию, согласно которой убежденность в том, что естественные науки репрезентируют объективные закономерности развития, может существовать наряду с другими способами видения и представления мира. Наука — это одна из форм рассмотрения мира, существующая в культуре человечества. Наука предполагает следование определенным правилам, стилю и ее результаты могут быть выражены на языке терминов и понятий. Роль науки не исключительна: «...великие ученые открывают новые описания мира, которые полезны для предсказания и контроля того, что может случиться, тогда как поэты и политические мыслители дают другие его описания, пригодные для иных целей. Но бессмысленно полагать, что какое-либо из этих описаний является точной репрезентацией того мира, каков он сам по себе. Для этих философов сама идея подобной репрезентации лишена смысла» [8].

Хаос выступает как возможный вид порядка, при котором господствуют случайность, разновекторность и поливариативность развития. А критика и преодоление разного рода «центризмов» приводит к новому пониманию целостности, основанием которой выступает отсутствие центра и заданного направления развития.

Наиболее яркой иллюстрацией смены «картин мира» является характеристика Ж. Делеза, Ф. Гваттари ризоматной культуры. Ризома — это тип корневой системы, который в отличие от стержневого корня, растет «во все стороны» [3]. Отсутствие центра стержневого корня, центрального принципа развития является условием ее существования и неуничтожимости.

Таким образом, последовательное воплощение идеалов рационального знания, утверждения значимости объективистского идеала и практической применимости результатов познания выступило условием для возникновения «новой картины мира». Высокий уровень развития познавательной активности позволил преодолеть границы сущего, трансцендировать и сформировать другие идеалы, ценности, условия восприятия.

### **Проблемы познания и преобразования мира как способ трансцендирования**

Выявление роли и значимости трансцендентного для формирования ценностей в условиях современного высокотехнологичного мира связано с возникновением нового типа познания, с переходом от «рассчитывающего» к «бытийному мышлению».

К. Ясперс, описывая условия, при которых уместно использовать термины «трансценденция» и «шифры трансценденции» [11. С. 102], указывает, что абсолютизировать роль действий, основанных на знаниях, нельзя, поскольку «производительная деятельность» неизменно сталкивается с целым рядом ограничений.

Следует отметить, что эффективность познавательной деятельности, позволяющая расширить границы познанного/освоенного, имеет важное, но не исключительное значение, поскольку при достижении определенного уровня развития основное предназначение познавательной активности может заключаться в достижении понимания о том, что необходимо преодолеть логику «производительной деятельности», выйти за пределы «феноменов» и стремиться постичь ноуменальное бытие.

Выход за пределы феноменального мира, необходим для постижения бытия и самообретения, а «...производительная деятельность и планирование имеют свои пределы в силу того, что мы обходимся с вещами и с самими собой, с живыми существами и с людьми совершенно по-иному, если они существуют для нас» [11. С. 112].

Важно отметить, что тип познания, ориентированный на эффективность действий, привел к пределу, который указывает на необходимость преодоления целерационального типа познания, а не на его совершенствование. Следует выйти за рамки гносеологической ситуации, при которой люди стремятся анализировать уже установленные значения, заданные способы систематизации, передачи и хранения знаний.

Ориентированность на объективность и репрезентативность знаний связана с перманентными процессами перекомбинирования, реформатирования огромных потоков информации. Однако беспрецедентная активность познавательных действий не приводит к приращению знаний, поскольку «из известного нельзя получить больше того, чем оно содержит» [6. С. 235].

И именно успешность действий, стала основанием для возникновения проблем, решение которых возможно в условиях смены типов познания.

Необходимость формирования новых гносеологических принципов связана не с целенаправленным преобразованием мира, а с появлением условий, при которых единственно значимым становится само «рождение мысли». Возможность мыслить связана с определением человеком своего места и предназначения в мире.

Рождению мысли предполагает не отражение объективных законов, исключаящее влияние субъекта на объект, а возможность привнесения человеком в описываемый им мир чего-то своего. Мысль выступает основанием не для эффективных действий, а для осмысления собственной жизни. Критерием подлинности мысли является то, что она (мысль) выступает основанием проявления личностного бытия, позволяя не следовать установленным значениям, а порождать, утверждать и нести ответственность за новые смыслы.

Смена идеалов предполагает и новые способы получения знания. Один из путей обретения личностного знания представлен в учении М. К. Мамардашвили о «мыследействии». Прежде всего отмечается, что пребывание в «состоянии мысли» — это результат непрерывных усилий и духовной работы. Формирование неклассической рациональности связано с изменением роли субъекта. Сущность мыслительной деятельности заключается в упорядочивающем движении, которое направлено на формирование способов восприятия и систематизации данных о мире. Акт мысли направлен на привнесение порядка, пребывание и постижение которого позволит достичь понимания. Истина как «несокрытость» позволяет привнести что-то в мир.

Особенное внимание М. К. Мамардашвили уделяет такой способности мысли, как умение различать «кажущееся» и действительное. Результаты целерациональных действий человека, несмотря на глобальные масштабы преобразования мира, — это кажущаяся активность, поскольку действующий субъект использует уже существующую информацию, опираясь на совокупность общезначимых понятий и методов.

Однако пребывание в состоянии мысли — это установление смыслов, для обретения которых опытного знания оказывается недостаточно. Смысл устанавливается благодаря индивидуальным усилиям, в результате которых меняется сам человек, становится возможным трансцендирование к личностному существованию. «В мире для каждого человека оставлено место, оно оставлено там, где есть наш собственный акт (лик), который мы должны совершить. Попав в это место,

мы можем быть ликом (свободным), только переосмыслив и преобразовав себя. А это преобразование требует силы (не слов, не логических рассуждений)» [6. С. 426].

Обобщая, отметим, что трансцендирование, реализуемое «производительной деятельностью», приводит не только к достижению поставленных целей, но и становится условием возникновения автономных форм существования результатов человеческой деятельности. К примеру, автономность техники — это формирование имманентной логики, которая противостоит людям. «Машины, изобретенные для того, чтобы служить человеку-работнику, сделали его своим рабом. Они задуманы всего-навсего как инструмент и некий придаток человеческих рук, но человек сам стал их придатком и одной из снующих взад и вперед мелких деталей» [1. С. 193].

Между тем формы «мыследействия», «бытийного мышления», основанные не на целерациональности, а на процессах самопонимания, актуализируют трансцендирование, связанное с обретением человеком личностного бытия. Следовательно, подлинность познавательного трансцендирования выражается в его единстве с процессами самообретения человека.

Возникновение мысли — это событие, приводящее к изменениям в мире. Если человек отказывается от личностных усилий, направленных на обретение мысли, то никто не сможет его заменить, став «автором» состояний в мире, порожденных данной мыслью.

Мысль есть состояние самобытности, пребывая в котором человек способен «извлекать собственное «я». Особенности «мыследействия», представленные в учении М. К. Мамардашвили, созвучны характеристикам «бытийного мышления» М. Хайдеггера. «Мысль есть действие. Но действие, которое одновременно переходит за всякую практику. Мысль прорывается сквозь действие и производство не благодаря величию каких-то своих результатов и не благодаря последствиям какого-то своего влияния, а благодаря малости своего без-результатного осуществления» [9. С. 69].

«Мыследействие» и личностное становление — это взаимосвязанные процессы, формирующие условия, при которых в мире возникают определенные состояния, стремления, переживания. Такого рода состояния уникальны, их существование в мире становится возможным только как результат усилий конкретной личности. «Мыследействие» направлено на возникно-

вание «собранный персоны», отличительной особенностью которой является самодетерминированность и «свободное думание того, что нельзя думать иначе» [6. С. 245].

### **Трансцендирование как условие обретения личностного бытия**

Процессы «децентрации», «фрагментации» бытия, «рискогенность», неопределенность как устойчивые факторы социального развития, являются результатом эффективных действий. Стремительность изменений приводит к возникновению ситуаций, при которых у людей формируется способность находиться в состоянии постоянной трансформации, приспосабливаясь к изменяющимся условиям. Человек превращается в некий «модуль» [4], способный к постоянному перекомбинированию самого себя.

Необходимость поиска путей обретения человеком личностного бытия проявляется в возникновении ситуаций, при которых люди переживают свою отстраненность от повседневного мира. Такого рода переживания носят экзистенциальный характер и указывают на существование чего-то другого, того, что не может быть достигнуто в процессе успешных действий в рамках наличного бытия.

Переживание человеком своей чуждости миру, тревога, возникающая из-за страха не найти своего предназначения в жизни, «не сбыться», становятся условием понимания того, что обретение личностного бытия предполагают трансцендирование существующего «я» к возможному, должному существованию человека.

Для такого рода динамизма не может быть готовых механизмов и средств, переход к должному — это результат каждодневных усилий конкретного человека. Следует отметить, что двойственность природы человека обуславливает два вида динамизма: первый — действия, направленные на сохранение жизни людей, на удовлетворение их витальных потребностей. Между тем действия, направленные на сохранение и улучшение качества жизни, не могут выступить основанием для обретения личностного бытия.

И второй вид динамизма — это «каждодневные усилия» человека, для совершения которых нет готовых механизмов, средств и способов. Ценность и особенность такого вида динамизма заключается в личностной самодетерминации, а результатом являются уникальность и самобытность. Для того чтобы обладать способностью бытийствовать, а не существовать, необходимы

индивидуальные усилия, ведущие к личностной ответственности. «Человек всегда усиливается быть человеком, просто так, автоматически, человек не рождается и не живет. Человек не может быть автоматом добродетели, он должен каждый раз для себя решить, что такое добро и зло, сам искать своего существования, сам стремиться к таким сверхчеловеческим целям, чтобы в результате такого стремления осуществить цели человеческие» [2. С. 13].

М. К. Мамардашвили связывает процессы личностного становления с возможностью пребывать в «специфически человеческих состояниях». Переживание таких экзистенциальных состояний, как совесть, любовь, следование долгу, позволяет через уникальные состояния личности проявиться новым формам бытия. Поиск человеком себя есть творение новой реальности, ответственность за которую несет личность. А реализация/нереализация возможного каждой конкретной личностью предполагает онтологическую ответственность. С одной стороны, человек ответственен за то, что лишил мир определенных состояний, которые были возможны только благодаря его уникальным усилиям. Если же человек актуализировал личностные свойства, то он, являясь творцом, несет ответственность за новые проявления бытия.

Следовательно, невозможно выявить бытие человека через причинно-следственные связи. «То есть человек — это существо, которое сковано причинно-следственной цепью и, в то же время, находится где-то в другом месте, когда рождаются в нем какие-то человеческие состояния, для которых нет естественного механизма», — пишет Мамардашвили [6. С. 203–204].

Значимой становится проблема самопонимания человека, поскольку суждения о мире, варианты «свободного» выбора, критерии успешности существуют благодаря некоторой «априорной заданности». Преодоление ситуаций, при которых успешность, мобильность, широкая палитра вариантов выбора выступают основанием потерянности и страха, возможно на пути трансцендирования, выхода за пределы данной «системы координат».

Важным становится не установление значений ценностей, явлений, состояний, существующих в объективной действительности, а поиски смысла. Понимание — есть обретение смысла, отли-

чительной чертой которого становится включенность человека в процессы установления ценностей, форм существования и направленности развития мира.

### Резюме

В философии, как и в религии, поиск и обретение смысла возможны в процессе трансцендирования, преодоления логики эмпирического существования и выхода к Богу/бытию. Укажем также, что в религии и философии человек наделен свободой выбора, «онтологическим предназначением», а вопрос об обретении/отказе от поиска бытия находится в горизонте решений человека. Отличительной особенностью является то, что в религии трансцендирование есть движение к Богу, а в философии — к бытию, безличному началу.

Трансцендентное — это ноумен, который непознаваем и невыразим на языке рациональных понятий. Вместе с тем именно трансцендентное делает возможным, выступает основанием не только для познания феноменального мира, но и определяет границы, в рамках которых может существовать этот тип знаний. Можно сказать, что в сфере трансцендентного формируется система координат, которая задает логику взаимодействия, критерии определения значимости, истинности и ложности всего многообразия свойств и состояний феноменального мира. Достижение границ развития и познания мира ведет к необходимости выхода к трансцендентному, при котором формируются условия, позволяющие задать новую иерархию, сформировать новые критерии оценки и способы систематизации. Без выхода к трансцендентному любой тип развития: научно-познавательный, социальный, личностный — достигнет состояния стагнации, при котором открываются уже признанные истины, синтезируются существующие образы и т. д. Ценностная система возможна и задается априорными формами, которые направляют к трансцендентному бытию. Любые способы совершенствования, изменения ценностей в рамках «повседневности», «эмпирического бытия» приводит к нигилизму.

Важно подчеркнуть, что признание и наличие различных видов трансцендирования, в особенности познания и основанной на нем производительности, в конечном итоге приводят к пониманию значимости и необходимости перехода к трансцендентным ценностям.

## Список источников

1. Бубер М. Два образа веры. М. : АСТ, 1999. 592 с.
2. Губин В. Д. Философия: актуальные проблемы. М. : ОМЕГА-Л., 2009. 365 с.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Книга 2. Тысяча плато. М. : Астрель ; Екатеринбург : У-Фактория , 2007. 895 с.
4. Козловски П. Культура постмодерна: общественно-культурные последствия технического развития. М. : Республика, 1997. 240 с.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. М. : Искусство, 1969. Т. II. 846 с.
6. Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб. : Азбука-классика, 2002. 832 с.
7. Палама Г. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М. : Канон, 2003. 380 с.
8. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность // Центр гуманитарных технологий. Электронная библиотека. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/5152/5154> (дата обращения: 27.09.2023).
9. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М. : Республика, 1993. 447 с.
10. Хоружий С. С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека // Православие и современность. Электронная библиотека. URL: [www.lib.eparhia-saratov.ru](http://www.lib.eparhia-saratov.ru) (дата обращения: 21.09.2023).
11. Ясперс К. Шифры трансценденции // Культуры в диалоге ; отв. ред. А. С. Гагарин. Екатеринбург, 1992. С. 104–115.

## References

1. Buber M. Dva obraza very = Dva obraza very. Moscow: AST; 1999. 592 p. (In Russ.).
2. Gubin VD. Filosofiya: aktual'nyye problem = Philosophy: current problems. Moscow: OMEGA-L; 2009. 365 p. (In Russ.).
3. Delez Zh, Gvattari F. Kapitalizm i shizofreniya. Kniga 2. Tysyacha plato = Capitalism and schizophrenia. Book 2. A Thousand Plateaus. Moscow: Astrel'; Ekaterinburg: U-Faktoriya; 2007. 895 p. (In Russ.).
4. Kozlovski P. Kul'tura postmoderna: obshchestvenno-kul'turnyye posledstviya tekhnicheskogo razvitiya = Postmodern culture: socio-cultural consequences of technical development. Moscow: Respublika; 1997. 240 p. (In Russ.).
5. Losev AF. Istoriya antichnoy estetiki = History of ancient aesthetics. Vol. II. Moscow: Iskusstvo; 1969. 846 p. (In Russ.).
6. Mamardashvili MK. Filosofskiye chteniya = Philosophical readings. St. Petersburg: Azbuka-klassika; 2002. 832 p. (In Russ.).
7. Palama G. Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh = Triads in defense of the sacred silent ones. Moscow: Kanon; 2003. 380 p. (In Russ.).
8. Rorti R. Sluchaynost', ironiya i solidarnost' = Randomness, irony and solidarity. Available from: <https://gtmarket.ru/library/basis/5152/5154> (accessed: 27.09.2023). (In Russ.).
9. Hajdegger M. Vremya i bytiye: stat'i i vystupleniya = Time and being: articles and speeches. Moscow: Respublika; 1993. 447 p. (In Russ.).
10. Horuzhij SS. Orthodox asceticism is the key to a new vision of man — the key to a new vision of man. Available from: <https://www.lib.eparhia-saratov.ru> (accessed: 21.09.2023). (In Russ.).
11. Yaspers K. Ciphers of Transcendence. In: Kul'tury v dialoge = Cultures in dialogue. Ed. by A.S. Gagarin. Ekaterinburg; 1992. Pp. 104-115. (In Russ.).

## Информация об авторах

**С. В. Димитрова** — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теории права, почетный работник ВПО РФ.

**О. Н. Диденко** — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии и теории права, почетный работник ВПО РФ.

## Information about the authors

**Svetlana V. Dimitrova** — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Theory of Law, Honorary worker of the Russian Federation Higher Professional Educational Institution.

**O. N. Didenko** — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor, Head of Department of Philosophy and Theory of Law, Honorary worker of the Russian Federation Higher Professional Educational Institution.

---

---

*Статья поступила в редакцию 27.11.2023; одобрена после рецензирования 17.12.2023; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 27.11.2023; approved after reviewing 17.12.2023; accepted for publication 18.02.2024.*

---

---

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.  
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.  
The authors declare no conflicts of interests.

Обзорная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-13-24

## ПРИРОДА ГУМАНИЗМА И ЕГО СОВРЕМЕННЫЙ КРИЗИС

Вадим Георгиевич Недорезов<sup>1</sup>, Леонид Юрьевич Писарчик<sup>2</sup>✉,  
Юрий Шлемович Стрелец<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup> Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия

<sup>1</sup> nvad@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-9402-3515

<sup>2</sup> leonidtp@yandex.ru, ORCID: 0000-0003-2169-5932

<sup>3</sup> streletsyurii@mail.ru, ORCID: 0009-0009-3657-2012

**Аннотация.** Анализируется сущность гуманистического мировоззрения и основные этапы эволюции гуманистической мысли. Акцент делается на гуманистических идеях Возрождения, так как именно они составляют сущность гуманистического мировоззрения. Эти идеи повлияли на последующее развитие философской мысли: Нового времени, Просвещения и современности. Авторы статьи придерживаются классического подхода в понимании сущности гуманизма, трактуя гуманизм как учение, возникшее в эпоху Возрождения и впоследствии применявшееся к новым условиям. В современной философии возникло стремление скорректировать некоторые идеи гуманизма с учетом реалий современности, но без изменения основополагающих принципов гуманизма. В статье также показана тенденция, имеющая место в современной западной философии, а именно выхолащивание гуманистических идей. В связи с этим анализируются особенности и специфика кризиса гуманизма в современную эпоху. Актуальность данного исследования обусловлена тем, что в нем показана сущность и эволюция идей гуманизма, что важно в контексте современных разнонаправленных антропологических дискурсов. Актуальность объясняется также и исследованием основных моментов кризиса гуманизма, имеющего место в современной западной философии. В связи с этим в статье дается аргументированная критика антигуманистических идей западных философов. Целью исследования является сравнение основополагающих идей гуманизма и его мировоззренческих оснований с антигуманистическими и антиантропоцентрическими позициями, широко представленными в современной западной философии. В процессе исследования использовались такие методы, как метод историко-философского анализа и сравнительный метод. Новизна проведенного исследования состоит в выявлении своеобразной тенденции расчеловечивания, то есть антигуманистической направленности ряда концепций западной философии (Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Фуко, Ж. Бодрийера, Ж. Делёза).

**Ключевые слова:** человек, гуманизм, традиция гуманизма, кризис гуманизма, расчеловечивание

**Для цитирования:** Недорезов В. Г., Писарчик Л. Ю., Стрелец Ю. Ш. Природа гуманизма и его современный кризис // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 13–24. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-13-24

Review article

## THE NATURE OF HUMANISM AND ITS MODERN CRISIS

Vadim G. Nedorezov<sup>1</sup>, Leonid Yu. Pisarchik<sup>2</sup>✉, Yuri Sh. Strelets<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup> Orenburg State University, Orenburg, Russia

<sup>1</sup> nvad@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-9402-3515

<sup>2</sup> leonidtp@yandex.ru, ORCID: 0000-0003-2169-5932

<sup>3</sup> streletsyurii@mail.ru, ORCID: 0009-0009-3657-2012

**Abstract.** The essence of the humanistic worldview and the main stages of the evolution of the humanistic thought are analyzed. The emphasis is on the humanistic ideas of the Renaissance, as they constitute the essence of the humanistic worldview. These ideas influenced the subsequent development of philosophical thought — Modern times, Enlightenment and modernity. The authors of the article adhere to the classical approach in understanding

the essence of humanism, interpreting humanism as a doctrine that arose in the Renaissance, and subsequently applied to new conditions. In modern philosophy, there has been a desire to correct some ideas of humanism taking into account the realities of modernity, but without changing the fundamental principles of humanism. The article also shows a trend taking place in modern Western philosophy, namely the emasculation of humanistic ideas. In this regard, the features and specifics of the crisis of humanism in the modern era are analyzed. The relevance of this study is due to the fact that it shows the essence and evolution of the ideas of humanism, which is important in the context of modern multidirectional anthropological discourses. The relevance is also explained by the study of the main points of the crisis of humanism taking place in modern Western philosophy. In this regard, the article provides a reasoned criticism of the anti-humanistic ideas of Western philosophers. The aim of the study is to compare the fundamental ideas of humanism and its ideological foundations with anti-humanistic and anti-anthropocentric positions widely represented in modern Western philosophy. In the course of the research, such methods as the method of historical and philosophical analysis and the comparative method were used. The novelty of the research consists in identifying a peculiar tendency of dehumanization, that is, the antihumanistic orientation of a number of concepts of Western philosophy (F. Nietzsche, M. Heidegger, M. Foucault, J. Baudrillard, J. Deleuze).

**Keywords:** man, humanism, tradition of humanism, crisis of humanism, dehumanization

**For citation:** Nedorezov VG, Pisarchik LYu, Strelets YuSh. The nature of humanism and its modern crisis. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):13-24. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-13-24

### Введение

В развитии человечества одни эпохи сменялись другими и они весьма существенно отличались друг от друга экономическим укладом, системой власти, условиями жизни людей, культурой и т. д. Сегодня тоже происходят глубокие изменения в обществе: формируется информационное общество или цифровая цивилизация, несущая множество технологических новшеств, радикально меняющих жизнь людей. На первый взгляд, нужно отнестись к этому спокойно, так как известен тезис: «Технический прогресс неумолим». К тому же появляется множество технических устройств, дающих человеку большие удобства.

Однако в ходе этих радикальных изменений становится все более очевидным одно важнейшее обстоятельство: новации имеют место не только в техническом укладе, но и все сильнее влияют на самого человека. В перспективе же в условиях внедрения новых неконтролируемых технологий, как прогнозируют специалисты, произойдет расчеловечивание человека. Собственно говоря, оно проявляется уже сегодня. Есть и такие прогнозы западных и отечественных авторов, в которых говорится о полном исчезновении человека, причем в довольно скором будущем. На этой волне расчеловечивания сегодня все чаще возникают нападки на идеи гуманизма. Поэтому в нынешних условиях как никогда важно отстаивать гуманистическое мировоззрение. Если в прежние эпохи происходили коренные изменения всей жизни, но при этом человек оставался самим собой, то сегодня под вопрос поставлено именно существование человека. В современной западной философии идея исчезновения человека представлена

достаточно широко, начиная от философии жизни и экзистенциализма М. Хайдеггера и заканчивая постмодернизмом. Это заслуживает тщательного изучения, этим вопросам и посвящено данное исследование. Но сначала необходимо кратко рассмотреть гуманистическую традицию в истории человечества, чтобы понимать, от чего отказываются те, кто в западной философии предлагает идею исчезновения человека.

### Сущность гуманизма

Понятие «гуманизм» принадлежит к числу наиболее употребляемых в научной, философской и публицистической литературе; без него не обходится ни один словарь, отражающий какую-либо сферу человеческой культуры. Термин «гуманизм» происходит от латинского *humanus* — человеческий, или *humanitas* — человечность. Гуманизм представляет собой мировоззрение, основанное на уважении достоинства личности, ее прав, интересов, а также на стремлении к обеспечению блага человека и его всестороннего развития. Гуманизм исходит из естественной разумности человека и присущей ему доброжелательности, а также из его способности к цивилизованному общению. Гуманизм, согласно В. М. Межуеву, представляет собой, во-первых, определенное движение, возникшее в эпоху Возрождения, в рамках которого весьма образованные представители общества обратились к наследию античной культуры с задачей изучения и перевода литературных и философских текстов [7. С. 35]. Тем самым, они способствовали приобщению широких образованных слоев к данному наследию после веков забвения. Во-вторых, в рамках указанного движения было разработано

совершенно особенное мировоззрение, центральным звеном которого стала человеческая личность, призванная познать и объяснить сущность мира, а также творить новые ценности [8. С. 36]. Это был поворот к человеку, то есть то, что стало впоследствии называться «открытием человека» [7. С. 37]. Именно в Италии эпохи Возрождения человек нес в себе мощный импульс к развитию личности и это сочеталось в нем с многосторонней натурой. Результатом такого сложения явился «всесторонний человек» (Я. Буркхардт).

Термин «гуманизм» был введен в философию датским поэтом и философом Фредериком Сибберном в XIX веке. Его книга называлась «О гуманизме» [3. С. 129]. Идеи гуманизма были подготовлены во многом уже в Античности, так как античная философия сделала очень много для формирования в будущем концепции гуманизма. Уже софисты продемонстрировали исключительный интерес к теме человека, совершив прорыв в его понимании, развивая идеи ценности человека, демократии, свободы и равенства людей. Протагор провозгласил знаменитый тезис «Человек есть мера всех вещей», а также продемонстрировал большой интерес к субъективному миру человека. Но еще более отчетливо человек как смысловой центр представлен в философии Сократа, который, в частности, концентрирует свое внимание на содержании гражданских добродетелей — справедливости, честности, мужества [2. С. 130].

Вслед за Сократом динамика человечности, ее рост «по ступеням Эроса» увлекает Платона в диалоге «Пир», перед человеком он ставит задачу пробуждения высших качеств души. Нередко Платона относят к тоталитарным мыслителям и к антигуманистам, как это сделал, например, К. Поппер. Но гуманистический характер идей Платона отмечал в свое время богослов Виссарион Никейский (1403–1472). Это был видный мыслитель, переводчик Аристотеля, его труды и переводы высоко оценивали Николай Кузанский и Дж. Манетти. Он сплотил вокруг себя переводчиков и писателей-гуманистов. Виссарион Никейский выступал против противопоставления «нечестивого» Платона «благочестивому» Аристотелю, называя Аристотеля натурфилософом, а Платона — теологом. При этом Виссарион Никейский отмечал, что Платон писал не только о сущности Бога, но и о глубокой творческой сущности человека, способного создавать шедевры философской мысли<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Basil [Cardinal] Bessarion. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/bessarion/> (дата обращения: 07.12.2023).

Действительно, нельзя не видеть в творчестве Платона идеи, возвеличивающих человека. Платон возводит лучшие качества человека к свойствам его души, а душа, как он показывает в диалоге «Федр», формируется, то есть наполняется идеями в «занебесном» (божественном) мире. Тем самым Платон видит в человеке существо, способное раскрывать в эйдосах высшие смыслы бытия. Ни одно живое существо никогда не было вознесено другими мыслителями на такую высоту. Системой, которая выводила человека на такие высоты, была система пайдейя. У Платона применительно к высшим достижениям человека мы встречаем выражение «энциклопедические знания».

Значительное внимание проблеме человека уделено в своих трудах и Аристотель. Он отличает человеческую форму жизни от других форм (растительной и животной), считая, что основанием здесь выступает не только разум, но и поступки, этически и политически мотивированные. Человек, по Аристотелю, — это разумное «политическое животное». Аристотель возносит человека, как и Платон, на небывалую высоту, так как человек мыслит, а это роднит его с Богом. В этом смысле можно сказать, что философия эпохи средневековья, опиравшаяся на идеи Платона и Аристотеля, отступила от тех высших критериев в понимании человека, которые были присущи Платону и Аристотелю.

В эпоху античности представления о человеке развивались во всех сферах познания (философии, преднауке, искусстве), и каждая сфера внесла свой значительный вклад в возведение человека на пьедестал. Особая роль в утверждении гуманистической традиции в культуре принадлежит Марку Туллию Цицерону, который, во-первых, познакомил римлян с греческой философией, а во-вторых, будучи скептиком, предлагал по всем вопросам человеческого бытия обращаться к практической философии. Естественная природа человека, по Цицерону, побуждает его к совершенствованию, которое определяется четырьмя добродетелями: мудростью, справедливостью, мужеством и умеренностью (платоновы добродетели). Цицерон понимает гуманизм как идеал образования римлян и их воспитания по греческому образцу. Слово «*humanitas*» Цицерон использовал как синоним «высшего образования», «культуры», «гражданского образа жизни». Цицерон отстаивал идею, согласно которой человек зависит не только от внешних обстоятельств, но и свободно и творчески может формировать свою судьбу. Он отмечает, что если встать на позиции фатализма, то все, что мы делаем, от нас не зависит, а это неправильно. Человек может

и мыслить, и творить свободно. Поэтому Цицерон отмечает, что правильнее рассматривать человека как самостоятельного деятеля, в чем-то и не зависящего от судьбы [15. С. 314]. Однако трактовка гуманности в античную эпоху все-таки страдала определенным недостатком, как отмечает Г. В. Гивишвили, а именно тем, что гуманность не распространялась на варваров [2. С. 168]. Но все-таки именно с Античностью связывали рождение гуманизма П. А. Флоренский и Вячеслав Иванов, так как здесь началось осмысление процесса формирования человеческой личности и его практического воплощения через систему пайдейя [3. С. 131].

Французский историк Ж. Мишле назвал XIV–XVI века в европейской истории Ренессансом, характерной чертой которого было развитие гуманистического мировоззрения. Идеи гуманизма были восприняты мыслителями Ренессанса от Цицерона. В Италии складывался корпус новых наук — *studia humanitatis*, призванных закрепить новое положение человека как творца. В то же время происходило раскрепощение личности, человек преодолевал барьеры, которые веками складывались в обществе, по-новому трактовал свое предназначение по сравнению со средневековыми догматами, обретал социальные и моральные права. Человек постепенно обретал неведомое ему до сих пор человеческое достоинство.

Во Флоренции, Венеции, Риме, Неаполе, Ферраре и других городах возникали центры гуманистической культуры. Новая гуманистическая интеллигенция концентрировалась в сфере образования, науке, дипломатии и книжном деле. Поэтому переходной эпохи от Средневековья к Возрождению стал Данте. Отталкиваясь от идей и всего мироощущения Данте, эту эстафету движения к осмыслению роли человека как творческого субъекта восприняли деятели эпохи Возрождения. Оставаясь в принципе в рамках христианского мировоззрения, они возвысили человека до Бога в его творческих возможностях. Особенно блистали в этот период Ф. Петрарка, К. Салютати, М. Фичино, Л. Бруни, Дж. Манетти, Л. Валла. Так, Франческо Петрарка предложил новую программу образования, насыщенную гуманистическими идеями. Ее реализовали на практике гуманисты-педагоги первой половины XV в. Этот выдающийся итальянский поэт и другие гуманисты получили признание за их огромный вклад «в образование и гражданскую культуру» [17]. Т. Кирхер отмечает, что гуманисты были весьма заинтересованы в проведении философских исследований, в рамках которых они творчески применяли разнообразные ли-

тературные формы, что говорило не только об их образованности, но и о литературном даре [17].

Поражал современников активностью и образованностью Дж. Пико делла Мирандола. Он начал свое образование в Ферраре на факультете искусств, изучая грамматику, риторику, историю, этику и поэтику. Продолжил он свое образование в Падуанском университете, осваивая наследие античной культуры, а также изучая сочинения еврейских и арабских мыслителей. Затем изучение античной литературы и философии, а также современного ему богословия Пико продолжил в Павийском университете, а заканчивал уже в Парижском. Изучил он еврейский и арабский языки, каббалу, герметизм, натуральную магию. Пико соединил христианскую традицию с широкой гаммой подходов и представлений, относящихся к совершенно другим формам постижения бытия, результатом чего был новый (ренессансный) сплав идей и представлений, нехарактерный для средневековья.

Джованни Пико в своем сочинении «Речь о достоинстве человека» дал философское обоснование стремления человека к познанию, творчеству, созиданию. Эта работа превратилась в настоящий манифест человечности. Пико объединил античную идею человека-микрокосмоса с христианским учением о человеке как образе и подобии Бога. При этом он увидел всю глубину творческой сущности человека, его способность творить и созидать. Человек творит не только в пределах окружающего мира, но формирует и самого себя. Это был очень важный вывод Пико, выводящий человека на новые орбиты существования и деятельности. Только человек способен понять замыслы Творца и встать почти вровень с ним. Поэтому, согласно Пико, человек занимает особое положение в мироздании.

В основе учения о достоинстве человека Пико лежит тезис о свободе воли человека. Человек действует в соответствии с собственным выбором, что отличает его от всех других творений Бога. Дж. Пико делла Мирандола видит двойственную природу человека, и пишет о том, что человек может сделать выбор и пойти разными путями: «Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению души своей и в высшие, божественные» [10. С. 249]. Но он верит именно в высшее предназначение человека и в следующих словах выражает основу гуманистического мировоззрения: «Тогда принял Бог человека... и, поставив его в центр мира, сказал: "...Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный

и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» [10. С. 249].

В русле нового понимания человека Пико выстраивает и новое учение о философии, в которой должны быть согласованы различные учения. Это согласование предполагает не эклектичное сочетание разнородных идей, а поиск единой истины в разных источниках и формах познания. Все это знание должно было сочетаться с обновленным христианством. Л. М. Брагина подчеркивает, что в понимании Пико философия ведет человека к реализации бесконечных возможностей и свободе, в этом смысле «без философии нет человека» [1. С. 229].

Ренессанс был, по словам С. С. Аверинцева, «платоническим по типу своего вдохновения», и поднял гуманизм на значительную высоту, великие мыслители которого были названы «гуманистами». Эпоха Возрождения демонстрирует антропоцентризм, перенос внимания со сверхъестественного на земной мир и, следовательно, реабилитацию всего естественного, чувственно-телесного, не умаляющего человеческого достоинство, а на равных входящего в состав человеческой природы. Гуманизм постулирует ценность земной жизни, светские радости оправдываются особым положением человека на Земле как «венца всего живого» и со-творца, продолжателя дел Бога. В этой миссии утверждается равенство всех людей, а их достижения становятся важнее, чем происхождение. Возрожденное мироощущение античности принесло настроение, близкое к эпикурейству и утилитаризму. Отношение к человеку, однако, не утилитарное: к нему следует относиться как к цели, а не как к средству, то есть он важен сам по себе, а не в зависимости от его возможностей, социального положения и т. д. Так утверждается принцип гуманизма, исток которого связывают еще с именем Цицерона.

Важной чертой ренессансного гуманизма стала поэтизация человека, эстетическое восприятие действительности и человеческого совершенства. Недаром именно поэта Петрарку считали «отцом гуманизма». Однако по мере распространения этого феномена и появления кружков гуманистов так стали называться интеллектуалы, общественные деятели, противопоставившие средневековым идеям детство человеческой культуры — античность.

Поскольку *humanitas* в переводе с латинского языка означало, кроме прочего, «полноту и разделенность человеческой природы», слово «гуманизм» получило смысл «изучения человеческого духа как целостности». Практический аспект гу-

манности и гуманизации трактовался в кружках гуманистов как всестороннее развитие свойственных человеку чувственных наклонностей и интеллектуальных способностей, а также высшее развитие нравственности человека и его культуры поведения.

Гуманистическая мысль вне Италии была не менее плодотворной: Мишель де Монтень исследует человеческую природу в своих «Опытах», которую называет «неразрывной цепью, связывающей всех людей». Г. К. Косиков подчеркивает, что Монтень противопоставил повседневной человеческой практике, в основе своей не всегда разумной и доброй, «всеобщую связь сочувствия». И, опираясь на идеи этики ненасилия, французский мыслитель на протяжении всего своего труда «Опыты» призывает к добродетели, справедливости и гуманизму [6. С. 27]. Монтень исследует жизнь человека, не только наблюдая жизнь окружающих людей, но еще больше исследуя свой внутренний мир. Будучи скептиком, он не следует в фарватере героизации человека, как это имело место у итальянских гуманистов. Но советует принимать жизнь и человека такими, каковы они есть, по примеру Сократа, который, согласно Монтеню, последовал призыву своего демона: «Познай самого себя», — и показал образец достойной, скромной, добродетельной жизни, и тем самым «удостоился звания мудреца» [8, с. 201]. Именно Монтень был идейным предшественником просветителей XVIII века.

Центры гуманизма образовались в Испании (Х. Л. Вивес), во Франции (М. Монтень, Ж. Боден и др.), в Англии (Т. Мор, Т. Элиот, представители «кембриджской школы» — Р. Кедворт, Г. Мор).

На рубеже XVIII–XIX веков на волне интереса к античному мироощущению возник неогуманизм, для которого слово «гуманность» не устарело и означало «чувство участия в общении с другими», нравственное и эстетическое совершенствование. Так, для И. Г. Гердера, Ф. Шиллера и И. В. Гете гуманность — цель всех духовных устремлений человечества. Также понимает проблему гуманизма и Иммануил Кант, но это, по его мнению, еще и следствие просвещения, таким образом он перекинул мост от Ренессанса к эпохе Просвещения. В своей работе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784) Кант подчеркивает, что Просвещение позволило выйти человеку из состояния, когда ему нужен поводырь, то есть из состояния несовершеннолетия [5. С. 27]. И теперь перед человеком, нашедшим в себе мужество опираться на разум, открылась перспектива не только более глубокого познания действительности и решения

всех проблем на разумной основе, но и перспективы морального прогресса. Философия Канта всецело пронизана гуманистическими идеями. Гуманизм, по Канту, призывает не только сострадать человеку, но, главным образом, уважать и верить в него. Согласно этой логике, Кант призывает относиться к человеку как к цели «сообразно его достоинству» [5. С. 35].

Обозревая историю гуманистического движения в лоне человеческой культуры, можно прийти к выводу, что гуманизм — это всегда попытка, успешная или неуспешная, оградить человеческую свободу и достоинство от каких-либо воздействий извне: идейных или идеологических, особенно, когда они претендуют не только на мышление, но и на повседневную практику. Отсюда, гуманизм — оружие против такого рода регуляции, предпринимаемой традиционными религиозными средствами или «религиями» вполне светскими, земными.

Гегель в «Феноменологии духа» впервые в философском плане проанализировал роль труда в формировании самосознания человека, но отразил, согласно К. Марксу, только позитивный смысл труда. Маркс же существенно дополнил и развил гуманистические воззрения на человека, исследовав сущность человеческой практики в целом и труда в частности в его позитивном и негативном, ведущем к отчуждению, смысле. Маркс показал сущность труда и его роль в формировании родовой сущности человека. И если все предшествовавшие мыслители показывали богатство человеческого духа и его настоящее состояние, то Маркс вслед за Гегелем показал на материалистической основе всю историю человека (и духа, и практики), а также его перспективы. Маркс рассматривал человека как деятельное существо и прогнозировал в будущем переход к такому состоянию общества, где восторжествует свободный труд, и такая возможность будет реализована. Э. Фромм в связи с этими установками Маркса заметил, что надо признать вслед за Марксом необходимость не только критики капитализма, но и перехода к такому обществу, которое обеспечит возможность «восстановления активности во всех сферах жизни» [12. С. 160], что и будет означать возрождение всего человечества.

Концепция отчуждения К. Маркса основана на его представлениях о практике как основе общественной жизни. Д. Маклеллан справедливо полагает, что марксистский гуманизм основан на концепции человека как деятельного существа, способного преобразовывать не только природу, но и систему общественных отношений на разумном и справедливом основании на благо человека [18].

Э. Фромм считает, что марксистская гуманистическая философия имеет истоки в западной философской мысли XVII–XIX веков. Начиная со Спинозы, и в дальнейшем через идеи Гете и Гегеля в Европе утверждалось понимание человека как существа свободного и способного в полной мере развить свои потенции, а у Маркса это было проинтерпретировано как необходимость создания такого общества, в котором человек получит полное развитие своих сущностных сил [16]. В качестве основного гуманистического текста К. Маркса Фромм рассматривает труд «Экономическо-философские рукописи 1844 года». Для многих сегодня марксистский гуманизм, согласно Фромму, является «источником прозрения и надежды» [16].

В современном обществе идеи гуманизма весьма востребованы, в том числе и идеи К. Маркса. Обращение к ним мы находим, например, у Э. Фромма, развивающего идеи гуманизма на современной основе. Маркс, согласно Фромму, увидел главный недостаток буржуазного общества в том, что в нем все теряет ценность, десакрализуется и заменяется денежным эквивалентом, чистоганом. Капитализм вобрал в себя те тенденции, которые зародились еще в XVI в. Э. Фромм в своей работе «Иметь или быть?» говорит об «индустриальной религии», почву для которой подготовил Лютер и протестантизм. Отказавшись от «материнского принципа» в церкви, или принципа безусловной любви и милосердия, Лютер постулировал патерналистскую модель христианства, где отцовская любовь предзадана. По Лютеру, человек должен заслужить любовь и властей, и Бога через свой самоотверженный труд, то есть он сформировал представление о новом социальном характере, о человеке буржуазного общества [12. С. 150–151]. Фромм показывает, что такая индустриальная религия ведет к тому, что человек рассматривается как придаток экономики и машины [12. С. 151]. Фромм здесь пишет о людях с «рыночным характером», которые «не умеют ни любить, ни ненавидеть» [12. С. 154]. Противником дегуманизации в этих условиях, согласно Фромму, выступил новый гуманизм. С одной стороны, он исходил от романтиков, с другой — от марксистов, социалистов и анархистов: «И правые, и левые были единыдушны в своей критике индустриальной системы и вреда, наносимого ею людям» [12. С. 159].

Фромм справедливо полагает, что Маркс, описывая этого нового человека (человека буржуазного общества), говорит о примате у него *чувства обладания*. Чем тяжелее жизнь человека и ничтожнее его бытие, тем значительнее отчуждение человека

от своей родовой сущности. Фромм уточняет, что Маркс говорит не о собственности, а об обладании как о форме бытия. Формам отчужденной деятельности К. Маркс противопоставляет неотчужденную деятельность. И в этом Фромм видит ценность и актуальность идей Маркса и по сей день.

Размышляя о новом обществе, в котором сложатся условия для полного утверждения гуманизма, Фромм указывает на следующие его черты: человек не должен быть придатком экономики, наоборот, производство должно служить людям; эксплуатация человека должна быть исключена полностью и заменена кооперацией; социальные антагонизмы неприемлемы, их место должна заменить солидарность; общественные преобразования должны идти только на благо людей; потребление должно быть разумным; индивид должен быть активным социальным субъектом.

Взгляды Э. Фромма весьма показательны. Не только он развивал идеи гуманизма К. Маркса, но и ряд мыслителей в русле такого направления, как неомарксизм, то есть те философы, которые входили во Франкфуртскую школу. Кроме Фромма, это М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе и последователь школы Ю. Хабермас. В рамках Франкфуртской школы М. Хоркхаймером и Т. Адорно была создана критическая теория общества на основе переосмысления определенных идей К. Маркса, а также анализа процессов, имевших место в XX веке в Западной Европе. В этой концепции показана неприемлемость капитализма как модели общественного устройства, а также нежелательность догматизированного советского марксизма. Главное у франкфуртских мыслителей — это переход к новому обществу, свободному от отчуждения и способного создать условия для саморазвития человека.

Однако с последней четверти XIX века началась и критика гуманизма, а в XX веке она продолжилась.

### **Кризис гуманизма в западной философии XIX–XX веков**

Под кризисом гуманизма обычно имеют в виду кампанию по критике человека (субъекта) и вообще всего человеческого, которая была начата еще в философии Ф. Ницше, а затем продолжена в русле структурализма, постструктурализма и постмодернизма. Ницше писал о значительной «ограниченности» человека, и утверждал, что необходимо культивировать «сверхчеловека», который когда-то существовал, но его вытеснили. Началось вытеснение еще со времен Сократа, когда греческий

рационализм свел на нет дионисийское начало в культуре. Затем свой негативный вклад, по Ницше, в процесс нейтрализации сверхчеловека внесло христианство, ориентируя верующих на смирение, прощение и слабость вместо силы.

Ф. Ницше провозгласил тезис о смерти Бога и, критикуя христианство, перешел на позиции неоязычества. Именно христианство, согласно Ницше, испортило «естественное состояние человечества». Ницше задается вопросом о том, какой тип человека желателен для его культивирования, и отвечает: человек — это существо переходного типа, «канат над пропастью» [9. С. 9], поэтому его «должно превзойти» [9. С. 8]. Переход должен осуществиться по направлению к сверхчеловеку, который является смыслом земли [9. С. 8]. Поэтому Ницше призывает любить будущего совершенного человека, дальнего. И, наконец, он заключает: «Теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек...» [9. С. 57].

Идеи Ф. Ницше получили дальнейшее развитие как в русле философии М. Хайдеггера, так и постмодернизма. М. Хайдеггер подготовил своей философией (концепцией деструкции метафизики) формирование постмодернизма, так как его философия несет в себе ряд признаков, которые и способствовали формированию постмодернистского мышления. Хайдеггер не ставит перед собой задачи познания человека, ибо в его понимании познанию подлежит не человек, а бытие. Развитие европейской метафизики, по Хайдеггеру, привело к тому, что произошло «забвение бытия». Теперь же надо произвести деструкцию метафизики и с помощью подлинного языка (языка искусства) вернуться к бытию.

Развивая проблему бытия, Хайдеггер все более и более отдалялся от антропологии и все более высказывал антигуманистические взгляды. Хайдеггер считает, что человек утратил свою сущность вместе с забвением бытия. Его аналитика Dasein показывает путь восстановления бытия через такие экзистенциалы, как бытие-в-мире, страх, понимание, забота, бытие к смерти, временность. Все это у немецкого мыслителя направлено к одной цели — раскрытию смысла бытия. Однако нужно признать то, что все-таки сущность человека, его духовно-нравственный мир не раскрываются полностью в этих экзистенциалах. Хайдеггер не рассматривает человека во всей его полноте.

Гуманизм он тоже понимает своеобразно. В его понимании это размышление о том, как человеку перестать быть бес-человечным и вернуться к своей сущности — стать человеческим [14. С. 196]. Хайдеггер рассматривает несколько точек зрения

о существовании человека. Маркс, согласно Хайдеггеру, растворяет человека в обществе. А в понимании античных мыслителей Homo humanus является человеком воспитанным, образованным и добродетельным. Отдавая должное Цицерону, Хайдеггер отмечает, что гуманистическое мировоззрение возникает в Риме. Впоследствии христианство отошло от языческого гуманизма. И когда эпоха Возрождения вернулась к гуманизму, то представители Ренессанса увидели в христианской схоластике бес-человечность.

Однако во всех этих вариантах гуманизма Хайдеггер не видит правильной постановки вопроса о сущности человека, так как гуманизм «не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу» [14. С. 197]. Это и является, по Хайдеггеру, препятствием к формированию подлинного гуманизма в прежние эпохи. Гуманизм проистекает из метафизики, а метафизика имеет дело с сущим, то есть ей присуща онтическая постановка вопроса, а не онтологическая, когда вскрывается смысл бытия.

Чтобы, по Хайдеггеру, гуманизм стал действительным, он должен ввести в вопрос о человечесности бытие. Подобным же образом Хайдеггер в работе «Бытие и время» критиковал Р. Декарта за его дуалистическое раздвоение мира на субъект и объект. А также за то, что в главном высказывании Декарта «Мыслю, следовательно, существую» упор делается на «мыслю» («*cogito*»), а не на «существую» («*sum*»). *A sum* — это и есть главная характеристика экзистенции. Поэтому человечность человека может состоять, по мнению немецкого мыслителя, только в его тут-бытии, в отношении к истине бытия. Гуманизм разных эпох определяет человеческое в человеке сущим, Хайдеггер — отношением к бытию.

Если традиционный гуманизм видел в человеке *animal rationale* (разумное существо), то Хайдеггер разрабатывает подлинный (в его понимании) гуманизм. Но он, по нашему мнению, в сущности является антигуманизмом, так как в нем именно человеческое начало снимается. Н. Н. Ростова в связи с этим замечает: Хайдеггер ищет человечность «в затребованности бытием» [11. С. 82]. В конечном счете человеческое в философии Хайдеггера оказывается нечеловеческим, так как экзистенция человека понимается у него как бытие, как «экстатическое измерение экзистенции» [14. С. 203].

Постмодернизм продолжил линию Ницше и Хайдеггера. М. Фуко очень внимательно отнесся к позиции Ф. Ницше. Поэтому он отмечает, что Ницше соотносит Бога и человека, они «сопри-

надлежны друг другу», и, следовательно, смерть Бога влечет за собой и смерть человека [13. С. 362]. Если у Ролана Барта речь шла только о «смерти автора», то Фуко довел эту идею до «смерти субъекта». Начиная с Нового времени, философия, согласно французскому мыслителю, была погружена в «сон догматизма», который в настоящее время сменился «антропологическим сном». Поэтому задача заключается в том, чтобы пробудить философскую мысль от этого сна. Достичь этого можно только разрушением «антропологического четырехугольника» [13. С. 362]. Так Фуко называет знаменитые вопросы И. Канта: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?». Три эти вопроса были сведены Кантом к четвертому о сущности человека в работе «Антропология».

В отличие от Фуко, мы полагаем, что Кант в основных своих работах критического периода существенно развил антропологию, а не ввел философию в антропологический сон, как считает Фуко. Благодаря Канту было получено понимание сущности человека как познающего, морального и эстетического субъекта, что было большим вкладом в развитие гуманистической мысли. На этих идеях строились представления И. Г. Гердера, И. Г. Фихте, Ф. Шиллера, И. В. Гете и др.

Но для Фуко эти идеи неактуальны, по его мнению, необходимо перейти от этих «антропологических предрассудков» к миру без человека. Французский мыслитель полагает, что отныне в пространстве мысли уже нет человека [13. С. 362]. А тем философам, которые продолжают развивать учение о человеке и утверждают, что мыслит человек и истину постигает именно он, Фуко противопоставляет «философический смех» [14. С. 363]. Таким образом, из этих рассуждений Фуко видно, что он является идейным вдохновителем трансгуманизма и постгуманизма.

Современная западная философия от идеи смерти Бога перешла в XX веке к тезису о смерти субъекта. Об исчезновении человека в своей философии говорят, например, Ж. Бодрийяр и Ж. Делёз. Ж. Бодрийяр, возможно против своей воли, вынужден констатировать неизбежное исчезновение человека. Речь у него идет не о физическом уничтожении человека, а об его «переходе», «трансформации», как, например, аналоговое изображение трансформируется в цифровое. Человек исчезает в результате растворения (пролиферации) его сущности. В этом мире, считает он, всем вещам больше не нужны противоположности, не нужен бинаризм. В том числе и такая бинарная оппозиция, как мир

и человек, тоже устраняется, так как человек миру больше не нужен<sup>1</sup>.

Главная детерминанта, которая провоцирует, по Бодрийяру, исчезновение человека, — это развитие техники. Человек перед лицом угроз со стороны техники и новых технологий бессилён. Бодрийяр отмечает, что человеческий вид уже приговорен и этот приговор ему подписан превосходством Искусственного интеллекта. Человек пытается сохранить себя, но техника подавляет его. Ж. Бодрийяр отмечает, что человек хотел господствовать над Вселенной, реализуя свой прометеевский проект, но этот же проект и ведет к его исчезновению<sup>2</sup>. Человек, по Бодрийяру, подобен улыбке Чеширского кота, улыбка есть, а кота нет. Человек оставил много следов в мире, рассеял свою субъективность. Он был носителем воли, свободы, власти, знания и истории, но теперь он исчезает, оставляя своего «нарциссического двойника»<sup>3</sup>. У Бодрийяра не вызывает энтузиазма цифровая реальность, он ее боится, потому что цифровизация все убивает. Но сторонится он и субъекта, так как субъект тоже заслоняет реальность. А Бодрийяра завораживает реальность без человека. В наших фантазиях, считает Бодрийяр, всегда были мечты о мире без нас, без нашей человеческой воли<sup>4</sup>.

Мир, по Бодрийяру, в результате цифровизации превращается в «интегральное изображение», и на пути этого процесса не должны стоять ни реальность, ни субъект. Это глобальный процесс, и человек в этом процессе — просто фантом. Человек исчезает, но он превращается в своего виртуального двойника, и за счет новых технологий становится бессмертным<sup>5</sup> [1]. Децентрацию и десубъективизацию человека Бодрийяр характеризует следующим образом: «Я сам — сеть, распространяющаяся во всех направлениях, без какого-либо центра. Нет ничего, что я мог назвать собой»<sup>6</sup>.

В свою очередь Ж. Делёз дает понимание человека как «тела без органов» и «машины желания» и преодолевает человека в своем концепте мира без Другого, мира хаоса, стихии. Другой упорядочивает этот хаос, это — структура. Делёз пишет: «Беда философских теорий в том, что они сводят

его то к своеобразному объекту, то к другому субъекту» [4]. Делёз ставит задачу устранить Другого, так как вместе с ним в мир приходят смысл, глубина, пространство, время. Делёзу важнее стихия без структуры, без бинарных оппозиций, упорядочивающих мир.

Главной причиной развития антигуманистических настроений в современной западной философии является ее технократический настрой, который проистекает из сциентистской установки, которая берет свое начало с философии О. Конта. Правда, это не относится к М. Хайдеггеру. Но когда читаешь рассуждения постструктуралистов и постмодернистов, то возникает ощущение, что они не учитывают, как и Конт, специфику гуманитарного знания, философии, а также особенности природы человека. Э. Гуссерль хорошо показал в своем труде «Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология» (1936) причины кризиса, возникшего в XX веке, — это именно засилье естественно-научного знания в европейской науке. Вся научная рациональность сводилась к естественным наукам и математике. На этом строилась и теория познания. Он критически проанализировал это явление и разработал учение о «жизненном мире», показав, на что должна опираться наука. Гуссерль понимал жизненный мир как самое доступное и понятное, как «царство изначальных очевидностей». Науки же должны осуществлять свои построения на почве жизненного мира.

Затем работу по развенчанию сциентизма продолжили М. Шелер, К. Ясперс, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Ю. Хабермас, Э. Агацци и др. Но все эти философские представления о специфике человека и общества, о духовно-нравственной сущности личности и выводы гуманитарных наук во многом игнорируются в западной философии.

Результаты исследования

Проведенное исследование позволило показать сущность гуманизма в его классическом понимании без расширения гуманистического мировоззрения до всей антропологической проблематики, что нередко делается. Также в статье выявлена определенная тенденция критики гуманизма, имеющая место в современной западной философии, и на этой основе представлена панорама концепций, имеющих идейную связь. В публикациях, написанных по схожим темам, чаще представляют концепции отдельных западных мыслителей, критикующих гуманизм и отстаивающих идею исчезновения человека. В данном же исследовании они показаны в связи и преемственности. В статье

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? URL: <https://vdocuments.mx/download/-pourquoi.html> (дата обращения: 31.10.2023).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

показано именно *движение* западной философской мысли в русле расчеловечивания: Ф. Ницше — М. Хайдеггер — М. Фуко — Ж. Бодрийяр — Ж. Делёз. Но формат статьи не позволяет показать всю эту линию в целом, то есть проанализировать идеи и других постмодернистов. К тому же линия расчеловечивания не заканчивается постмодернизмом, к которому надо еще добавить постпостмодернизм и метамодернизм.

### Заключение

Гуманизм стал важнейшей вехой, а также и тенденцией в развитии человечества. Античность подготовила рождение гуманистических идей, а Возрождение представило их во всем богатстве. История человеческой мысли была бы гораздо беднее без них, но не только в этом суть. Гуманизм способствовал прогрессу общества, показав подлинные ориентиры для социального развития. Конечно, человечество отстоит еще очень далеко от предполагаемой цели, то есть от всецело гуманистического общества, но очень важно то, что эти идеи служат источником вдохновения для гуманистически мыслящих людей.

Однако, как говорилось выше, существует и другая тенденция. Мы видим в современной западной философии тенденцию расчеловечивания. Сначала западная философия в лице Ф. Ницше провозгласила тезис о смерти Бога, а от него перешла к тезису об исчезновении человека. Этот тезис обосновывается в структурализме, постструктурализме, постмодернизме. Он также имеет место в трансгуманизме и в постгуманизме.

Философам смотреть безучастно на эту тенденцию нельзя, так как велика опасность трансгрессии человека к киборгу, а затем к постчеловеку. Необходимо продолжать лучшие традиции гуманистической философии как прошлого, так и современности. В связи с этим мы можем выразить полное согласие с В. А. Кутырёвым, который, анализируя тенденцию современной западной философии на расчеловечивание и видя, как это агрессивно продвигается в мировой культуре, призвал в целом ряде своих работ к тому, чтобы разрабатывать «философию сопротивления». В этом направлении нам нужно мыслить и действовать, используя все богатство русской, восточной и западной философии.

### Список источников

1. Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV–XV вв. М. : Высшая школа, 1997. 255 с.
2. Гивишвили Г. В. Феномен гуманизма: Практический гуманизм в истории и политике, экономике и праве. 2-е изд. М. : ЛЕНАНД, 2017. 448 с.
3. Гуревич П. С. Парадоксы современного гуманизма // Место и роль гуманизма в будущей цивилизации : сб. ст. ; под ред. Г. Л. Белкиной. М. : ЛЕНАНД, 2014. С. 127–146.
4. Делёз Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб. : Амфора, 1999. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/delyoz-zh/mishel-turne-i-mir-bez-drugogo> (дата обращения: 11.11.2023)
5. Кант И. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. М. : Мысль, 1966. 743 с.
6. Косиков Г. К. Последний гуманист, или Подвижная жизнь истины // Монтень М. Опыты. Избранные главы. М. : Правда, 1991. С. 5–32.
7. Межуев В. М. Гуманизм и современная цивилизация // Место и роль гуманизма в будущей цивилизации : сб. ст. ; под ред. Г. Л. Белкиной. М. : ЛЕНАНД, 2014. С. 35–57.
8. Монтень М. Опыты. Избранные главы. М. : Правда, 1991. 656 с.
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 5–237.
10. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса : в 2 т. Т. I ; сост. В. П. Шестаков. М. : Искусство, 1981.
11. Ростова Н. Н. Мягкая сила постгуманизма. Что нам мешает мыслить по-русски? М. : Проспект, 2022. 184 с.
12. Фромм Э. Иметь или быть? М. : Прогресс, 1990. 336 с.
13. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сэд, 1994. 406 с.
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 192–220.
15. Цицерон М. Т. Философские трактаты : пер с лат. М. И. Рижского. М. : Наука, 1985. 382 с.
16. Fromm E. Marx's Concept of Man. New York : Frederick Ungar Publishing Co., 1971. 139 p. URL: [https://archive.org/details/fromm\\_marx/page/n1/mode/thumb](https://archive.org/details/fromm_marx/page/n1/mode/thumb) (дата обращения: 09.12.2023).

17. Kircher T. Before Enlightenment. Play and Illusion in Renaissance Humanism. Leiden: Brill Academic Publishers, 2021. 262 p. URL: <https://brill.com/display/book/9789004442702/BP000010.xml?rskey=rBpYIK&result=4> (дата обращения: 09.12.2023). doi: /10.1163/9789004442702\_002
18. McLellan D. Marx before Marxism. 2nd ed. London: The Macmillan Press LTD, 1980. 233 p. URL: <https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2018/05/David-McClellan-Marx-before-Marxism.pdf> (дата обращения: 09.12.2023).

## References

1. Bragina LM. Ital'yanskij gumanizm. Eticheskie ucheniya XIV — XV vv. = Italian humanism. Ethical teachings of the XIV — XV centuries. Moscow: Vysshaya shkola Publ.; 1997. 255 p. (In Russ.).
2. Givishvili GV. Fenomen gumanizma: Prakticheskij gumanizm v istorii i politike, ekonomike i prave. 2-e izd. = The phenomenon of humanism: Practical humanism in history and politics, economics and law. 2nd ed. Moscow: LENAND Publ.; 2017. 448 p. (In Russ.).
3. Gurevich PS. Paradoxes of modern humanism. In: Mesto i rol' gumanizma v budushchej civilizacii = The place and role of humanism in the future civilization. Moscow: LENAND Publ.; 2014. Pp. 127-146. (In Russ.).
4. Delez Zh. Michel Tournier and the World without Another. In: Turn'e M. Pyatnica, ili Tihoookeanskij limb = Tournier M. Friday, or Pacific Limbo. St. Petersburg: Amphora Publ.; 1999. Available from: <http://anthropology.ru/ru/text/delyoz-zh/mishel-turne-i-mir-bez-drugogo> (accessed: 11.11.2023). (In Russ.).
5. Kant I. Sobr. soch.: v 6-ti t. T. 6. = Collected works: in 6 vols. Vol. 6. Moscow: Mysl Publ.; 1966. 561 p. (In Russ.).
6. Kosikov GK. The last Humanist, or Mobile life truths. In: Monten' M. Opyty. Izbrannye glavy = Montaigne M. Experiments. Selected chapters. Moscow: Pravda Publ.; 1991. Pp. 5–32. (In Russ.).
7. Mezhuiev VM. Humanism and modern civilization. In: Mesto i rol' gumanizma v budushchej civilizacii = The place and role of humanism in the future civilization. Moscow: LENAND Publ.; 2014. Pp. 35–57. (In Russ.).
8. Monten' M. Opyty. Izbrannye glavy = Experiments. Selected chapters. Moscow: Pravda Publ.; 1991. 656 p. (In Russ.).
9. Nicshe F. Thus spoke Zarathustra. A book for everyone and for no one. In: Nicshe F. Sochineniya: v 2 t. T. 2. = Nietzsche F. Works: in 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl Publ.; 1990. Pp. 5–237. (In Russ.).
10. Piko della Mirandola Dzh. It's about human dignity. In: Estetika Renessansa: v 2 t. T. I = Aesthetics of the Renaissance: in 2 vols. Vol. I. Moscow: Iskusstvo Publ.; 1981. (In Russ.).
11. Rostova NN. Myagkaya sila postgumanizma. Chto nam meshaet myslit' po-russki? = The soft power of posthumanism. What prevents us from thinking in Russian? Moscow: Prospect Publ.; 2022. 184 p. (In Russ.).
12. Fromm E. Imet' ili byt'? =To have or to be? Moscow: Progress Publ.; 1990. 336 p. (In Russ.).
13. Fuko M. Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk = Words and things. Archaeology of the Humanities. St. Petersburg: A-cad Publ.; 1994. 406 p. (In Russ.).
14. Hajdegger M. Letter about humanism. In: Hajdegger M. Vremya i bytie = Heidegger M. Time and being. Moscow: Respublica Publ.; 1993. Pp. 192–220. (In Russ.).
15. Ciceron MT. Filosofskie traktaty = Philosophical treatises. Moscow: Nauka Publ.; 1985. 382 p. (In Russ.).
16. Fromm E. Marx's Concept of Man. New York: Frederick Ungar Publishing, 1971. 139 p. Available from: [https://archive.org/details/fromm\\_marx/page/n1/mode/thumb](https://archive.org/details/fromm_marx/page/n1/mode/thumb) (accessed: 09.12.2023).
17. Kircher T. Before Enlightenment. Play and Illusion in Renaissance Humanism. Leiden: Brill Academic Publishers, 2021. 262 p. Available from: <https://brill.com/display/book/9789004442702/BP000010.xml?rskey=rBpYIK&result=4> (accessed: 09.12.2023). doi: 10.1163/9789004442702\_002
18. McLellan D. Marx before Marxism. 2nd ed. London: the Macmillan Press, 1980. 233 p. Available from: <https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2018/05/David-McClellan-Marx-before-Marxism.pdf> (accessed: 09.12.2023).

## Информация об авторах

- В. Г. Недорезов** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и социологии.
- Л. Ю. Писарчик** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и социологии.
- Ю. Ш. Стрелец** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, культурологии и социологии.

### Information about the authors

**Vadim G. Nedorezov** — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology.

**Leonid Yu. Pisarchik** — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology.

**Yuri Sh. Strelets** — Doctor Sci. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology.

---

---

*Статья поступила в редакцию 15.12.2023; одобрена после рецензирования 25.01.2024; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 15.12.2023; approved after reviewing 25.01.2024; accepted for publication 18.02.2024.*

---

---

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют о отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflict of interests.

*Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 25–34.*

*ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(2(484):25-34. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

Научная статья

УДК 291.16

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-25-34

## **РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В СИСТЕМЕ ОБЕСПЕЧЕНИЯ РЕГИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ НА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОМ КАВКАЗЕ (АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)**

**Алексей Валентинович Бритвин<sup>1</sup>, Семед Абакаевич Семедов<sup>2</sup>**

<sup>1,2</sup> Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия

<sup>1</sup> britvin.av-post@mail.ru, ORCID: 0000-0003-4043-5343

<sup>2</sup> sa-semed@mail.ru, ORCID: 0000-0002-3083-8977

**Аннотация.** Рассматривается трансформация воздействия религиозного фактора на политико-философские угрозы духовной безопасности в Северокавказском регионе. Доказывается, что для гражданского и духовно-нравственного воспитания и нивелирования излишней политизации религии необходимо: 1) соблюдение конституционных принципов свободы совести и вероисповедания человека и гражданина независимо от номенклатурных тенденций в социально-политической сфере; 2) обособленность религиозных объединений и государства; 3) невмешательство государства во внутренние дела религии; 4) равноудаленность религиозных объединений от государства; 5) равный характер правосубъектности и распределения предметов ведения государства и религиозных объединений.

**Ключевые слова:** духовная безопасность, ислам, Северо-Восточный Кавказ, государственно-конфессиональные отношения, межнациональные отношения

**Для цитирования:** Бритвин А. В., Семедов С. А. Религиозный фактор в системе обеспечения региональной безопасности на Северо-Восточном Кавказе (аксиологический анализ) // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 25–34. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-25-34

Original article

## **RELIGIOUS FACTOR IN THE SYSTEM OF ENSURING REGIONAL SECURITY IN THE NORTHEAST CAUCASUS (AXIOLOGICAL ANALYSIS)**

**Aleksey V. Britvin<sup>1</sup>, Semed A. Semedov<sup>2</sup>**

<sup>1,2</sup> Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Moscow, Russia

<sup>1</sup> britvin.av-post@mail.ru, ORCID: 0000-0003-4043-5343

<sup>2</sup> sa-semed@mail.ru, ORCID: 0000-0002-3083-8977

**Abstract.** The authors write about the philosophical and political threats of the religious factor's influence on the spiritual security in the North Caucasus region. The article provides that in order to develop the civil, spiritual and moral education and to level out the politicization of religion here it's necessary to: 1) compliance with the constitutional principles of freedom of conscience and religion, of a person and citizen, regardless of nomenclature trends in the socio-political sphere; 2) distance of religious associations and the state; 3) the state non-interference in the internal affairs of religion; 4) equidistance of religious associations from the state; 5) equal legal personality for religious associations under the jurisdiction of the state.

**Keywords:** spiritual security, Islam, North-East Caucasus, state-confessional relations, interethnic relations

**For citation:** Britvin AV, Semedov SA. Religious factor in the system of ensuring regional security in the Northeast Caucasus (axiological analysis). *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):25-34. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-25-34

В целях отстаивания интересов коренного населения России, его нравственно-духовных ценностей и принципов, традиций и культуры от распространения разрушительных сепаратистских взглядов и радикальных религиозных учений, государство поддерживает традиционные конфессии, создавая условия их развития и участия в духовно-нравственном воспитании, формировании культурных ценностей и идеалов, укреплении общечеловеческой добродетели и благонравия.

Применение религиозных норм в целях воздействия на воспитание у человека и гражданина культурно-нравственных ценностей побуждает к социально-общественной деятельности в рамках законодательных норм и правил поведения в гражданском обществе, обеспечивает формирование крепкой полирелигиозной и многонациональной культуры в социуме, способствует укреплению конституционного строя. Поэтому важное значение в формировании стабильного и согласованного развития полинационального государства принадлежит религии, а гармония межэтнических и межконфессиональных отношений, основанная на нравственных положениях традиционных религий, являет собой величие государства.

Применение религиозного фактора в условиях обострения этнорелигиозных конфликтов, политических и социально-экономических трудностей для формирования серьезной идеологической основы, нравственно-духовных ценностных ориентаций и норм становится необходимым условием противостояния государственным потрясениям.

Согласно Стратегии национальной безопасности Российской Федерации «достижение целей обеспечения государственной и общественной безопасности осуществляется путем реализации политики, направленной на предупреждение и нейтрализацию социальных, межконфессиональных и межнациональных конфликтов, сепаратистских проявлений, предупреждение распространения религиозного радикализма, деструктивных религиозных течений, формирования этнических и религиозных анклавов, социальной и этнокультурной изолированности отдельных групп граждан»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> О стратегии национальной безопасности Российской Федерации : указ Президента Российской Федерации от 02.07.2021 № 400 // Справ.-правовая система «КонсультантПлюс». URL: [https://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_389271/](https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_389271/)

Духовно-нравственное воспитание человека и гражданина обеспечивается благодаря уважению и соблюдению его прав и свобод, наличия возможности реализовать им свои социальные потребности в условиях соблюдения интересов российского общества и государства. Значительная ценность в процессе сплочения социума принадлежит религии, оказывающей серьезное влияние на образование и воспитание, способствуя сбережению и развитию национально-культурной уникальности народов России. При внимательном изучении истории развития российского государства можно видеть, что не только благодаря христианским ценностным ориентациям и традициям, но также в силу активной вовлеченности мусульманства, получили становление нравственные, социально-экономические и нормативно-правовые устои социума.

Проблема осуществления эффективной государственно-конфессиональной политики в преимущественно исламском регионе — Северо-Восточном Кавказе в течение всего исторического периода ее формирования и трансформации до настоящего времени не утратила своей актуальности и научной значимости.

Постсоветские социально-экономические проблемы, социальная деформация и дезориентация, утрата ценностных ориентаций послужили стимулом к усилению негативного воздействия религиозного фактора на духовную безопасность в северокавказской *умме*. Демократизация государственно-конфессиональной политики явилась условием появления в регионе открытой миссионерской деятельности зарубежных проповедников нетрадиционных религиозных верований, представляющих собой угрозу национальной безопасности.

Обособленность религии от политической сферы блокирует ее воздействие на политические процессы, но как только религия политизируется, фальсифицируются ее столпы, а идеологические ценности подменяются политическими, сразу наблюдаются рост ксенофобии и угроз этнорелигиозных конфликтов.

В целом в настоящее время прослеживается весьма значительная взаимосвязь религии и политики [1. С. 229]. Интенсивное и основательное сотрудничество ислама и политики формирует политический ислам, характерным признаком

которого выступает диалектическая взаимосвязь богословия и политической деятельности. Посредством преобразования религиозных учений и догматов компенсируется вторичность политической практики. Сочетание религиозных концептуальных ценностных ориентаций образует опору идеологического ядра политического ислама.

Террористическая проблема представляется более широкой и многофакторной, чем угроза сепаратизма [2. С. 39]. Проблемы и риски, связанные с использованием религиозного фактора деструктивными организациями на территории Северо-Восточного Кавказа, требуют разработки своевременных и эффективных способов и методов по обеспечению безопасности в регионе, а также анализа ценностных и политических элементов обеспечения региональной безопасности.

Этнокультурное многообразие северокавказского социума явилось основанием коммуникации множества традиций и культур, в то же время обеспечило религиозные особенности региона. Важность формирования оптимальной модели государственно-конфессиональных отношений на Северо-Восточном Кавказе продиктована проблематичностью и динамичностью, сопряженными с применением деструктивными силами религиозного фактора при достижении ими политических целей. Анализ роли религиозного фактора в системе обеспечения региональной безопасности на Кавказе свидетельствует о необходимости привлечения сил, средств и субъектов ее обеспечения, планирования и реализации мер политико-правового, социально-экономического и организационного характера.

Системность региональной безопасности в целях достижения общественных и национальных интересов государства реализуется посредством проведения планомерной стратегической внутренней политики в политической, правовой, социально-общественной, институциональной и иных подсистемах. Согласно положениям Федерального закона от 28.12.2010 № 390-ФЗ «О безопасности», акторами отношений региональной безопасности выступают не только высшие государственные должностные лица, конституционные государственные и консультативно-совещательные, федеральные и региональные органы власти, органы местного самоуправления, но и религиозные и общественные организации, в том числе отдельные физические лица.

Структуру и координацию деятельности правовой подсистемы региональной безопасности

определяет совокупность федеральных и региональных нормативно-правовых актов, обеспечивающих управление другими подсистемами. Исходя из структуры институциональной подсистемы обеспечения региональной безопасности, следует выделить официальные компоненты, представленные системой органов государственной власти в виде триады законодательной, исполнительной и судебной органов власти, и неофициальные компоненты: религиозные и общественные организации, отдельные физические лица, обладающие возможностью воздействовать на политико-социальную и организационно-общественную ситуацию в регионе.

В интересах прогрессивного развития поликонфессионального государства религиозному фактору отводится немаловажная роль. Уникальность религиозных организаций заложена в принципах тысячелетней истории формирования и укрепления ислама, в фундаментальных основах Священных книг и Писаний. По причине выполнения религиозными организациями в поликонфессиональном обществе уникальной идеократической функции на протяжении всего исторического развития российского государства деятельность религиозных организаций находилась под пристальным контролем соответствующих органов власти.

Этнорелигиозная составляющая занимает значимое место в периоды социальных потрясений и общественно-политических свершений. Для дестабилизации социальной обстановки и создания угроз общественной и национальной безопасности России деструктивные силы все чаще используют религиозный фактор для подрыва конституционных основ и свобод российского общества. В связи с чем, формирование гармоничных отношений между органами государственной власти и религиозными организациями становится первостепенной задачей в условиях современных вызовов этноконфессиональных конфликтов.

Взаимовлияние множества культур, традиций и мировосприятий осуществляется в атмосфере полиэтничности и полирелигиозности северокавказского общества. Следует отметить, что вследствие нестабильных нравственно-психологических условий северокавказский социум не способен к самостоятельному противоборству с различными конфликтными течениями на этнорелигиозной почве. Корреляция политических процессов и этнорелигиозных проблем просматривается на протяжении многолетней истории развития региона.

Геополитическая особенность Северо-Восточного Кавказа повлияла на его исключительный пестрый полиэтнический и полирелигиозный социум. Система социально-экономических, политико-правовых и административно-территориальных отношений рассматриваемого региона неотъемлемо связана с религиозным элементом общества, его мнением о правовом механизме, этнопсихологическим отношением к историческим событиям и процессам.

Исключительная ценность и важность религиозного фактора в формировании гражданского общества, прогрессивном развитии правового государства безоговорочна, ввиду чего проблема осуществления эффективной государственно-конфессиональной политики в целях обеспечения региональной безопасности сохраняет здесь свою значимость и в наше время.

Учитывая очевидную ценность религиозного фактора в выстраивании гражданского общества и укреплении конституционных принципов правового государства, можно утверждать, что проблема формирования гармоничных государственно-конфессиональных отношений в системе обеспечения региональной безопасности на Северо-Восточном Кавказе является одним из актуальных направлений государственного развития. В результате анализа законодательной базы Российской Федерации с уверенностью можно заключить, что со стороны государства проявляется стремление гармонизировать отношения с религиозными организациями, причем здесь имеет место обоюдность.

Конституционными принципами Российской Федерации установлена светскость государства, подтвержденная отсутствием обязательности какой-либо религии, а также независимостью и равенством религиозных организаций.

Конституционные принципы реализуются посредством разработки и реализации законодательных и координационных инициатив, концепций и стратегий, нормативных правовых актов для защиты интересов личности, общества и государства.

Систематический характер законодательного определения государственно-религиозных отношений объясняется целью предупреждения и разрешения конфликтов на национальной и религиозной почве. Планомерное проведение органами государственной власти внутренней государственной политики по профилактике и нивелированию этнорелигиозных конфликтов, предупреждению формирования, развития и распро-

странения экстремистских религиозных течений, в том числе при активном участии иностранных государств и их организаций позволяет обеспечить общественную и государственную безопасность в регионах со сложной оперативной обстановкой.

Вместе с тем религиозные организации осуществляют широкую деятельность по формированию правосознания и стимулируют внутреннюю политику государства посредством реализации принципов установления канонов поведения людей в межличностных, групповых, общественных и отношениях с властью, в том числе в результате осуществления международных связей и контактов.

Отражение в федеральных нормативных правовых актах принципов соблюдения прав и свобод граждан на свободу совести и вероисповедания, обособленности государства и религиозных организаций, их гражданско-правовой статус и рамки деятельности явилось следствием необходимости регулирования способа и модели осуществления права на свободу совести и вероисповедания. В связи с чем появление в 1997 году Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» явилось закономерным следствием реализации конституционных принципов. Закон стал своего рода препятствием на пути радикальных религиозных течений и сект, регулируя деятельность религиозных организаций, сдерживая проповедническую деятельность нетрадиционных вероисповеданий, формируя благоприятную среду для деятельности и развития религиозных верований, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России.

Участие россиян в деятельности гражданского общества как форме взаимодействия с государством реализуется посредством политических партий, являющихся неотъемлемой частью представительной демократии. Такое взаимодействие, опираясь на идеи политического плюрализма и равноправия сторон, выражается в публичном легальном противостоянии за возможность влияния на государственную власть, участия в создании органов государственной власти и осуществлении контроля за их деятельностью. Политические партии, как акторы политического процесса, реализуют волю народа при помощи формирования совокупности целей и интересов граждан.

Через реализацию избирательного права и права участия в референдуме граждане России осуществляют выбор наиболее благоприятного

курса развития общества и государства. Но формирование политических партий на основе религиозных убеждений часто является причиной возникновения радикальных общественно-политических течений и клерикализации политических партий. Формирование политических партий по этническому признаку является условием несоблюдения конституционного принципа равноправия по национальной принадлежности, а также влечет за собой возможные негативные последствия ввиду преобладания в органах законодательной власти представителей одной этнической группы над другой.

В силу реализации принципов демократичности и светскости российского государства, закрепленных нормами статей 13 и 14 Конституции при сопряжении с нормами статей 19, 28 и 29, утверждающими полирелигиозное и многонациональное гражданское общество, формирование политических партий по критериям этнорелигиозной принадлежности недопустимо, чем обеспечивается консолидация гражданского общества, нивелирование причин возникновения социально-общественной напряженности, межэтнических и межрелигиозных конфликтов. В соответствии с нормами Федерального закона от 11.07.2001 № 95-ФЗ «О политических партиях» создание политических партий на основе признаков профессиональной, национальной или религиозной принадлежности не допускается.

Федеральный закон «О противодействии экстремистской деятельности», принятый в 2002 году, ввел ряд мер по недопущению разжигания межнациональной, расовой, социальной и межрелигиозной розни, популяризации превосходства, а равно нарушения прав и свобод человека и гражданина по национальным, социальным, религиозным, социальным и иным признакам. Немаловажное значение придается противодействию легитимной деятельности органов государственной и муниципальной власти, общественных и религиозных объединений в совокупности с применением или угрозой применения насилия в их отношении.

Для реализации указанных задач государство совместно с религиозными и общественными объединениями осуществляет партнерское сотрудничество по предотвращению и противодействию противоправной деятельности. В связи с чем органы государственной власти обеспечивают соблюдение законодательных норм в этно-религиозной сфере посредством действенных мер реагирования и профилактических мероприятий,

направленных на исключение факторов и предпосылок, способствующих реализации указанной деятельности со стороны религиозных и общественных организаций, групп и отдельных физических лиц. К таким мерам можно отнести: объявление предостережения о недопустимости осуществления противоправной деятельности; вынесение предупреждения общественному или религиозному объединению либо иной организации о недопустимости осуществления противоправной деятельности; предупреждение о недопустимости распространения экстремистских материалов через средства массовой информации и осуществления им противоправной деятельности; привлечение к установленной действующим законодательством ответственности за осуществление противоправной деятельности; приостановление деятельности; ликвидация и запрещение деятельности общественной или религиозной организации или объединения.

Поскольку в Северо-Кавказском регионе религия неотделима от социально-общественной, законодательной и политической сфер общества, для наличия равного для религиозных объединений характера правосубъектности зачастую не хватает четкого распределения предметов ведения между государством и религиозными объединениями. В связи с этим в целях благоприятного развития региона закономерным стремлением формирования оптимальных партнерских государственно-религиозных отношений может быть достижение принципа субвенции — соблюдения конституционных принципов свободы совести и вероисповедания человека и гражданина независимо от номенклатурных тенденций в социально-политической сфере. Обособленность религиозных объединений и государства, равноудаленность религиозных объединений от государства должны отражаться в невмешательстве государства во внутренние дела религии [3. С. 49], равно как в невмешательстве религиозных объединений в законодательную и правоприменительную деятельность региональных и федеральных органов государственной власти.

Обеспечение принципа субвенции может стать действенным инструментом укрепления отношений между религиозными объединениями и представителями государственной власти на Северо-Восточном Кавказе.

Многонациональный мир и согласие народов России, созданные в условиях гармонии и взаимоуважении к традициям, культурам и верованиям, являются основой барьера на пути внешних

опасностей и агрессий. Президент России В. В. Путин многократно отмечал роль и значение уникального духовно-нравственного наследия народов Российской Федерации, их вклад в формирование особой поликонфессиональной и многонациональной культуры. Так, возглавляя Совет по межнациональным отношениям, в очередной раз Президент России подчеркнул: «Вызовы, с которыми мы с вами столкнулись, показали, наоборот, что это (многонациональность) — наша сила, особая, всепобеждающая сила России»<sup>1</sup>.

Вместе с тем события конца прошлого столетия выявили негативную черту подобных государственно-религиозных отношений, подорвав основы безопасности личности, общества и государства в результате возникновения этнорелигиозных конфликтов.

В исторические этапы политических неудач и утраты доверия социума к государственным институтам происходило возрастание политизации религии в республиках Северного Кавказа, ее «возрождение», что наглядно отражает важность и значение религиозных объединений в правовом государстве, гражданском обществе. Формирование религиозно-политической оппозиции подогревалось искусственным раздуванием проблем экономики, внутренней политики, безопасности, противоречий внутри ислама и, как следствие, образованием кризиса идентичности [4. С. 109].

В рамках обеспечения верховенства закона, гармонизации социально-общественных отношений, развития и популяризации традиционных культуры и религии, обеспечивающих развитие межэтнических и межрелигиозных отношений, пресекается насаждение экстремистских взглядов и принципов нетерпимости, вражды и насилия.

Регулирование партнерских отношений между государством и религиозными организациями затрагивает проблемные вопросы соблюдения такими организациями действующего законодательства в сфере противодействия экстремистской, сепаратистской и иной радикальной противоправной деятельности с использованием религиозного фактора. Законодательно регламентированы необходимость согласования и утверждения образовательных программ духовных образовательных учреждений с центральной религиозной организацией, требования к их преподавательскому составу, процедура отбора и приема,

<sup>1</sup> Путин назвал многонациональность России ее всепобеждающей силой // ТАСС : офиц. сайт. 2023. 19 мая. URL: <https://tass.ru/obschestvo/17793009> (дата обращения: 22.11.2023).

а также согласование кандидатур абитуриентов с государственным органом по делам религий республик в местные и расположенные за пределами Российской Федерации духовные образовательные учреждения.

Особое внимание органов государственной власти уделяется деятельности религиозных делегаций, иностранных религиозных организаций и их представительств, в том числе к российским религиозным организациям, открывшим при себе представительства иностранных религиозных организаций.

Федеральные правовые нормы обоснованно воспроизводятся в региональном законодательстве. Законодательными органами республик Северо-Восточного Кавказа принят целый ряд нормативных правовых актов, направленных на регулирование государственно-религиозных отношений в образовательной, социально-общественной, политической, духовной и иных сферах общества.

Вместе с тем при детальном рассмотрении результатов законотворчества можно отчетливо проследить наличие признаков религиозно-политического синкретизма, явившегося следствием реализации партнерских государственно-религиозных отношений. Так, Северо-Восточный Кавказ представлен светскими республиками, со своей стороны реализующими меры поддержки религиозных организаций, выражающиеся в предоставлении налоговых льгот, финансовой, материальной и других видов помощи в образовательной, строительной, реставрационной деятельности, осуществляемой религиозными организациями.

Ценности, поддерживаемые исламом, активно используются при законотворческой деятельности в сфере духовно-нравственного воспитания, формирования почтения к личности, обществу и государству, по предложению религиозных организаций может корректироваться производственный календарь по признанию религиозных праздников нерабочими праздничными днями.

На территории региона получила распространение практика привлечения общественных и религиозных организаций к противодействию экстремистской деятельности путем реализации профилактических мер по гармонизации межэтнических и межрелигиозных отношений, формированию духовно-нравственных ценностей и общероссийской гражданской идентичности для упрочения межэтнического и межрелигиозного

мира и согласия, в том числе по предупреждению конфликтов на этнорелигиозной и социально-общественной почве.

Однако непосредственное взаимодействие политической и религиозных сфер на Кавказе обуславливается сочетанием возложенных на них обязанностей и ответственностью в проблемах развития личности, общества и государства. Сегуляризация религиозной сферы, наблюдаемая в тенденциях участия религиозных групп и организаций для достижения политических целей, и клерикализация политической сферы ввиду участия духовных лидеров и их адептов в политических процессах, создают проблему для принципа светскости государства, и, как следствие, объективности и автономности органов государственной власти.

Взаимовлияние политической и религиозной сфер северокавказского социума детерминировано историко-культурными и национальными особенностями. Важность религиозного фактора в истории формирования северокавказских государств показали национально-освободительные движения и борьба за автономию северокавказских народов.

Значительная часть исследователей-религиоведов придерживаются позиции о начале политизации ислама задолго до гибели Советского Союза и поражения идеологии коммунизма ввиду завоевания исламом лидирующего положения в преобразовании политических процессов в Северо-Кавказском регионе.

Использование духовных лидеров в целях комплектования электората для региональной политической элиты привело к тому, что в СССР на территориальном уровне кавказский ислам получил помощь в финансовом формате и обеспечение необходимыми помещениями. В последние годы жизни советского государства в связи с распадом Духовного управления мусульман Северного Кавказа произошли активные преобразования в религиозной сфере региона, связанные с образованием республиканских муфтиятов, увеличилось количество культовых зданий и сооружений, религиозных образовательных учреждений, тиражирование Священного Корана, развитие получило паломничество к святым местам мусульман.

В связи с этим религиозные деятели получили возможности финансирования не только от местных физических и юридических лиц, но и из-за рубежа. На территорию Северо-Кавказского региона активно стали проникать сторонники са-

лафитского и ваххабитского толка, стремящиеся охватить прежде всего неработающую молодежь, оторванную от национально-культурных корней [5. С. 230]. С течением времени внешне мирное сосуществование представителей традиционного ислама в северокавказском социуме вылилось в открытое противостояние с представителями радикальных течений, выступавших под призывами к борьбе против коррумпированных чиновников и духовенства.

В целях расширения влияния салафитского (ваххабитского) течения ислама на территориях республик Северо-Восточного Кавказа получили распространение этнорелигиозные группы («джамааты»), на основе которых в целях построения нового исламского государства создавались религиозно-просветительские и террористические центры по изучению «чистой религии» и военного искусства [6. С. 92].

Использование религиозного фактора сепаратистскими террористическими организациями в целях отделения республик Северо-Восточного Кавказа от структуры Российской Федерации для дальнейшего формирования и развития исламского государства под флагом «Великого Кавказского Халифата», свержения легитимных органов власти явило в себе реальную угрозу национальной и общественной безопасности Российской Федерации. На территории России деятельность таких организаций была связана с нападениями и убийствами государственных, религиозных и общественных деятелей, захватом заложников, проведением одиночных и серийных террористических атак и взрывов в общественных местах, пропагандой религиозной вражды, ненависти и насилия, финансированием террористической практики на территории российского государства.

Главным качеством северокавказского ислама является тасаввуф — суфийское течение, представляющее одну из особенностей неповторимой национальной принадлежности северокавказского социума. Наиболее многочисленными из суфийских орденов являются тарикаты накшбандия и кадирия, широко представленные в республиках Дагестан и Чечня. Суфийский принцип безоговорочного подчинения ученика (мюрида) своему наставнику (муршиду) или учителю (устазу) является ключевым и определяет иерархизацию и дисциплину северокавказского мусульманского социума. Главенствующее положение духовных лидеров позволяет определять нравственно-этические

ориентации в целях регулирования социально-общественных процессов личностного, группового и национального уровней.

Проводя аналогию с мировыми акторами международных отношений, на примере Турции следует отметить, что значимая роль в социально-политической сфере также отводится суфийским братствам (тарикатам), представлявшим собой опору религиозной идеологии и консолидирующим последователей братств и турецкую умму в целом.

Суфийские братства нынешней Турции — религиозно-политические движения, универсализированные в своей деятельности благодаря опоре на социально-общественный сектор, в то же время имеющие схожие черты с политическими партиями, некоторые из которых состоят в союзе с правящим режимом Республики.

Официальные представительства МИД Турции открыто подогревают в памяти северокавказских народов давно минувшие события, случившиеся много веков назад, тем самым внося раздор в многонациональный народ России. «Во время вторжения царской России на Кавказ сотни тысяч представителей кавказских народов погибли. Многие оставшиеся в живых были высланы со своей родины и вынуждены были укрыться в Анатолии. Сегодня мы еще ощущаем боль этой трагедии...»<sup>1</sup>, — упоминается в официальном ответе пресс-секретаря МИД Турецкой Республики Посла Тунжу Билгича к годовщине завершения Кавказской войны (1817–1864 гг.) в 2022 году. В период социально-политических и общественных потрясений 90-х гг. XX в. многие участники незаконных вооруженных формирований от справедливого наказания за свои преступления нашли укрытие на территории Турецкой Республики.

Посредством Турецкого агентства сотрудничества и координации (ТИКА) интересы Республики успешно продвигаются по всему миру, Северный Кавказ при этом не стал исключением. Надежные устоявшиеся связи между полиэтническим населением Северо-Восточного Кавказа и кавказскими диаспорами, находящимися на территории Турецкой Республики и составляющими примерно 10 % ее населения, создают условия для попу-

ляризации идеологии неоосманизма. Энергичная социально-общественная практика по распространению указанных взглядов и принципов представлена в деятельности таких некоммерческих неправительственных этнических организаций, как Федерация объединенных кавказских ассоциаций (Kafkas Dernekleri Federasyonu), Кавказско-Чеченская культурная ассоциация (Kafkas Çeçen Kültür Derneği), Кавказская ассоциация (Kafkas Derneği), Кавказский фонд (Kafkas Vakfi) и другие.

Продвижение идеологических ценностей неоосманизма под предлогом консолидации представителей тюркской группы северокавказского общества с использованием религиозного фактора через возможности турецкого фонда Тугва (TUGVA) реализует Управление по делам религии Турции Диянет (Diyanet). В республиках Северного Кавказа турецкий фонд Тугва действует посредством подмены культурно-ценностных ориентаций, создает фальшивый образ российской государственности, представителей власти, религиозных объединений и социально-общественных организаций, рекрутирует молодежь горских регионов России для участия в своих деструктивных проектах, результаты которых можно наблюдать в росте межэтнической и межрелигиозной напряженности, конфликтогенности. Деятельность фонда Тугва направлена на «национальное сознание молодежи, круто замешивая на идеологии национализма и тюркизма»<sup>2</sup>.

Подобная активность некоторых иностранных государств, их органов, отдельных должностных лиц и организаций способствует возникновению и развитию угроз национальной безопасности и, как следствие, — международным разногласиям. В качестве примера можно привести случившееся в конце октября 2023 года массовый погром в международном аэропорту Махачкалы.

Исключение политизации религии будет способствовать формированию партнерских взаимоотношений между акторами внутренней политики, при условии подкрепления безукоризненным и принципиальным соблюдением законодательных норм и неминуемостью наказания за их нарушение вне зависимости от статуса, этнической и религиозной принадлежности.

<sup>1</sup> Билгич Т. Ответ пресс-секретаря Министерства иностранных дел Турецкой Республики на вопрос о годовщинах изгнания крымских татар и черкесов. 2022, 18 мая. URL: [https://www.mfa.gov.tr/sc\\_-10\\_-cerkes-ve-kirim-tatar-surgunluerinin-yildonumleri-hk-sc.ru.mfa](https://www.mfa.gov.tr/sc_-10_-cerkes-ve-kirim-tatar-surgunluerinin-yildonumleri-hk-sc.ru.mfa) (дата обращения: 22.11.2023).

<sup>2</sup> Алоев М. Заморские благодетели из фонда TUGVA // Сердало: Общенациональная газета Республики Ингушетия. 2022. 15 февраля. URL: <https://serdalo.ru/zamorskie-blagodeteli-iz-fonda-tugva> (дата обращения: 22.11.2023).

## Список источников

1. Исаева А. А. Религиозный фактор и обеспечение национальной безопасности в многоконфессиональной жизни российского общества: конституционно-правовое исследование // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 442. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznyy-faktor-i-obespechenie-natsionalnoy-bezopasnosti-v-mnogokonfessionalnoy-zhizni-rossiyskogo-obschestva-konstitutsionno/viewer>
2. Скаков А. Ю. Сепаратизм и терроризм на Кавказе: Позиция России // Формирование условий мира, стабильности и доверия на Южном Кавказе. Роль международных и региональных организаций безопасности ; пер. с англ. А. В. Бритвина // Conflict Studies Research Centre. 2002. P39(R). С. 31–33.
3. Бритвин А. В., Козлов М. В. Идеологические основы этноконфессиональной политики на Северном Кавказе и синкретизация ислама // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2022. Т. 42. С. 42–50.
4. Малащенко А. В. 2020 год — последний шанс для Кавказа? // Россия и мусульманский мир. 2011. № 8 (230). С. 70–86.
5. Семедов С. А. Причины политизации ислама в современном мире // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3. С. 230–239.
6. Акаев В. Х. Религиозно-политические элиты на Северном Кавказе: факторы формирования, идеологические противоречия и практическое противоборство // Центральная Азия и Кавказ. 2014. Т. 17. № 1. С. 89–102.

## References

1. Isaeva AA. The religious factor and ensuring national security in the multi-confessional life of Russian society: constitutional and legal research. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of Tomsk State University*. 2019;(442). Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznyy-faktor-i-obespechenie-natsionalnoy-bezopasnosti-v-mnogokonfessionalnoy-zhizni-rossiyskogo-obschestva-konstitutsionno/viewer> (In Russ.).
2. Skakov AYu. Separatism & Terrorism in the Caucasus: the Russian Position / Shaping an Environment for Peace, Stability & Confidence in South Caucasus. The Role of International & Regional Security Organisations. *Conflict Studies Research Centre*. 2002;P39(R):31-33.
3. Britvin AV, Kozlov MV. Ideological foundations of ethno-confessional politics in the North Caucasus and the syncretization of Islam. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Politologiya. Religiovedeniye» = News of Irkutsk State University Series "Political Science. Religious Studies"*. 2022;42:42-50. (In Russ.).
4. Malashenko AV. Is 2020 the last chance for the Caucasus? *Rossiya i musul'manskiy mir = Russia and the Muslim world*. 2011;(8(230):70-86. (In Russ.).
5. Semedov SA. Reasons for the politicization of Islam in the modern world. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom = State, religion, Church in Russia and abroad*. 2009;(3):230-239. (In Russ.).
6. Akaev VH. Religious and political elites in the North Caucasus: formation factors, ideological contradictions and practical confrontation. *Tsentral'naya Aziya i Kavkaz = Central Asia and the Caucasus*. 2014;17(1):89-102. (In Russ.).

## Информация об авторах

**А. В. Бритвин** — аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений Института государственной службы и управления.

**С. А. Семедов** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой международного сотрудничества Института управления и регионального развития.

## Information about the authors

**Aleksey V. Britvin** — postgraduate student at the Department of State-Confessional Relations at the Institute of Public Service and Management.

**Semed A. Semedov** — Doctor Sci. (Philosophy), Professor, Head of the Department of International Cooperation at the Institute of Management and Regional Development.

*Статья поступила в редакцию 25.11.2023; одобрена после рецензирования 17.12.2023; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 25.11.2023; approved after reviewing 17.12.2023; accepted for publication 18.02.2024.*

---

---

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют о отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflict of interests.

Научная статья

УДК 32.329

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-35-43

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В КОНЦЕПЦИИ ОБЩЕСТВА БУДУЩЕГО В ГЕРМАНСКОЙ СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

Владимир Иванович Ионесов<sup>1</sup>, Сергей Николаевич Фоломеев<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия, acdis@mail.ru, ORCID: 0000-0002-6175-5904

<sup>2</sup> Самарский государственный экономический университет, Самара, Россия, cissime@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-9825-6255

**Аннотация.** В статье на основе анализа произведений классиков марксизма, работ теоретиков и историков германской социал-демократии, статей священников католической церкви и представителей христианского социализма в Германии конца XIX века, теоретиков анархо-синдикализма, российских и зарубежных исследователей германской социал-демократии и рабочего вопроса показана попытка отхода от ортодоксальной марксистской политики германской социал-демократии конца XIX — начала XX века. В фокусе обсуждения — проблема отношений религии, церкви, религиозных организаций и верующих и поворот социал-демократии в сторону более прагматичной партийной политики, направленной на привлечение в свои ряды верующих католических рабочих. В германской социал-демократии после отмены закона против социалистов, который пал в результате совместных политических действий коалиции оппозиционных буржуазных и клерикальных партий против политики правительства Отто фон Бисмарка, создалась возможность пропаганды социалистических идей среди рабочих, находившихся под сильным влиянием церкви. Возник вопрос, какую партийную политику в дальнейшем следовало проводить в отношении верующих с тем, чтобы это не противоречило программе партии и не снижало качество ее партийных рядов. Эти вопросы послужили предметом дискуссии в партии и привели к последующей корректировке ее партийной программы, исключению из нее положения о реакционности всех других классов общества, кроме пролетариата. Проблема состояла в том, чтобы выработать такую политику партии в отношении церкви и верующих, чтобы она не противоречила основным марксистским постулатам в этом вопросе и в то же время не мешала бы привлечению в партию верующих рабочих, особенно из сельских районов, находившихся под сильным влиянием клира.

**Ключевые слова:** германская социал-демократия конца XIX — начала XX века, религия, церковь, верующие, пролетариат, привлечение, партийная политика

**Для цитирования:** Ионесов В. И., Фоломеев С. Н. Религиозные организации в концепции общества будущего в германской социал-демократии конца XIX — начала XX века // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 35–43. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-35-43

Original article

## RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN THE CONCEPT OF THE FUTURE SOCIETY IN THE GERMAN SOCIAL DEMOCRACY AT THE END OF THE 19TH AND BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES

Vladimir I. Ionesov<sup>1</sup>, Sergey N. Folomeev<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Samara State Institute of Culture, Samara, Russia, acdis@mail.ru, ORCID: 0000-0002-6175-5904

<sup>2</sup> Samara State Economic University, Samara, Russia, cissime@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-9825-6255

**Abstract.** Based on the analysis of the works of the classics of Marxism, the works of theorists and historians of German social democracy, articles by priests of the Catholic Church and representatives of Christian socialism in Germany at the end of the 19th century, theorists of anarcho-syndicalism, Russian and foreign researchers of German social democracy and the labor question, an attempt is shown to a departure from the orthodox Marxist policy

of the German Social Democracy of the late 19th-early 20th century regarding religion, the church, religious organizations and believers towards a more pragmatic party policy aimed at attracting faithful Catholic workers into their ranks. In German Social Democracy, after the repeal of the law against the Socialists, which fell as a result of joint political actions against the policy of the government of Otto von Bismarck, a coalition of opposition bourgeois and clerical parties, the restoration of existing voting rights, in the interests of growing party ranks and strengthening the influence of the Social Democrats in local Landtag and the Reichstag, created the opportunity to propagate socialist ideas among the workers, who were under the strong influence of the church. The question arose: what kind of party policy should be pursued in the future with regard to believers so that this does not contradict the program of the party and does not reduce the quality of its party ranks. These questions served as the subject of discussion in the party and led to the subsequent adjustment of its party program, the exclusion from it of the provision on the reactionary nature of all other classes of society, except for the proletariat. The problem was to develop such a policy of the party towards the church and believers that it would not contradict the basic Marxist postulates on this issue and at the same time would not interfere with the attraction of believers to the party, especially from rural areas that were under the strong influence of the clergy.

**Keywords:** German social democracy of the late 19th-early 20th century, religion, church, believers, proletariat, attraction, party politics

**For citation:** Ionesov VI, Folomeev SN. Religious organizations in the concept of the future society in the German social democracy at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):35-43. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-35-43

### Введение

Общеизвестно отрицательное отношение классиков марксизма к религии и церкви. Ф. Энгельс считал, что религия ведет к самоопустошению людей [15. С. 90]. К. Маркс среди других нелицеприятных характеристик религии выделял ее роль как опиума народа [8. С. 415]. Религия освящала существовавшую несправедливость и угнетение в капиталистическом мире, помогала закабалению народа, задерживала его просвещение, мешала его умственному развитию. Именно поэтому социал-демократия Германии считала религию частным делом каждого человека и требовала отделения церкви от государства, стремилась к уменьшению ее влияния в обществе.

В последующем выдержанная принципиальная позиция германской социал-демократии по отношению к церкви, унаследованная еще от К. Маркса и Ф. Энгельса, подверглась существенным изменениям, утратила свою былую непримиримость, обнаружила тенденцию к компромиссам с клерикальными кругами, мирилась с тем, что некоторые члены партии являлись верующими, допускала в свои ряды священников. Исследованию причин трансформации партийной политики германской социал-демократии конца XIX — начала XX века в отношении религии и церкви и ее измененной сущности и посвящена данная статья.

Отдельные аспекты отношений классиков марксизма, вождей немецкой социал-демократии конца XIX — начала XX века к религии, церкви, верующим можно найти в работе В. А. Кожевникова, опубликованной еще в царской России [4].

В советское время работ, посвященных данной теме, обнаружить не удалось, вероятно, по причине табуированности данной тематики. Немецкая социал-демократия, воспитанная на идеях К. Маркса и Ф. Энгельса, их идейные продолжатели — КПСС и СЕПГ, исследователи советского времени не могли иначе относиться к церкви и религии, чем их духовные отцы. Работы К. Каутского и других «ревизионистов» были изъяты из свободного доступа. В постсоветское время данной проблематике была посвящена статья С. В. Кретиной [6. С. 74–79].

### Обсуждение

Первоначально ученики и последователи К. Маркса и Ф. Энгельса сохраняли преемственность во взглядах на религию и церковь. Так, Вильгельм Либкнехт — один из вождей германской социал-демократии и депутат рейхстага в своем докладе в день основания Дрезденского союза просвещения 5 февраля 1872 года, ссылаясь на пример Швейцарии и обращаясь к государственным органам, выступил против влияния церкви на школу [7. С. 125].

Не менее решительно высказался против религии и другой видный деятель германской социал-демократии Август Бебель в своем выступлении против Эдуарда Бернштейна в октябре 1899 г. на съезде партии в Ганновере, заявив, что религией пользуются для одурачивания людей, и партийные товарищи мало обращают на это внимание [1. С. 57].

Отрицательное отношение к церкви соответствовало принципам социал-демократической

политики, унаследованным еще от К. Маркса и Ф. Энгельса. Возникновение партии, а затем и длительный период ее существования в условиях «исключительного закона против социалистов», способствовали формированию и укреплению того принципиального положения, согласно которому освобождение труда от гнета капитала является делом только рабочего класса, все же другие классы по отношению к нему составляют реакционную массу [10. С. 387].

Оно фактически изолировало рабочий класс и его партию от других слоев общества, мешало выработке совместных взаимовыгодных действий с другими политическими силами. После отмены исключительного закона о социалистах и восстановления существовавших ранее избирательных прав, немецкая социал-демократическая партия год от года наращивала свой авторитет в массах и к середине 90-х годов XIX века стала третьей по значимости политической силой в стране. Выдвигая задачу дальнейшего укрепления влияния партии на пролетарские слои населения, социал-демократия исключила из своей программы (Эрфуртская программа 1891 года) положение о реакционности всех других классов общества [10. С. 388–391], что открыло возможность для заключения соглашений с другими оппозиционными силами.

Дальнейшее расширение социальной базы партии требовало иных подходов: необходимо было привлечь на свою сторону те пролетарские элементы, которые находились под влиянием других партий, а также церкви. Церковь продолжала контролировать умы значительных слоев пролетарского населения, и отношение социал-демократов к этой проблеме было двойственным. Один из подходов был представлен леворадикальной, атеистической традицией. С другой стороны, на конгрессах партии делегаты от деревень просили пропагандистов быть более сдержанными, когда они касались религиозного вопроса. Нередко они жаловались на то, что речи ряда ораторов, их жесткая позиция в отношении религии разрушали все то, что создавалось местными товарищами долгие годы [11. С. 292]. Так, делегат Катценштейн на Кельнском конгрессе партии 1893 г. выступил против заключительных слов в речи А. Бебеля о государстве будущего: «... Предоставим небо ангелам и воробьям», считая, что они оскорбляют религиозные чувства верующих [11. С. 293].

На Ганноверском конгрессе в октябре 1899 г. делегат Фендрих не согласился со словами А. Бе-

беля: «...Буржуазия — такой же атеист, как и любой из нас», — отказавшись считать себя атеистом. Он заявил, что подобные высказывания дают основание деятелям духовенства и государственным чиновникам призывать выступать против социал-демократии. Поскольку личное мнение А. Бебеля противоречит статье 6 программы партии, он потребовал воздержаться от нападок на основные принципы партии [11. С. 293].

Возникшая тенденция в германской социал-демократии в отношении религии и церкви не могла не учитываться при разработке партийной политики. Под давлением возникших обстоятельств Карл Каутский — один из руководителей партии задается вопросом о возможности преобразования появившейся негативной тенденции в позитивную для партии тактическую линию. Исследованию причин эволюции партийной политики в отношении церкви и была посвящена статья К. Каутского «Католическая церковь и социал-демократия». По существу, перед К. Каутским возникает достаточно сложная проблема: как, оставаясь ортодоксальным марксистом и последователем идей К. Маркса и Ф. Энгельса, изменить по существу политическую линию социал-демократической партии в отношении церкви? На это обстоятельство обратил внимание и один из лидеров французского анархо-синдикалистского течения Жорж Сорель, в целом симпатизировавший марксизму. Он отмечал, что К. Каутский, которого он называл «великим теоретиком официального марксизма», несмотря на его умение виртуозно комментировать идеи Маркса, затруднялся найти у него такие тексты, которые бы говорили в пользу его трактовки ряда современных проблем [14. С. 171]. Как отмечал Ж. Сорель, К. Каутский в конечном итоге стремился к тому, чтобы возможно более широко привлечь на сторону социал-демократии еще не охваченные её влиянием слои рабочих и крестьян, задумываясь при этом над оппортунистической с точки зрения ортодоксального марксизма постановкой проблемы, стремясь отделить религию от политики с тем, чтобы католические крестьяне и рабочие могли без помех голосовать за представителей социал-демократии [14. С. 171].

Весьма примечательно, как К. Маркс в схожей ситуации характеризовал в письме к Ф. Энгельсу точку зрения немецкого экономиста, одного из основоположников теории «государственного социализма» Карла Родбертуса-Ягцеца, стоявшего на позициях защиты экономических интересов пролетариата. Он считал, что последний

«замышляет... пакость», стремясь отделить от политики социальный вопрос [9. С. 32].

По мнению К. Каутского, «наиболее важной из наших ближайших политических задач» является борьба с центром (т. е. буржуазным либерализмом — С. Ф.), который стремится использовать влияние церкви на массы против социал-демократов [3. С. 3]. Подобное положение, по его мнению, было характерно не только для Германии, но и для Франции, Бельгии, Голландии, Австрии и Испании. В связи с этим необходимо было продолжить изучение взаимоотношений между церковью и социал-демократией [3. С. 3]. Однако К. Каутский ограничивается изучением взаимоотношений социал-демократии лишь с католической церковью, указывая на особенности отношений к протестантской церкви, и предлагает различать государственную церковь в Германии и демократические секты в англо-саксонских государствах [3. С. 3–4].

Стремясь к обоснованию своего отхода от ортодоксальной марксистской позиции в отношении церкви, К. Каутский пытался отделить простую религиозную веру индивидов от религии масс, между которыми существовали противоречия [3. С. 5]. Следует отметить, что данная точка зрения была изложена К. Каутским ещё раньше в «*Movement socialist*» от 15 ноября 1902 г. Это, безусловно, подчеркивает идейную близость и созвучие позиций К. Каутского и большевистских решений на II съезде РСДРП по отношению к сектантству.

Не останавливаясь на этом, К. Каутский говорит о пролетарском происхождении древнего христианства и современного социалистического движения, борющихся за устранение классовых различий. Отсюда он делает вывод, что можно быть христианином и принимать участие в классовой борьбе пролетариата. По мнению К. Каутского, это тем более возможно, потому что миллионы христиан являются таковыми по привычке [3. С. 11].

При этом К. Каутский нисколько не смущается тем, что подобные индивиды вряд ли смогут являться сознательными и активными борцами за идеи социализма.

В противном же случае они только ослабят и дезорганизуют рабочее движение. Именно эту мысль К. Каутский и высказал во время дебатов по аграрному вопросу на партийном съезде в Бреславле в 1895 г., опасаясь привлечь в партию нестойких элементов, которые покинут ее ряды в случае опасности [5. С. 212].

Эта же точка зрения прозвучала и в речах ораторов К. Каутского по партии, выступавших против случайных элементов в партии [5. С. 218]. С таких же позиций выступал и другой лидер германской социал-демократии Август Бебель, указавший на значительный количественный, но не качественный рост партии [5. С. 157].

Эта мысль была высказана А. Бебелем в одной из своих статей в «*Der Socialdemokrat*» от 22 октября 1894 года. Продолжая ее, он подчеркивал, что партия скатывается к оппортунизму, начинает отказываться от классовой борьбы, склоняется к буржуазному реформаторству [5. С. 157]. Таким образом, К. Каутский, выступая за привлечение в партию верующих рабочих, призывал игнорировать не только мнение значительной части партийцев и одного из авторитетнейших лидеров германской социал-демократии А. Бебеля, но и свои собственные соображения, высказанные незадолго до этого.

Ратуя за вовлечение в партийную среду верующих рабочих, К. Каутский ссылаясь на деятельность двух католических патеров в Соединенных Штатах (Mc. Gradi и Naderti), принадлежащих «в настоящую минуту к самым ревностным агитаторам социал-демократии». Эти католические священники не были одиноки в своих устремлениях. Их предшественниками были патер Mc. Glunns, который вместе с Генри Джорджем и нью-йоркскими социалистами агитировал в 1887 году «в пользу рабочей партии» [3. С. 11].

Приверженность идеям социал-демократии высказывал и немецкий пастор Гёре, который оставил свой пост священника и так же, как и К. Каутский, утверждал, что цели социал-демократии и христиан совпадают. Священник утверждал, что только «религиозные убеждения сделали» его «социал-демократом», что программа партии не мешает ему быть верующим [12. С. 9]. По всей видимости, К. Каутского и его сторонников совершенно не смущали слова пастора Гёре о тождественности целей церкви и социал-демократии.

Не смущала К. Каутского и его единомышленников позиция пастора Гёре в отношении христианских социалистов, явно расходящаяся с идейными построениями социал-демократов. По мнению пастора Гёре, национал-социальная партия (течение «молодых») так же, как и социал-демократия, выступает за классовую борьбу и экономическое переустройство общества. Так, в 1897 году на конгрессе христианских социалистов — чернорабочих в Бохуме руководитель «молодых» Науманн высказался за вступление

христианских социалистов в социал-демократические профессиональные союзы [13. С. 209]. Представитель христианского социализма Ноббе следующим образом определял цели Науманна и «молодых»: 1) образовать политическую партию, стремящуюся к улучшению социального положения рабочих; 2) борьба с материалистическим мировоззрением, навязанным социал-демократией, и замена его христианской верой [16. S. 43]. Таким образом, возникла явная опасность раскола в партийных рядах социал-демократии, однако некоторые вожди партии, по мнению Франца Меринга — марксистского историка и первого биографа К. Маркса, считали, что этот религиозный туман не мешает пролетарскому классовому сознанию [10. С. 136]. Весьма примечательно, что впоследствии деятельность христианских социалистов будущей вождем НСДАП Адольфом Гитлером характеризовалась весьма положительно.

Однако далеко не все были согласны с вступлением в социал-демократическую партию Германии пасторов Гёре и Блумгардта. Работа А. Бебеля «Христианство и социализм» была направлена против религии и церкви [2]. Примечательно, что в предисловии к этой работе, переизданной в 1922 году в Москве, ответственный редактор издательства Владимир Бонч-Бруевич, отмечая небольшую роль религиозных начал в современной жизни, тем не менее настаивал на необходимости борьбы «везде и повсюду, всегда и непрерывно» с религиозными предрассудками (ортодоксальными или сектантскими), особенно если они исходят «из ортодоксальных господствующих церквей» [2. С. 5–6].

По мнению К. Каутского, церковь представляет собой не только орудие классового господства (и потому она враждебна пролетариату), но и социальный институт, чья религия отвечает нуждам широких масс. В силу указанной двойственности положения церкви по отношению к интересам пролетариата К. Каутский предлагал социал-демократии занять позицию нейтралитета по отношению к церкви и выступать за «самую широкую религиозную свободу», так как в противном случае пролетариат вступил бы в противоречие с собственными «историческими задачами» и устремлениями к свободе слова, мнений, совести [3. С. 28–29]. Также К. Каутский рекомендовал относиться к церкви как к бюрократии, добиваясь упразднения ее привилегий, особенно в области школьного образования.

В определенные моменты тактика социал-демократии и позиция католической церкви суще-

ственно сближались. Одним из таких вопросов было отношение социал-демократии к конгрегациям, т. е. религиозным организациям, руководимым монашескими орденами, куда наряду со священнослужителями входили и миряне. Выступления социал-демократии против конгрегаций, по мнению К. Каутского, будут направлены «против свободы союзов», что прямо или косвенно отразится «скорее на пролетариате, чем на конгрегациях», ибо это оружие может быть направлено против пролетариата [3. С. 33].

То негативное влияние, которое имели конгрегации на общество, сказывалось в основном на работе учебных и благотворительных учреждений. Но и в этом случае необходимо было ограничивать свободу деятельности конгрегаций, а стремиться к передаче «школьных расходов от обществ на счет государства», предъявляя более строгие требования учителям частных и казенных учебных заведений» [3. С. 35–36]. Здесь К. Каутский, по-видимому, заблуждался, выбирая, как ему кажется, из двух зол меньшее, рассчитывая на то, что недемократическое правительство позволит учителям беспрепятственно излагать учащимся свои взгляды. Несколько позже он и сам неосознанно подвергает свою позицию критике, говоря, что тот режим, который удалил конгрегации из школы, находя их политически нежелательными, будет препятствовать деятельности учителей-социалистов за критику армии и пропаганду идей социализма [3. С. 36–37].

И в этом аспекте его позиция, по существу, не отличается от точки зрения А. Бебеля, высказанной им еще в 1873 году в работе «Парламентарная деятельность немецкого рейхстага и ландтага», на которую ссылается К. Каутский. Оба они исходили из того, что если борьба между государством и церковью несерьезна, поскольку обе стороны в ней не заинтересованы, то нужно совсем отбросить те инструменты, с помощью которых власть намерена оградить клир. По их мнению, ни правительство, ни буржуазия не собираются реализовать единственно возможный путь борьбы с церковью: отделить школу от церкви и церковь от государства — и потому прибегают к грубой силе в борьбе с церковной оппозицией [3. С. 39]. Главной и реальной задачей социал-демократии в борьбе против церкви является пропаганда социалистических идей среди католических рабочих.

И тем не менее, несмотря на идейное воздействие социал-демократии на рабочих, К. Каутский вынужден был констатировать, что число

пролетариев, находящихся под опекой клерикалов, растет. Данное обстоятельство он объяснял не тем, что клиру удалось отвратить рабочих от идей социализма, а количественным ростом пролетариев, а новички рекрутируются из таких классов населения и местностей, где сильны позиции церкви.

Ещё одним фактором, увеличивающим воздействие католической церкви на рабочих, является то объективное обстоятельство, что капиталистическое производство в поисках сырья и дешевых рабочих рук стремится в сельскую местность, которую контролируют клерикалы [3. С. 44]. В связи с этим борьба за вновь образовавшиеся слои пролетариата становится очень трудной задачей. Эта масса населения тысячами нитей связана с реакционными классами и реакционным образом мыслей, но прошлое проигрывает настоящему, и ее насущные интересы влекут ее в ряды борющегося пролетариата [3. С. 44].

С целью ускорения процесса вовлечения этих слоев пролетариата в осознанную классовую борьбу необходимо, по мнению К. Каутского, чтобы социал-демократическая партия смогла получить доверие рабочих [3. С. 45]. Добиться этого будет непросто. Но «нам никогда не удастся получить это доверие, если мы станем требовать от государства насильственных мер против церкви», пойдем рука об руку в этих вопросах с чиновником или буржуа. Социал-демократы должны показать пролетариям, что католический и христианский рабочий ближе к свободомыслящему рабочему, чем к свободомыслящему буржуа, у которого больше точек соприкосновения с белым и черным духовенством, нежели с рабочим [3. С. 46].

К. Каутский особо подчеркивал, что церковная политика социал-демократии должна быть совершенно иной, чем политика либеральных кругов. «Основным пунктом социал-демократической церковной политики является борьба против всякой государственной поддержки клира», в то время как «буржуазный либерализм стремится ограничить свободу церкви мерами полицейскими», стремясь превратить клир в духовную полицию, подчиненную государству [3. С. 46].

Он считал, что социал-демократия может уменьшить влияние церкви тем, что противопоставляет ей более высокую культуру знания, вместо церковной милостыни — передачу капиталистических богатств всему обществу, церковной агитации — свободу социалистической пропаганды. Такой подход, по его мнению, способен

радикально уменьшить влияние клерикалов на широкие массы рабочих [3. С. 46–47].

### Заключение

Таким образом, разработанная К. Каутским тактика немецкой социал-демократии в отношении католической церкви выглядит достаточно противоречиво. Она не является лояльной по отношению к церкви, как может показаться на первый взгляд. В то же время она не предстает и как ортодоксально марксистская, поскольку предполагает некоторый компромисс позиции социал-демократии в отношении свободы действий религиозных общин. В итоге К. Каутский, с одной стороны, пытается вбить клин между государством и церковью, не предлагая для этого какой-либо взвешенной политики, основанной не на лозунгах и желаниях, а на реальном учете противоречий сторон. И в то же время он, говоря словами А. Бебеля, утверждает, что разногласия во взаимоотношениях государства и церкви существуют, но в их развитии не заинтересована ни светская власть, ни церковная. С другой стороны, К. Каутский стремится вырвать из-под влияния католической церкви многочисленные, но незрелые в идейном отношении полупролетарские и пролетарские элементы города и деревни, основываясь только на пропаганде социалистических идей среди них, не выработав взамен реалистичной политики со стороны социал-демократии, отражающей хоть сколько-нибудь сиюминутные практические интересы тех масс, которые намеревались привлечь на свою сторону. По мнению В. Коншtedта, книгу которого К. Каутский в целом оценил достаточно высоко [5. С. III, XI–XII], К. Каутский достаточно умный реалистический политик чтобы изредка не снимать своих марксистских очков. Но тогда марксистская теория приходит в противоречие с трактовкой К. Каутским стоявших перед партией задач [5. С. 216–217]. В. Коншtedт одновременно прав и неправ, характеризуя следующим образом позицию К. Каутского. Прав в том смысле, что К. Каутский действительно с более реалистичных позиций, чем партия в целом, пытался смотреть на тактику и стратегию немецкой социал-демократии в отношении церкви и верующих, видя в ней противоречия и несоответствие существовавшей действительности.

Но, с другой стороны, для этого нужно расстаться с былыми марксистскими догмами, и очень часто он этого сделать был не в силах. В результате получается некая компромиссная

политика, не достигающая поставленных целей, и не выходящая за виртуозное умение комментировать ортодоксальные догмы применительно к новым условиям. Однако в силу своей творческой природы, умения видеть назревшие противоречия, К. Каутский пытался найти выход из трудного положения. Именно эту сторону его характера и отметил теоретик анархо-синдикализма Ж. Сорель, говоря, что если великие вожди ортодоксального марксизма не могут ответить на волнующие вопросы, то маленькие марксисты используют концепции Маркса «самым удивительным образом» [14. С. 171]. И здесь Ж. Сорель, в целом разделявший идеи марксизма, выступает с более ортодоксальных позиций, чем сам К. Каутский.

Анализируя позицию К. Каутского в отношении католической церкви, Ж. Сорель рассматривал ее как «дипломатический маневр, имевший своей целью надуть католиков», «усыпить бдительность католического духовенства». Сущно-

стью же выработанной К. Каутским тактики в отношении католической церкви являлось стремление подчинить своему идейному влиянию многочисленные слои рабочих, находившихся под ее воздействием, причем, по мнению Ж. Сореля, «речь идет не о принципах, а об избирательных уловках, которые тем более необходимы, чем шире рост германского католического пролетариата, не подчиняющегося влиянию социалистических пропагандистов» [14. С. 171]. Исходя из этого, нельзя не задаться вопросом: могла ли быть достижима та поставленная цель, которую преследовал К. Каутский, основываясь на предложенных им методах? Ответ на этот вопрос будет неутешительным. Именно поэтому позднее, при разработке аграрной программы немецкой социал-демократии, К. Каутский пытался учесть социально-экономические интересы полупролетарских элементов города и деревни, отступая от некоторых уже не соответствовавших действительности марксистских догм.

### **Список источников**

1. Бебель А. О Бернштейне. Речь, произнесенная на Ганноверском партийном съезде 10 октября 1899 г. ; пер. с нем. 2-е изд. Одесса : Книгоизд-во «Буревестник», 1905.
2. Бебель А. Христианство и социализм. Переписка между священником Гогофом и социал-демократом Бебелем ; пер. Л. Мандельштам (Кручининой). С заметкой от редакции Влад. Бонч-Бруевич. 3-е изд. М. : Коопер. изд-во «Жизнь и знание», 1922.
3. Каутский К. Католическая церковь и социал-демократия. СПб. : Книгоизд-во «Новый мир», 1906.
4. Кожевников В. А. Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности. 3-е изд. «Религиозно-философской библиотеки». М. : Печатня А. М. Снегиревой, 1912.
5. Конштедт В. Аграрный вопрос в германской социал-демократии (От Карла Маркса до Бреславльского съезда 1895 года). СПб. : Типография об-ва «Общественная польза», 1906.
6. Крестинин С. В. Германская социал-демократия и христианские конфессии (конец XIX — начало XX в.) // Христианство в общественной, политической и духовной жизни Германии в XX веке : сборник статей российских и немецких историков ; отв. ред. К. Кроуфорд, Т. А. Некрасова. М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. С. 74–79.
7. Либкнехт В. Знание сила, сила — знание // Либкнехт В. Социалистическая культура. Вып. X. М. ; Л. : ГИЗ, 1926.
8. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955–1974. Т. 1. С. 414–429.
9. К. Маркс — Ф. Энгельсу 10 декабря 1864 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955–1974. Т. 31. С. 31–34.
10. Меринг Ф. История германской социал-демократии. Т. IV ; пер. с нем. М. Е. Ландау. 2-е изд. М. : ГИЗ, 1921.
11. Мильо Э. Германская социал-демократия ; пер. с франц. Ю. Лакиер. М. : Книгоизд-во Е. Д. Мягкова «Колокол», 1906.
12. Пастор Гёре. Как священник стал социал-демократом. М. : Изд-во Е. Д. Мягкова «Колокол», 1905.
13. Прокопович С. Н. Рабочее движение на Западе. Опыт критического исследования. Т. 1. Германия, Бельгия. СПб. : 1899.
14. Сорель Ж. Социальные теории современной экономики. Дегенерация капитализма и дегенерация социализма. С предисл. автора к русскому изд. ; пер. с итал. Г. Кирдецова. М. : Издание С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1908.

15. Энгельс Ф. Положение Англии. Томас Карлейль «Прошлое и настоящее». Лондон 1843 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955–1974. Т. 1. С. 572–597.
16. Hobbe. Der evangelisch-soziale Kongress und seine Gegner. Gottingen, 1897.
17. Wie ein Pfarrer socialdemokrat wurde. Eine Rede von Paul Gochre Pfarrer a. Zweite Auflage. Berlin: Expedition der Buchhandlung Vorwärts, 1900.

## References

1. Bebel A. O Bernshteyne. Rech', proiznesennaya na Gannoverskom parteytaghe 10 oktyabrya 1899 g. = About Bernstein. Speech delivered at the Hanover Party on October 10, 1899, 2nd ed. Odessa: Book publishing house "Burevestnik"; 1905. (In Russ).
2. Bebel A. Khristianstvo i sotsializm. Perepiska mezhdru svyashchennikom Gogofom i sotsial-demokratom Bebelem = Christianity and socialism. Correspondence between the priest Gogoff and the Social Democrat Bebel. 3rd ed. Moscow: Cooper. Publishing house "Life and Knowledge"; 1922. (In Russ).
3. Kautsky K. Katolicheskaya tserkov' i sotsial-demokratiya = The Catholic Church and Social Democracy. St. Petersburg: Book publishing house "New World"; 1906. (In Russ).
4. Kozhevnikov VA. Otnosheniye sotsializma k religii voobshche i k khristianstvu v chastnosti = The attitude of socialism to religion in general and to Christianity in particular. 3rd ed. "Religious and Philosophical Library". Moscow: Printing A.M. Snegireva; 1912. (In Russ).
5. Konstetd V. Agrarnyy vopros v germanskoy sotsial-demokratii (Ot Karla Marksa do Breslavl'skogo s'yezda 1895 goda) = The agrarian question in German social democracy (From Karl Marx to the Breslau Congress of 1895). St. Petersburg: Printing house of the "Public Benefit" Society; 1906. (In Russ).
6. Kretinin SV. German Social Democracy and Christian confessions (late 19th — early 20th centuries). In: Khristianstvo v obshchestvennoy, politicheskoy i dukhovnoy zhizni Germanii v XX veke = Christianity in the social, political and spiritual life of Germany in the 20th century; ed. by K. Crawford, T. A. Nekrasova. M. ; Berlin: Direct-Media; 2017. Pp. 74-79. (In Russ).
7. Liebknecht V. Knowledge is power, power is knowledge. In: Liebknecht V. Sotsialisticheskaya kul'tura. Vyp. XX = Liebknecht V. Socialist culture. Vol. X. M. ; L.: GIZ; 1926. (In Russ).
8. Marx K. Towards a critique of Hegel's philosophy of law. Introduction. In: Marks K., Engel's F. Soch. 2-ye izd = Marx K., Engels F. Works. 2nd ed. Moscow; 1955-1974. Vol. 1. Pp. 414–429. (In Russ).
9. K. Marx to F. Engels December 10, 1864. In: Marks K., Engel's F. Soch. 2-ye izd = Marx K., Engels F. Works. 2nd ed. Moscow; 1955-1974. Vol. 31. Pp. 31-34. (In Russ).
10. Mering F. Istoriya germanskoy sotsial-demokratii. T. IV = History of German Social Democracy. Vol. IV. 2nd ed. Moscow: GIZ; 1921. (In Russ).
11. Miglio E. Germanskaya sotsial-demokratiya = German Social Democracy. Moscow: Book publishing E.D. Myagkova "Bell"; 1906. (In Russ).
12. Pastor Göhre. Kak svyashchennik stal sotsial-demokratom = How a priest became a social democrat. Moscow: Publishing house E.D. Myagkova "Bell"; 1905. (In Russ).
13. Prokopovich SN. Rabocheye dvizheniye na Zapade. Opyt kriticheskogo issledovaniya. T. 1. Germaniya, Bel'giya = Labor movement in the West. Experience of critical research. Vol. 1. Germany, Belgium. St. Petersburg; 1899. (In Russ).
14. Sorel J. Sotsial'nyye teorii sovremennoy ekonomii. Degeneratsiya kapitalizma i degeneratsiya sotsializma = Social theories of modern economics. Degeneration of capitalism and degeneration of socialism. Moscow: Publication by S. Dorovatovsky and A. Charushnikov; 1908. (In Russ).
15. Engels F. The situation in England. Thomas Carlyle "Past and Present". London 1843. In: Marks K., Engel's F. Soch. 2-ye izd = Marx K., Engels F. Works. 2nd ed. Moscow; 1955-1974. Vol. 1. Pp. 572-597. (In Russ).
16. Hobbe. Der evangelisch-soziale Kongress und seine Gegner. Gottingen; 1897. (In Germ.).
17. Wie ein Pfarrer social-demokrat wurde. Eine Rede von Paul Gochre Pfarrer a. Zweite Auflage. Berlin, Expedition der Buchhandlung Vorwärts; 1900. (In Germ.).

## Информация об авторах

**В. И. Ионесов** — доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор кафедры культурологии, музеологии и искусствоведения.

**С. Н. Фоломеев** — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры теории права и публично-правовых дисциплин.

### **Information about the authors**

**Vladimir I. Ionesov** — Doctor Sci. (Culturology), Candidate Sci. (History) Professor of the Department of Cultural Studies, Museology and Art History.

**Sergey N. Folomeev** — Candidate Sci. (History), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory of Law and Public Law Disciplines.

---

---

*Статья поступила в редакцию 25.11.2023; одобрена после рецензирования 10.01.2024; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 25.11.2023; approved after reviewing 10.01.2024; accepted for publication 18.02.2024.*

---

---

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют о отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflict of interests.

Научная статья

УДК 141.7+2-13

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-44-54

## НЕОМИФОЛОГИЗМ КАК ФИЛОСОФСКОЕ ЯВЛЕНИЕ

Даниил Антонович Батурин<sup>1</sup>, Евгения Борисовна Еренчинова<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия, kvark@nextmail.ru

<sup>2</sup> Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия, deutsche2011@mail.ru, ORCID: 0000-0003-0657-2299

**Аннотация.** В статье с философской точки зрения рассматривается вопрос о неомифологизме как связанном с категорией мифологического. Актуальность исследования обусловлена отсутствием дифференциации данного понятия в области философии. В статье предпринимается содержательная попытка раскрыть неомифологизм как философский феномен, зародившийся в эпоху Романтизма, высказывается предположение, что романтические религиозно-философские произведения могут считаться неомифологичными. Проводится типологическое сравнение архаических лейтмотивов в творчестве сказочников Э. Т. Гофмана и братьев Гримм с мифологическими паттернами религиоведа М. Элиаде. Анализируется разнообразие неомифологических элементов в творчестве романтиков, сопоставляются различные культурно-философские пласты.

**Ключевые слова:** миф, архаический миф, неомиф, неомифологизм, неомифология, мифологема

**Для цитирования:** Батурин Д. А., Еренчинова Е. Б. Неомифологизм как философское явление // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 44–54. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-44-54

Original article

## NEO-MYTHOLOGISM AS PHILOSOPHICAL PHENOMENON

Daniil A. Baturin<sup>1</sup>, Evgenija B. Erenchinova<sup>2</sup>

<sup>1</sup> University of Tyumen, Tyumen, Russian, kvark@nextmail.ru

<sup>2</sup> Industrial University of Tyumen, Tyumen, Russian, deutsche2011@mail.ru, ORCID: 0000-0003-0657-2299

**Abstract.** The article deals with the issue of neo-mythologism from a philosophical point of view as related to the category of mythological. The relevance of the study is due to the lack of differentiation of this concept in the field of philosophy. The article makes a meaningful attempt to reveal neo-mythologism as a philosophical phenomenon that originated in the Romanticism era, suggests that Romantic religious-philosophical works can be considered neo-mythologic. A typological comparison of archaic leitmotifs in the works of fairy tale writers E.T. Hoffmann and the Brothers Grimm with the mythological patterns of the religious scholar M. Eliade is carried out. The diversity of neo-mythological elements in the works of Romantics is analyzed, different cultural and philosophical layers are compared.

**Keywords:** myth, archaic myth, neomyth, neomythologism, neomythology, mytholeme

**For citation:** Baturin DA, Erenchinova EB. Neo-mythologism as philosophical phenomenon. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):44-54. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-44-54

### Введение

Проблема мифа волновала философов со времен Платона и софистов. Она заключалась в том, чтобы объяснить связь рациональной, философской истины с религиозными верованиями. Но только в романтическом движении поэтический

миф стал предметом почитания и рассматривался как главная созидаящая сила человеческой культуры. Так, в творчестве Фридриха Шеллинга миф и мифология получили глубокое философское обоснование как существенный элемент его концепции философии религии и искусства: «мифология есть не что иное, как универсум в более тождественном одеянии, в своем абсолютном

облике, истинный универсум в себе, образ жизни и полного чудес хаоса в божественном образотворчестве, который уже сам по себе поэзия и все-таки сам для себя, в то же время, материал и стихия поэзии. Она есть мир и так сказать почва, на которой только и могут расцветать и произрастать произведения искусства» [1. С. 110]». Согласно Ф. Шеллингу, через погружение в мир мифологических образов и сюжетов истинному поэту открывается подлинное бытие или «абсолют природы», которое поэт экстериоризирует или «запечатлевает» с помощью художественных форм в собственную «новую мифологию», то есть в неомифологию. Главное отличие такой «новой мифологии» от классической «античной» выражается в том, что в отличие от классической «новая мифология» не является подлинно интуитивной. Автор становится основой такого произведения, в котором, используя собственное миропонимание и мироощущение, он стремится создать «новую мифологию». Понятие «новая мифология» ввел в научно-философский оборот сам Ф. Шеллинг в своей знаменитой работе «Философия искусства». Как писал Шеллинг вместе с Гельдерлином и Гегелем в знаменитом манифесте немецкого идеализма: «мы должны создать новую мифологию, но эта мифология должна стоять на службе идей. <...> До тех пор, пока мы не придадим эстетический, то есть мифологический характер, народ не проявит к ним интереса, с другой стороны, пока мифология не станет разумной, философ будет ее стыдиться. Пора, наконец <...> мифологии стать философской, народу разумным, философии мифологической, дабы философы проникли в сферу чувственности» [2. С. 211]. Таким образом, появление «неомифологии» во многом обуславливалось самим немецким «Zeitgeist» — духом времени — и романтиками, «мечтавшими» создать новую культуру и новую религию. Так, еще Фридрих Шлегель отмечал, что «новая мифология должна быть выработана из самой глубины нашего духа: она должна быть самым художественным из всех художественных произведений, потому что должна обнимать все другие художественные произведения, должна быть руслом и сосудом для старого, вечного, первобытного источника поэзии и сама должна быть бесконечным поэтическим произведением, заключающим в себе зародыш всех других поэтических произведений» [3. С. 63]. Таким образом, в эпоху романтизма сама мировая культура благодаря индивидуальному, самостоятельному мифотворчеству романтических философов и по-

этов стала наполняться целым рядом неомифологических образов.

Сегодня понятие «неомифологизм» используется главным образом в литературоведении. Данная концепция разрабатывалась в трудах Е. М. Мелетинского, О. М. Фрейденберг и других отечественных и западных исследователей, занимавшихся проблемой репрезентации мифа в современной культуре. Так, Е. М. Мелетинский ввел термин неомифологизм для идентификации процессов ремифологизации культуры. Он отметил, что «в XVIII и в XIX веках утверждаются два новых типа отношения культуры к мифологии, в известном смысле соотносимые с реализмом и романтизмом. Первый тип — сознательный отказ от традиционного сюжета и «топики» ради окончательного перехода от средневекового «символизма» к «подражанию природе», к отражению действительности в адекватных жизненных формах; второй тип — попытки сознательного, совершенно неформального, нетрадиционного использования мифа (не его формы, а его «духа»), порой приобретающие характер самостоятельного поэтического мифотворчества»<sup>1</sup>. Тем не менее мы считаем необходимым отметить, что в литературном «неомифологизме» реализм неизбежно смешивается с романтизмом. Так как «неомифологизм» порождается всегда через «сопряжение как минимум двух текстов, один из которых принадлежит к архаической культуре, а другой — к современной» [4. С. 4]. Таким образом, мы настаиваем на том, что в основе неомифологизма должен находиться мифологический сюжет или образы, которые творчески интерпретируются через призму современной ситуации общества.

Согласно энциклопедии «Мифы народов мира» (1994) под редакцией С. А. Токарева, современные «неомифологи» (так их идентифицируют сам С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский и Ю. М. Лотман) — «О. Хёфлер, Ф. Р. Шрёдер, Я. де Фрис, К. Хаук и Ж. Демюзиль видели <...> как мифологические сюжеты и сцены культовых действий и игр сливались воедино с историческими преданиями» [5. С. 291], трансформируясь в нечто новое — «пограничную зону», в которой уже «приобретало свои права *земное и человеческое*». Данные «неомифологи» интерпретировали романтические эпические сюжеты и мотивы как архаические мифы, в которых на уровне архитектоники отражается, с одной стороны,

<sup>1</sup> Мелетинский Е. М. Миф и сказка // Библиотека Гумер. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/melet10/08.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/melet10/08.php). (дата обращения: 23.06.2023).

неземное и сакральное, а, с другой стороны, земное и историческое. Они считали, что в художественной форме романтизма реальность преломляется через внутренний мир творца, которая эксплицируется в новый мифорелигиозный символ ведь «первоначально философской основой «неоремифлогических» поисков в культуре были иррационализм, интуитивизм, релятивизм и пантеизм» [6. С. 61–63], который впоследствии стал языком «содержательно противоположных интуитивизму художественных текстов» [6. С. 61–63]. Таким образом, в подобном художественном тексте мифологические образы неизбежно переплетаются с современностью, происходит объединение архаического и исторического.

Мы предполагаем, что явление «неомифологизма», ограниченное рамками современного литературоведения, изначально было спрогнозировано уже в XIX веке философом Фридрихом Шеллингом, поэтому «неомифологизм» должен быть эксплицирован в современной науке не только с филологической, но и с философской точки зрения: все мифологические мотивы, сюжеты, образы, которые специально и осознанно используются при создании художественных произведений, относятся к неомифологическим тенденциям.

### Материалы и методы исследования

Основным методом исследования неомифологизма как философского явления является компаративистика, позволяющая исследовать литературные тексты, в которых содержатся эксплицированные мифологические сюжеты и образы (мифологемы). Проводя анализ мифологем, мы рассматриваем их на примере интерпретации мифологических образов, используемых в творчестве немецких романтиков братьев Гримм, Э. Т. Гофмана и традиционных мифов, описанных у Мирчи Элиаде. Применяя сравнительный (сравнительно-религиоведческий) метод, мы анализируем и сопоставляем архаические мифы с романтическими мифами, выделяя их общие «конституирующие» элементы.

### Результаты и их обсуждение

Как указывает филолог Я. В. Погребная, всех современных исследователей неомифологизма можно разделить на два вида: на тех, кто смотрит на неомифологизм как на «переиздание» немецкого мифологизма XIX века, и на тех, кто стремится напрямую сопоставить неомиф с мифологической архаикой, выявив в неомифе ха-

рактерные архитектурные и конституирующие признаки древнего мифа [4]. Интересно отметить, что современный греческий исследователь Иоанн Хидакис связывает неомифологию с новой религиозностью и дает следующее определение: «термин „неомифология“ определяет современную тенденцию к тому, что символы и религиозно-мифические фигуры мировой истории изымаются из своего естественного контекста или религии и переосмысливаются, «конструируя» *новый миф*. В этом смысле и, в частности, как элемент фантазии в сюжетах развлекательных продуктов современной западной цивилизации, *неомифология* является частью диффузной религиозности, которая, в свою очередь, является частью Новой религиозности»<sup>1</sup>. Мифологические образы и сюжеты, таким образом, буквально «вписываются» в текст современной действительности, создавая «новый миф». Так, в современном мире медиа появляется *неомифологический* герой, который является ремифологизированным *культурным героем*: подобно *архаическому герою*, *неомифологический герой* стремится раздвинуть границы мира, открыть и передать *новые* знания или *секреты* науки, создать *новейшую* цивилизацию. Таким образом, история цивилизации со всем набором мифов, легенд и традиций становится материалом для изложения другой, альтернативной версии, посредством которой раскрывается иная история человечества.

Мы бы хотели содержательно дополнить Хидакиса, так как у феномена «неомифологизм» есть и другой источник, который исторически выступил своеобразным «медиатором» между глубинной архаикой древнего мира и цифровой эпохой ремифологизации XX–XXI веков. На наш взгляд, одним из ключевых источников возникновения современного неомифологизма является немецкий романтизм. Немецкие романтики, создавая свои произведения, стремились показать свой мир — мир фантазий, опираясь на мифологические образы, вписывая их в современную для себя картину мира. Они отождествили мифологию с поэзией, стремясь выразить идею *трансцендентального единства* философии, естествознания и поэзии, в основе которых должна была находиться идея мифопоэтического взгляда на мир. Романтики предложили рассматривать миф как основу развития для самобытной традиционной культуры, нации и цивилизации.

<sup>1</sup> Xidakis I. Neomythology: A New Religious Mythology. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/6/536>

Они использовали в своем мифотворчестве мифологические сюжеты и мифологемы из архаических мифов. Например, в произведениях немец-

ких романтиков Эрнста Теодора Гофмана и братьев Гримм мы можем увидеть следующие мифологические образы (мифологемы).

Мифологемы	Произведения	
	Э. Гофмана	братьев Гримм
Дерево жизни (мировое дерево) — древнейшая мифологема, которая реализуется в произведениях через прямое объяснение происхождения и устройства мира	«Золотой горшок», «Щелкунчик и Мышиный король»	«Белоснежка», «Рапунцель», «Стоптаннные туфельки», «Черт с тремя золотыми волосками», «Король лягушонок или Железный Генрих», «Про можжевельный куст»
Ночь — та часть времени суток, которая в романтизме отражает время потустороннего, демонического и волшебного времени	«Золотой горшок», «Щелкунчик и Мышиный король», «Песчаный человек», «Приключения в новогоднюю ночь»	«Белоснежка», «Рапунцель», «Стоптаннные туфельки», «Черт с тремя золотыми волосками», «Золушка»
Богиня Мать-Земля — древнейшая мифологема, которая появляется в произведении в роли героини-помощницы, матери леса, хозяйки дома (жилища)	«Золотой горшок», «Приключения в новогоднюю ночь»	«Гензель и Гретель», «Лесная старуха», «Госпожа метелица», «Старуха в лесу»
Дремучий лес (глушь, трущоба, город) — мифологема, которая олицетворяет неизведанное, волшебное и опасное пространство, в которое попадает главный герой, чтобы раскрыть свои скрытые способности, силу духа и преодолеть страхи	«Песчаный человек», «Приключения в новогоднюю ночь», «Огненный дух», «Золотой горшок»	«Белоснежка», «Рапунцель», «Стоптаннные туфельки», «Черт с тремя золотыми волосками», «Гензель и Гретель», «Красная шапочка», «Бременские музыканты»
Стихия воды (дождь, река, ручей, океан) отражает чистоту, зарождение новой жизни и новых веяний	«Щелкунчик и Мышиный король», «Песчаный человек»	«Белоснежка», «Рапунцель», «Стоптаннные туфельки», «Черт с тремя золотыми волосками»
Предмет из камня и металла (монета, перстень, кольцо)	«Золотой горшок», «Песчаный человек»	«Белоснежка», «Рапунцель», «Стоптаннные туфельки», «Черт с тремя золотыми волосками», «Старуха в лесу», «Верные звери»

Перечисленные мифологемы, присутствующие в произведениях романтиков в образах ночи, земли, гор, леса, реки или океана, дерева, монеты или перстня, однозначно указывают на наличие элементов мифологического мировосприятия у романтиков. Таким образом, в произведениях романтиков присутствует авторская фантазия, апеллирующая к сакральным мифологическим образам и реминисценциям, представляющая нарративно-мотивную структуру мифа.

Проведем типологическую аналогию и сравним романтическую интерпретацию мифа с понятием мифа в работах известного религиоведа Мирчи Элиаде.

Для Элиаде миф — это, прежде всего, «эпифания» или «иерофания», развертывание «священного» в «бытие», в историю, сакральный топос, локус или время и пространство. Однако миф, как указывал М. Элиаде, может пониматься и как сакральный язык, «используемый архаическим обществом для того, чтобы пере-

нести святость своих богов в настоящее время и в свою собственную реальность, то есть в профанное пространство и время» [7. С. 5, 6]. Поэтому архаический человек, с точки зрения М. Элиаде, всегда стремился жить одновременно в двух реальностях или пространственно-временных плоскостях, «наиболее значимое из которых — Священное — парадоксальным образом предстает как круговое, обратимое и восстанавливаемое Время, некое мифическое вечное настоящее, которое периодически восстанавливается посредством обрядов» [8. С. 49]. М. Элиаде считал, что миф содержит божественную истину, так как внутренняя имплицитная религиозность мифа приводит его почитателей в мир сверхъестественного присутствия богов (devatma) в «первое явление священного времени» [8. С. 49]. Но мы должны подчеркнуть, что М. Элиаде рассматривал миф не только с точки зрения прошлого как его «сакрального» содержания, но и стремился связать его с настоящим [9. С. 11–25]. М. Элиаде

указал на то, что, хотя миф и был вытеснен из современной жизни, «*мифологическое*» повсеместно проникло и растворилось в различных аспектах настоящего, стало *имманентным* бытию. Следовательно, мифы прошлого, которые когда-то выражали иерофанию или теофанию, присутствие Бога и божественного в жизни людей, продолжают удивлять и восхищать современного человека. Архаика трансформировалась в новые мифы, занула на периферии современных художественных произведений, стала носителем «теофорических» и «небесных» лейтмотивов. «Миф есть одна из сложных реальностей культуры, в чем излагается сакральная история, повествуется события, произошедшие реально в далекие времена «начала всех начал», в которых сообщается, каким образом реальность, благодаря различным, иногда драматическим, мощным вторжениям и деяниям сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления идеи сотворения мира, будь то всеобъемлющая реальность — Космос — или только ее фрагмент. Благодаря этому миф становится моделью для подражания при любом значительном проявлении человеческой активности, будь то обряд или значимое действие, отражающее культуру архаических и традиционных обществ» [10. С. 15–18]. М. Элиаде опирался на космогонический миф, считая, что человек всегда стремится конституировать пространство и время согласно космогонической модели мира. Основным мифологическим лейтмотивом в культуре древних народов он выделял великие обряды инициации — переход к совершеннолетию, свадьбе, рождению детей и смерти как обряда Великого перехода, к которым древний человек готовился на протяжении жизни. Например, в австралийском племени караджери мальчиков, достигших двенадцати лет, отводили на ночь в дикую, поросшую кустарником местность и обмазывали кровью, чтобы через два или три года отнести их в лес для совершения обряда инициации. Нередко, как указывал М. Элиаде, подобная инициация совершалась в священной хижине (в лесу), стоящей глубоко в буше или дикой местности. Неофиты (посвящаемые) подвергались в ней многочисленным истязаниям, чтобы обучиться «тайным традициям племени» [11. С. 203]. Мирча Элиаде уподобил данное место материнскому лону архаической Богини Матери-Земли, находясь в котором неофит должен регрессировать до зародышевого состояния, погрузиться в «космическую ночь» и дожидаться «рассвета», то есть сотворения мира, чтобы стать новым человеком.

Таким образом, М. Элиаде выделил в своих работах главные мифологемы — символы сакрального пространства и центра, или *axis mundi* (мифологема мирового дерева, священной горы и леса); символику сакрального времени *in illo tempore* (мифологема ночи); солярную и лунарную мифологическую символику; символы мировых вод; мифологему земли, связанную с образами женщины (*Богини Матери-Земли*); символы смерти и возрождения; как образы *посвящения* [9]. Отметим, что многие формулировки М. Элиаде, его методологический подход к мифологии, типологически пересекаются, на наш взгляд, с теоретическими подходами к мифологии немецких романтиков, что можно проиллюстрировать на основе множества примеров, эксплицированных из творчества «романтических практиков» братьев Гримм и Э. Т. Гофмана, у которых мы можем наблюдать характерную массу структурных пересечений, давайте их перечислим.

Так, мифологема «древо жизни», по М. Элиаде представляет собой модель трехуровневого мироздания по вертикали, в которой соединяются небо, земля, и подземный «хтонический мир». На *верхушке* дерева располагаются птицы и райские божества. Так, например, согласно славянским представлениям птичий рай «вырей» находится на вершине мирового древа. Как указывает Ю. В. Кнорозов на хвосте гигантского каймана, изображающего мировое древо Яш-Че, сидит божественная птица Ицам-Е, которая представляет собой персонификацию верховного бога народов майя — Ицамны. *Середина мирового древа* традиционно ассоциируется с человеческим миром, вспомним, например, «срединную землю» или *мидгард* из германо-скандинавской мифологии, в которой боги поселили созданных ими людей. Корни мирового древа уходят в подземный мир, который традиционно многими мифологами отождествляется с миром мертвых. Этот мир принадлежит змеям, лягушкам, рыбам, хтонической стихии. Например, в шумерском эпосе о Гильгамеше, упоминается змея, которая обитала в корнях мирового древа *хулуппу*. Похожий образ можно найти германо-скандинавской мифологии, ведь мировой змеей Йормунганд, обвивающий мировое древо Иггдрасиль, обитает в мировых водах, священном «топосе», традиционно отождествляющимся с нижним, подземным миром. Символ мирового древа, интерпретирующийся М. Элиаде как ось мироздания (*Axis Mundi*), может также дублироваться в мифологии

типологически схожими символами *храма, башни и горы* — тем, что поднимается вверх и уходит «корнями» под землю. Например, в сказке братьев Гримм «Можжевельный куст» встречается похожий образ. Согласно сюжету сказки, однажды зимой замужняя женщина случайно порезала себе палец под можжевельным кустом. Когда ее собственная кровь упала на снег, она съела ягоды можжевельника и загадала желание родить ребенка. Чудесным образом забеременев спустя месяц, она родила мальчика «белого как снег и красного как кровь», но скоропостижно умерла после родов. Овдовевший супруг снова женился на другой женщине, которая, родив девочку, стала ревновать и обижать пасынка. В конце концов, злая мачеха убила повзрослевшего волшебного ребенка и приготовила из него «кровавый суп» (или кровавую колбасу) на ужин, которым угостила собственного супруга, но дочка злой мачехи, тайно похитив кости убитого ребенка, похоронила их под можжевельным деревом. Вдруг из можжевельного дерева вылетела невероятно красивая птица, которая стала петь прекрасную колыбельную, в которой рассказывалось о жестоком убийстве мальчика. Своей колыбельной птица очаровала всех людей, которые стали приносить ей различные подношения, в том числе мельничный жернов. Когда мачеха, съедаемая «бушующим огнём в артериях», вышла наружу из дома, птица убила ее, сбросив мельничный жернов на голову, а потом обернулась чудесно «воскресшим» мальчиком». Кроме отчетливо читающегося в сказке «евхаристического» лейтмотива «ритуально» убиваемого и воскресающего героя, тело которого употребляется во время «священной» трапезы, лейтмотива, связывающего символику можжевельного дерева с сакральной мифологемой смерти и воскресения, необходимо также указать и на связь можжевельника из сказки с мифологемой центра мира. Так, например, М. Элиаде указал на похожий образ у *нажи* — «народности, относящейся к тибето-бирманской семье и обитающей с начала христианского летоисчисления на юго-востоке Китая» [12. С. 345]. У *нажи* практиковался древний ритуал жертвоприношения — молитва, обращенная к Небу, которая могла иногда дополняться молитвами, обращенными «к можжевельнику — мировому дереву, поддерживающему мироздание и возвышающемуся в „центре мира“» [12. С. 345]. Образ центра мира представлен и в другой сказке братьев Гримм — «Рапунцель» — в виде башни без окон и дверей, которая стоит в дремучем лесу, спрятанная от людских

глаз, где прячется «солнечная принцесса», дарующая избраннику бессмертие. Еще в одной сказке Гримм — «Белоснежка» — отравленную мачехой принцессу кладут в хрустальный гроб, который подвешивают в центре горы. Данный архетипический образ тоже можно интерпретировать как сакральный топос, «центр мироздания», соединяющий два мира: подземный «потусторонний» и земной, внутри которого заключена умирающая и воскресающая «богиня», дарующая одновременно смерть и бессмертие. Похожий образ встречается в сказке Э. Т. Гофмана «Щелкунчик и Мышиный король»: мифологема «дерево жизни» представлена в образе рождественской ели, которая стоит в центре комнаты и олицетворяет границу между двумя мирами: реальным и мистическим. Переступая эту границу, героиня попадает в другой — волшебный и нереальный — мир потусторонний, где происходят основные события, которые героиня воспринимает как сон. Как мы видим, романтики систематически используют в своих произведениях мифологему «дерево жизни как центр мира» и вкладывают в нее вполне конкретное мифологическое значение.

Другая важная мифологема «священные воды» описывается, по М. Элиаде, следующим образом: «вода символизирует первичную субстанцию, из которой рождаются все формы и в которую они возвращаются либо путем увядания, либо через катаклизм. В начале были Воды, и они же покрывают все в конце полного исторического или космического цикла; Вода пребудет всегда — но никогда ей не быть только водой, ибо она всегда рождает, заключая в своем нерасчлененном единстве возможности всех форм» [13. С. 183]. Элиаде интерпретирует символический образ воды как источника жизни. Вода способна исцелять от болезней и наделять бессмертием. Сказочная «живая вода», родники молодости, священные источники являются по М. Элиаде выражением «иерофании» — мифологической реальности, в которой вода всегда несет в себе начало жизни. Приведем в пример первозданные воды в египетской мифологии — «Отца всех Богов» Нуна, или знаменитое учение греческого поэта Гомера о том, что «Океанос всему прародитель», с которого начинается античная философия. Как пишет М. Элиаде, «вода потому очищает и возрождает, что она упраздняет прошлое, восстанавливает — пусть на мгновение — первозданную неповрежденность. Иранская Богиня Вод Ардвисура Анахита именуется «святой, умножающей стада... имение... богатства... земли...»

очищающей семя всякого мужа... и лоно всякой жены... дающей им молоко, в котором они нуждаются», и т. д. Омования очищают от преступления, от пагубного соседства с умершими, от безумия (фонтан Клитора в Аркадии), упраздняя и грехи, и процессы физического и психического распада. Они предшествуют главнейшим религиозным актам, подготавливая человека к погружению в экстаз сакрального. Омование совершали и перед входением в храм, и перед жертвоприношением» [14. С. 189]. Вспомним еще, например, знаменитый кастальский источник, который использовался для совершения ритуальных омовений паломниками при посещении Дельфийского оракула в Греции. Отметим также и похожий ритуал омования священных изображений божеств (мурти), который до сих пор существует в Индии и называется *Абхишека*.

Таким образом, согласно религиозно-этнографической рецепции М. Элиаде, ритуальные омования подготавливают человека к священному обряду перехода, символической регрессии или погружению в *архэ*, в *священное*. Однако символика мировых вод полисемантическая и может подразумевать также и материнскую стихию, связанную с культом Богини Матери-Земли, женского начала, символизирующего *плодовитость* и *креацию*, *неиссякаемый источник жизни*. Вода также может уподобляться в мифологии *свету*, она способна очищать от скверны, исцелять от болезней, и в то же время вода умеет *уничтожать* и *ослеплять*. Отсюда и происходит амбивалентная символика воды как подательницы жизни и смерти, смерти и бессмертия, выраженная в многочисленных сказках в образах «живой» и «мертвой воды» (на самом деле тождественных друг другу символах) и связанных с водой ритуалов священного омования. Похожим образом интерпретируют символику «священных вод» и немецкие романтики, которые часто прибегают в своих произведениях к образам *океана*, *моря*, *реки*, *ручья*, *дождя*, *росы*, *тумана*. Как и для М. Элиаде, священный образ воды для романтиков связан с рождением и смертью, очищением и молодостью. Так, например, образ дождя воспринимается романтиками как небесное благословление, дар, который люди должны научиться с благодарностью принимать и смиренно возвращать. Дождь как символ «изначальных» вод включается в философскую тему осмысления жизни и смерти как божественного «дара».

Например, у «последнего немецкого романтика», поэта Теодора Шторма, в сказке «Регентруда — Хозяйка дождя» главные герои — Андреев

и его невеста Марен — отправляются в большое путешествие в подземный мир, чтобы разбудить фею Регентруду, ведь только волшебная «подземная» фея может победить злого волшебника Фойербарта, наставшего на землю сильное солнце и засуху. Интересно, что подземная локализация царства феи и повелительницы дождя Регентруды не может не напомнить о другой королеве подземного царства из греческой мифологии, а именно Прозерпине-Персефоне, чьей матерью была богиня плодородия и изобилия Деметра. Таким образом, если Регентруда, согласно сказке Т. Шторма, происходит из волшебного «подземного царства» и обладает способностью ниспосылать дождь, мы могли бы предположить, что данный образ волшебной феи тоже входит в мифологический круг Богинь Земли, хотя бы как их отдаленная романтическая реминисценция. Связь Регентруды с «хтоническим царством» только лишь усиливает данную коннотацию и связанный с феей образ дождя из сказки («ливнем, грозой обернись, о, Регентруда, проснись») также будет возвращать нас к образу священных вод как источника любой жизни. В сказках братьев Гримм также присутствует водная символика. Например, в сказках «Кай и Герда», «Сестрица Аленький цветочек» вода символизирует жизненную силу, обновление и исцеление. Живая вода обладает волшебной, чудотворной силой и дарит молодость и красоту. Живая вода, таким образом, становится спасительным средством, которое помогает героям справиться с трудностями и преодолеть преграды. Она превращает обычного человека в чудесного героя и способствует достижению героем своего предназначения. В сказке «Сестрица Аленький Цветочек» главная героиня Цветочек исцеляет больных людей, давая им напиток из волшебных источников. В сказке «Кай и Герда» герои направляются к источнику, благодаря которому Кай исцеляется от *колючек*, которые поранили его сердце.

Еще одна повторяющаяся в произведениях романтиков мифологема — «ночь». *Ночь* — это время, с одной стороны, опасное, когда проявляется всякая дьявольщина, соблазны, с другой стороны, время, когда просыпаются те возможности, те способности души, которые дремлют днем, ночная сторона души, которая являет себя в сновидениях и грезах. Человек спит, а в это время бодрствует другая сторона сознания, в которой главенствует интуиция, какие-то тайные смыслы. Во сне происходит камлание у шаманов, происходит погружение в мир духов для общения

с душами умерших. Отметим, что представление о ночи — царице, хранительнице тайны — характерно для немецких романтиков. В произведении Э. Т. Гофмана «Щелкунчик и Мышиный король» наступает ночь, и героиня засыпает. Все последующие события, которые происходят с героиней, кажутся ей сном. Только в конце сказки она понимает, что все было реальным: и орда мышей с королем, и Щелкунчик — заколдованный молодой юноша — племянник советника Дроссельмейера. В сказках братьев Grimm «Рапунцель», «Стоптаные туфельки», «Бременские музыканты» и др. действия происходят вечером или поздней ночью, как правило, это время перевоплощения, выступающее границей между реальностью и мистикой. Ночь мыслится как некая мистическая мифическая реальность, из которой произошло все бытие, некое тождество мира и человека. Сказка Э. Т. Гофмана «Счастливый игрок» является таким примером. Так, игра в карты ночью в игорном доме завораживает главного героя сказки, поглощая его душу и заставляя повиноваться иррациональным страстям собственной «темной» половины души. Интересно попытаться провести параллель. Так, Мирча Элиаде описывает в своих работах священную «космическую ночь». Ночью разыгрываются все обряды посвящения к смерти, ночь находится внутри великого чрева Богини Матери-Земли, ночь предшествует сотворению мироздания, и именно в космическую ночь нужно возвратиться неопиту, «чтобы быть сотворенным заново, т. е. чтобы возродиться» [8. С. 110]. Как мы видим, для романтиков и Мирчи Элиаде ночь выступает определенным сакральным «хронотопом», в рамках которого осуществляется *drömenon* — мистерия путешествия души.

Мифологема «Богиня Мать-Земля» тесно связана с мифологемой «вода» и также встречается в произведениях романтиков. Как отмечал В. Я. Пропп, Богиня Мать-Земля имеет три ипостаси: девушка — женщина — старуха. В сказках, как правило, мы встречаем старуху или старую колдунью, которая олицетворяет смерть или является тем, кто должен провести обряд инициации. В образе дряхлой костлявой старухи, живущей в дремучем лесу, выступает Богиня Мать-Земля. Например, в сказке братьев Grimm «Гензель и Гретель» главные герои встречают в лесу старуху, которая хочет сварить и съесть детей, подобно русской Бабе-Яге из сказок Афанасьева, которая преследует Жихарку в одноименной сказке. По В. Я. Проппу, в образе Бабы-яги обыгрывается древний образ чудовищной «иерофан-

тиды» — греческой Деметры, которая пыталась похожим образом «перепечь» или «убить» царевича Демофонта в Элевсине, проводя ритуал инициации. Мы можем предположить, что в данной сказке раскрывается лиминальная символика, в которой символ перепекания может интерпретироваться как «перерождение» или «обряд перехода» из детства во взрослую жизнь.

Богиня Мать-Земля — это не только рождающая стихия, но и хранительница мертвых, поэтому первобытные люди верили, что Богиня охраняла и оберегала души преданных Земле умерших, для того чтобы они могли воскреснуть. М. Элиаде отмечает, что «Земля предстает в образе Матери, то есть существа, порождающего все живущее, сотворяющего все из своей собственной субстанции. Земля «жива» прежде всего потому, что плодоносна. Все, что выходит из Земли, наделено жизнью, и все, что в нее возвращается, получает новую жизнь» [13. С. 241]. Так, в первобытных обществах было принято укладывать маленьких детей в «земляные колыбели» для прямого контакта с землей или с золой, соломой или листьями, чтобы придать ребенку здоровья или уберечь от болезней [13. С. 241]. Подобные ритуалы, связанные с укладыванием новорожденных и больных на землю или в землю, указывали на то, что древние народы верили в «родящую» силу Земли. Следовательно, данный образ Богини Матери-Земли может выступать и в положительных ипостасях, особенно в сказках. Например, в сказке братьев Grimm «Госпожа Метелица» главная героиня попадает в потусторонний мир через колодец, где ее встречает милая, добрая старушка — госпожа Метелица. Она живет на облаках и повелевает всем, что происходит на Земле, но самое ее любимое занятие — взбивание перины, благодаря чему на земле появляется снег или дождь. Мы можем предположить, что в данной сказке, обыгрывается связь Богини Матери-Земли с земледелием, ведь без дождя не бывает и урожая, а значит госпожа Метелица заботится и о людях, выступая священной покровительницей всего сущего.

Другая часто встречающаяся мифологема, «дремучий лес» тоже тесно связывается с мифологемой «Богиня Мать-Земля». М. Элиаде отмечает, что Мать-Земля как символ плодородия связана с растительным миром, и поэтому лес как *растительное сообщество* является специфическим сакральным *топосом* и выступает символом потустороннего мира, в котором проводятся обряды или таинства *инициации* [11. С. 224]. Похожим

образом понимают символику леса и немецкие романтики. Лес — это граница, переход в мир волшебства, мистики, место, где живет враждебно настроенное «существо», хранитель леса, страж проводящий *демаркацию* между мирами: Баба-Яга, колдунья, ведьма. Так, например, в сказках братьев Grimm «Гензель и Гретель», «Рапунцель» дремучий лес — это обитель колдунов и ведьм, которые заманивают в чащу маленьких детей («Гензель и Гретель») или похищают и прячут детей от людского глаза («Рапунцель»). Или, например, в новелле Э. Т. Гофмана «Огненный дух» представлен классический мифологический образ заколдованного и опасного леса, ведь именно ночью в заколдованном лесу заклинатель майор О'Маллей творит волшебство, первоначально призывая «стихийного духа». И именно в лесу главный герой повести барон Виктор фон С. встречает потом прекрасную Аврору, «*терафима*», которая обещает подарить ему любовь, в обмен на его загробную жизнь (или «вечное блаженство»). Как мы видим, образ леса у романтиков, выполняет традиционную мифологическую функцию, то есть *сепарирует* обыденный мир от потустороннего, служит местом встречи с нечистой силой или роковой судьбой.

Мифологема «священный предмет из камня и металла» рассматривается М. Элиаде как проявление священного или «иерофания», как пишет религиовед: «священным камням или священным деревьям поклоняются именно потому, что они представляют собой иерофании, то есть «показывают» уже нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно — священное, *ganz andere*» [7. С. 18]. Таким образом, «священное» — это могущество, которое означает одновременно реальность, неизбежность и эффективность [7. С. 18]. Попытаемся найти типологическую аналогию «священных предметов из камня и металла» в творчестве братьев Grimm. Например, в сказке «Старуха в лесу» героиня похищает у старухи кольцо для того, чтобы расколдовать голубя, который ей помогал в трудные моменты. В другой сказке братьев Grimm «Верные звери» героя, заточенного в ящик за воровство, выбрасывают прямо в водную пучину. Но спасенные им ранее звери — мышка, обезьяна и медведь помогают ему выбраться из ловушки. По воде в момент спасения «человека» (так именуется герой сказки) проплывает белый камень очень похожий на *яйцо*. Когда главный герой сказки касается белого камня он получает в награду королевский замок и богатство, но, поддавшись искушению, «че-

ловек» меняет волшебный камень на яркие безделушки. Позже, поняв свою ошибку, «человек» вместе с друзьями-зверями возвращает камень обратно. В принципе мораль сказки на первый взгляд является прозрачной — получение благ цивилизации и неправильное их использование ведет к тому, что их можно лишиться. Священный камень — дар божий, которым нужно распоряжаться «с умом» во благо человечества, но нас интересует именно мифологическая рецепция образа белого камня в форме яйца, который во многих мировых мифологиях интерпретируется как символ творения мира и начала жизни.

Так, например, в «Египетской книге мёртвых» сохранились фрагменты древнего мифа, связанного с окосмогонической доктриной Гермополя, согласно которой мироздание вылупилось вместе с Богом Солнца из первоначального яйца, которое снесла на Изначальном Холме священная птица — Великий Гоготун, традиционно изображавшаяся в виде белого гуся [14. С. 22, 26]. С другой стороны, М. Элиаде также описывает в своих работах похожие образы — мировое и космическое яйцо, из которого возникает все сущее. Например, рождение царевича Гаутамы Будды «приравнялось к появлению из яйца, в котором потенциально заключен Первенец», таким образом, Будда, разбив скорлупу яйца, совершил, согласно М. Элиаде, акт вознесения, то есть достиг «блаженства» [14. С. 337]. Поэтому мы предполагаем, что появление в сказке братьев Grimm мифологического образа — поднимающегося из воды белого камня в форме яйца носит сакральный характер, уподобляющее данное яйцо «*Хираньяграбхе*» золотому зародышу из Ригведы, плававшему в космических водах и дававшему начало новой жизни.

Как мы видим, представленные мифологемы, описанные в произведениях романтиков и в работах М. Элиаде подразумевают схожий религиозно-философский характер. Все мифологемы взаимосвязаны и могут интерпретироваться как символ сотворения мира, описывают циклический характер его существования.

Таким образом, мы видим, что М. Элиаде дает феноменологическое толкование мифов древних народов, для которых миф является «началом всех начал», стремится раскрыть сакральность архаического. Для романтиков же миф — это материал для мифотворчества, который они используют для создания *нового* романтического мифа, вплетая мифологические сюжеты и образы (мифологемы) в описание современной им

эпохи. Тем не менее мы подчеркнем, что многие мифологемы, которые встречаются в произведениях романтиков, замечательно вписываются в Элиадовский контекст, сохраняя мистическое, сакральное значение, показывая тем самым связь мифа с современным миром и влияние древнего мифа на современного человека, его мировосприятие и миропонимание.

### Заключение

Таким образом, романтики создавали *новую мифологию* — авторский способ познания и отражения современной действительности, выступающий в форме мифотворчества с сохранением структуры, методов, приёмов традиционного мифа и наполнением авторским содержанием, который помещает архаический миф в новые условия, отражающие действительность современной эпохи. Такие романтики как Шеллинг и Шлегель, Якоб и Вильгельм Гримм, Э. Т. Гофман творили *новую мифологию*, чтобы создать новый духовный *этнос*, раскрыть смысл священных традиций и возродить немецкую нацию. Как мы предполагаем, романтики еще в XIX веке конституиро-

вали феномен *неомифологизма* как философского явления. Так, благодаря проделанному сравнительному и компаративистскому анализу мифологем из творчества Э. Т. Гофмана и братьев Гримм, мы можем проследить некоторое типологическое сходство романтического подхода к мифологии с подходом известнейшего религиоведа XX века — М. Элиаде. Так, обращает внимание, что немецкие романтики, как и М. Элиаде, стремились интерпретировать архаические мифологемы в оптике схожей религиозной, сакральной и феноменологической интенциональности. Другими словами, *ремифологизировать* или *реконструировать* связь сакрального с профанным (небесного с земным) в современной для каждого из них исторической эпохе. Подобные присутствующие мифолого-романтические лейтмотивы в современной философии и феноменологическом религиоведении, на наш взгляд, подтверждают необходимость создания новейшего «культурно-философского» подхода в науке для изучения функционирования, специализированного «феномена», а именно романтического «неомифа» в современном мире.

### Список источников

1. Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства. М. : Мысль, 1966. 608 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. М. : Мысль, 1973. Т. 1. С. 211 .
3. Литературные манифесты западноевропейских романтиков / собр. текстов, вступит. статья, и общ. ред. А. С. Дмитриева. М. : Изд-во МГУ, 1980. 639 с.
4. Погребная Я. В. Аспекты неомифологизма В. В. Набокова. Автор, герой, образ : монография . LAP Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, Deutschland, 2011. 520 с.
5. Токарев С. А. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. Т. 1. М. : Сов. энциклопедия, 1980–1982.
6. Токарев С. А. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. Т. 2. М. : Сов. энциклопедия, 1980–1982.
7. Eliade Mircea. Myth and Reality. Translated Willard R. Trask. New York : Harper & Row Publishers, 1963. P. 5–18.
8. Элиаде М. Священное и Мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М. : МГУ, 1994. 144 с.
9. Eliade Mircea. Images and Symbols. Translated Philip Mairet. New York : Harvill Press. 1961. P. 11–25.
10. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. 4-е изд. М. : Академический Проект, 2010. 251 с.
11. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М. : REFL-book, 1996. 288 с.
12. Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза / пер. с фр. А. А. Васильевой, Н. Л. Сухачева. М. : Ладомир, 2014. 552 с.
13. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. 488 с.
14. Шоу Г. Египетские мифы. От пирамид и фараонов до Анубиса и «Книги мертвых» / пер. с англ. М. Сухотиной. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2021. 240 с.

### References

1. Shelling FVI. Filosofiya iskusstva = Philosophy of Art. Moscow: Mysl'; 1966. 608 p.
2. Gegel GVF. The first program of the system of German idealism. In: Raboty raznyh let: v 2 t. = Works of different years: in 2 vol. Moscow: Mysl'; 1973. Vol. 1. P. 211.

3. Dmitriev AS (ed.) Literaturnye manifesty zapadnoevropejskih romantikov = Literary manifestos of Western European romantics. Moscow: Publ. of MSU; 1980. 639 p.
4. Pogrebnaya YaV. Aspekty neomifologizma V. V. Nabokova. Avtor, geroy, obraz = Aspects of neo-mythologism by V. V. Nabokov. LAP Lambert Academic Publishing, Saarbrucken, Deutschland; 2011. 520 p.
5. Tokarev SA. Mify narodov mira: enciklopediya: v 2 t. T. 1. = Myths of the peoples of the world: encyclopedia: in 2 vol. Vol. 1. Moscow: Sov. enciklopediya; 1980-1982.
6. Tokarev SA. Mify narodov mira: enciklopediya: v 2 t. T. 2. = Myths of the peoples of the world: encyclopedia: in 2 vol. Vol. 2. Moscow: Sov. enciklopediya; 1980-1982.
7. Eliade M. Myth and Reality. Transl. Willard R. Trask. New York: Harper & Row Publishers; 1963. Pp. 5-18.
8. Eliade M. Svyashchennoe i Mirskoe = Sacred and Worldly. Transl. N.K. Garbovskiy. Moscow: Publ. of MSU; 1994. 144 p.
9. Eliade M. Images and Symbols. Transl. Philip Mairet. New York: Harvill Press; 1961. Pp. 11-25.
10. Eliade M. Aspekty mifa = Aspects of myth. Transl. V.P. Bol'shakov. 4th ed. Moscow: Akademich. Proekt; 2010. 251 p.
11. Eliade M. Mify, snovideniya, misterii = Myths, dreams, mysteries. Moscow: REFL-book; 1996. 288 p.
12. Eliade M. Shamanizm i arhaicheskie tekhniki ekstaza = Shamanism and archaic techniques of ecstasy. Transl. A.A. Vasileva, N.L. Suhachev. Moscow: Lodomir; 2014. 552 p.
13. Eliade M. Izbrannye sochineniya. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya = Selected works. Essays on comparative religion. Moscow: Lodomir; 1999. 488 p.
14. Shou G. Egipetskie mify. Ot piramid i faraonov do Anubisa i «Knigi mertvyh» = Egyptian myths. From pyramids and pharaohs to Anubis and the Book of the Dead. Transl. M. Suhotina. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber; 2021. 240 p.

### Информация об авторах

Даниил Антонович Батури́н — кандидат философских наук, доцент.

Евгения Борисовна Еренчинова — старший преподаватель.

### Information about the authors

**Daniil A. Baturin** — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor.

**Evgenija B. Erenchinova** — Senior Lecturer.

---

*Статья поступила в редакцию 25.11.2023; одобрена после рецензирования 17.12.2023; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 25.11.2023; approved after reviewing 17.12.2023; accepted for publication 18.02.2024.*

---

Вклад авторов: авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflicts of interests.

---

---

## ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

### MAN, SOCIETY, CULTURE

---

---

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 55–63.

ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(2(484):55-63. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)

Научная статья

УДК 130

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-55-63

### ЗАЩИТА ИСТОРИЧЕСКОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ КАК ФАКТОР УСТОЙЧИВОСТИ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

**Андрей Андреевич Ковалев**

Северо-Западный институт управления — филиал РАНХиГС, Санкт-Петербург, Россия, kovalev-aa@ranepa.ru,  
ORCID: 0000-0002-7760-5732

**Аннотация.** Историческая справедливость — это важная теоретико-практическая категория для национальных государств XXI века. Поэтому однозначное и четкое ее понимание является залогом успешного межкультурного диалога. Однако в настоящий момент такого диалога нет, существует только его видимость, поддерживаемая манипуляциями и спекуляциями, средством реализации которых выступает фальсификация истории. Этот метод является одним из самых деструктивных и болезненных в межнациональном противостоянии XXI века. На государственном уровне он признается серьезной угрозой национальной безопасности современной России, требующей устранения. Поэтому знание исторических фактов, умение идентифицировать истину и ложь, наличие навыка ориентироваться в прошлом и настоящем, нахождение логичных причинно-следственных связей во множественной совокупности разрозненных исторических фактов и событий позволят россиянам сохранить свое ядро (национальный менталитет) и выстоять в информационной и ментальной войне современности.

**Ключевые слова:** воздействие, угроза, национальная безопасность, история государства

**Для цитирования:** Ковалев А. А. Защита исторической справедливости как фактор устойчивости общественных отношений // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 55–63. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-55-63

Original article

### PROTECTION OF HISTORICAL JUSTICE AS A FACTOR IN THE STABILITY OF SOCIAL RELATIONS

**Andrey A. Kovalev**

North-Western Institute of Management — branch of the RANEPA, St. Petersburg, Russia, kovalev-aa@ranepa.ru,  
ORCID: 0000-0002-7760-5732

**Abstract.** Historical justice is an important theoretical and practical category for nation-states of the 21st century. Therefore, its unambiguous and clear understanding is the key to a successful intercultural dialogue. However, at the moment there is no such dialogue, there is only its appearance, supported by manipulations and speculations, the means of implementation of which is the falsification of history. This method is one of the most destructive and painful in the international confrontation of the 21st century. At the state level, it is recognized as a serious threat to the national security of modern Russia, requiring elimination. Therefore, knowledge of historical facts, the ability to identify truth and lies, the ability to navigate the past and the present, finding logical cause-and-effect relationships in a plurality of disparate historical facts and events will allow Russians to maintain their core (national mentality) and survive in the information and mental war of our time.

**Keywords:** impact, threat, national security, state history

**For citation:** Kovalev AA. Protection of historical justice as a factor in the stability of social relations. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):55-63. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-55-63

© Ковалев А. А., 2024

## Введение

События, развернувшиеся на территории Украины в 2022 г., объяснимы с позиции принципов феноменологии. Они имеют историко-философскую значимость, так как демонстрируют посягательство на содержательную орбиту мировой истории. Это выражается в стремлении дефункционализировать и предать забвению важное для всей мировой истории наследие Российского государства.

В начале XXI века мир столкнулся с беспрецедентными вызовами, которые можно рассматривать как вершину и кульминацию противостояний между цивилизациями, затрагивающих множество аспектов человеческого развития. Переосмысление концепции «вестернизации» стало неотъемлемой частью политической стратегии многих государств, поскольку они пришли к выводу, что слепое следование ей может подвергнуть риску их национальную безопасность. В условиях глобализации, поддержание уникальности культурной и исторической идентичности выходит на первый план для стран, стремящихся укрепить свои суверенитет и независимость на международной арене и внутри собственных границ. Осознание и утверждение своего места в мировой истории, а также опора на национальный менталитет, который определяет уникальность народа, его взгляды, характер и отношение к мировым событиям, становятся ключевыми элементами в стратегии устойчивого развития.

Исторические события и национальный менталитет взаимосвязаны, создавая сложную и динамичную структуру взаимодействий. Их взаимное влияние проявляется через постоянный процесс, где исторические события формируют менталитет, а особенности менталитета, в свою очередь, направляют ход истории. Менталитет нации складывается под воздействием исторических процессов, в то же время активно влияя на их течение и исход, подчеркивая тесную связь между прошлым народа и его современным восприятием мира. История, отражая черты национального менталитета, подсказывает об уникальных путях развития каждой нации, об их способности адаптироваться и реагировать на вызовы времени. Однако деструктивное влияние на историческую память и культурное наследие нации может негативно повлиять на ее национальный менталитет. Поэтому защита национального менталитета является одной из важнейших задач национальной безопасности, которая требует особого внимания со стороны государства.

Цель настоящего исследования состоит в анализе деструктивного воздействия, обусловленного фальсификацией истории мирового и российского сообщества, искажением основополагающих фактов и уничтожением исторического наследия в целях оказания угрозы национальному менталитету, в результате чего нарушается национальная безопасность в сфере текущей российской действительности.

В науке и философии термин «фальсификация» обозначает преднамеренную замену истинного содержания чего-либо, подлинного свидетельства ложным, искаженным с целью достижения личной выгоды. В сфере политического противостояния фальсификация может рассматриваться как один из методов завоевания власти, в рамках которого осуществляется распространение ложной информации в общественном пространстве.

Сегодня альтернативные взгляды на историю укрепили свои позиции в общественном мнении. В этом контексте работы известных ученых, включая Н. А. Морозова с его концепцией «новой истории», А. Т. Фоменко, предложившего «новую хронологию», и В. В. Макаренко, разработавшего «новую историческую географию», выступают как смелые попытки переосмысления устоявшихся исторических фактов. Эти исследования предлагают взглянуть на исторические события под новым углом, предполагая, что некоторые из них могли быть искажены или фальсифицированы [6]. Однако в настоящее время эти концепции характеризуются лишь с точки зрения коммерческого осмысления, но без серьезных угроз для государства и его граждан. При этом возможное увеличение масштабов пересмотра истории и явная политическая направленность таких концепций могут стать причиной нарушения национальной безопасности государства.

## Историческая справедливость и ее значение

Среди крайне значимых составляющих, тщательно оберегаемых в контексте гарантирования национальной неприкосновенности Российской Федерации, следует выделить культурное наследие, содержащее в своем панорамном спектре множество важнейших компонентов: национальный менталитет, традиционные ценности, суверенные особенности России и прочие категории.

Значимой частью в вопросе сохранения самобытности и суверенности государства как национального образования является его история, особенно такая ее категория, как историческая справедливость. Так, в контексте современной России

можно наблюдать процесс так называемого возвращения в историю [1. С. 293]. Современная Россия, как и весь остальной мир, в настоящий момент находится в кризисе и стоит перед выбором своего дальнейшего пути развития. При этом свобода и справедливость здесь являются главным условием успешного дальнейшего существования.

Справедливость является характеристикой общественных отношений, а если быть предельно точными, то их свойством, которое призвано обеспечивать устойчивость самого общества. Такое качество справедливости, как «амортизация» (по Дж. Ролзу), помогает в некоторой степени нивелировать воздействия несправедливости, которой в истории человечества, несомненно, больше [4, с. 153]. Важно отметить, что справедливость в историческом процессе провозглашается как самоцель и самоценность. Действительно, сбалансированное существование как различных народов между собой, так и одного народа в разные исторические эпохи его развития является необходимым условием цивилизационного движения вперед (в противовес деградации). Иными словами, справедливость — это возможность достичь общественного прогресса. При этом она должна отзываться в сознании каждой отдельной личности, не требуя ее растворения в историческом процессе. То есть человек благодаря справедливости стремится обрести личную свободу, свободу самовыражения и свободу творчества. Это особенно актуально в XXI веке, который характеризуется антропоцентристской парадигмой.

Профессор С. И. Посохов предупреждает, что по большому счету «историческая справедливость» является метафорой и нередко используется для оправдания (или очернения) исторической личности или исторического периода, преследуя какие-либо цели в настоящем времени [11]. Особенно опасным в данном контексте становится стремление взять реванш за какое-либо событие в прошлом (своеобразное «восстановление справедливости»). Современная Украина с ее тотальной десоветизацией — самый остроактуальный и болезненный для всего постсоветского пространства пример. Эта страна признала себя на весь мир ущемленной и требует восстановления справедливости. Один из способов это сделать — переписать историю с искажениями фактов и их фальсификациями.

Подобные примеры должны стать руководством к действию для заинтересованных акторов, особенно для России, чтобы, во-первых,

скорректировать понятие «историческая справедливость», во-вторых, действительно ее восстановить. И в первую очередь работа с этим понятием должна быть направлена на защиту национальной безопасности России и отстаивание ее национальных интересов на международной арене. При этом важно не допускать, чтобы историческая справедливость переросла в реваншизм и безудержную агрессию. Ведь, как справедливо отметил А. А. Шевченко, историческая справедливость, понимаемая как восстановительная справедливость, должна опираться не на стремление отомстить и наказать в настоящем за события прошлого, а примирить конфликтующие стороны [14. С. 53]. В подобном контексте становится возможным разрешить вопросы, связанные с травмой культурной памяти, путем продуманной мемориальной политики [2], в которую входят проживание исторического опыта, смирение с ним, целенаправленное забвение потерявших значимость и актуальность исторических событий, выделение важных исторических фактов для поддержания идентификации нации на высоком уровне с целью защиты национального менталитета.

Политизация истории — это один из приемов манипуляции общественным сознанием, безусловно, к исторической справедливости не имеющий никакого отношения. В науке существует мнение, что избежать этого явления можно только с помощью тотального забвения или использования принципа «занавеса неведения» [12; 7]. Иными словами, все (нации, государства, отдельные личности) забывают прошлое и начинают жизнь с чистого листа. Однако здесь возникает ряд объективных сложностей. Во-первых, это явная дискредитация истории как научной дисциплины и фактически отказ от нее. Во-вторых, такой подход осуществим только при честном отношении к такой деятельности всех участников без двойных стандартов и лицемерия. В-третьих, живые существа от природы наделены памятью, чтобы помнить об ошибках и учиться на них, а также чтобы запоминать успех и закреплять его в своей жизнедеятельности.

### **Фальсификация истории как способ нарушить историческую справедливость**

Современная действительность свидетельствует о высокой степени распространения манипулятивных политических приемов, среди которых наиболее известным и широко используемым является фальсификация истории. На сегодняшний

день наиболее уязвимым объектом для подобных деструктивных операций является история Великой Отечественной войны, а также история Советского Союза, которые вызывают неоднозначные оценки и могут приводить к искажению фактов.

В ответ на современные вызовы, фальсификация исторических фактов вместе с реабилитацией нацизма рассматриваются как тесно связанные преступления, требующие безотлагательных действий для их пресечения и предусматривающие строгое наказание. В связи с этим Следственный комитет Российской Федерации активизировал свои усилия, направленные на противодействие данным явлениям. В 2020 году было принято решение о формировании в структуре Следственного комитета специализированного отдела, задачей которого стало расследование преступлений, связанных с попытками пересмотра истории Великой Отечественной войны и реабилитацией нацизма. Значительным шагом в данном направлении стало создание по инициативе председателя Следственного комитета доктора юридических наук А. И. Бастрыкина штаба по архивным и поисковым работам. Эта инициатива служит обеспечению сохранности исторической правды и защите правдивости исторической памяти, а также защищает права и интересы общества.

Фальсификация исторических фактов представляет собой значительную опасность для идеологической стабильности, как подчеркивает российский мыслитель А. В. Топилин. Он описывает идеологическую безопасность как состояние, в котором личность, общество и государство защищены от информационных атак, искажающих восприятие истории, единства территории, суверенитета, структуры государственного управления и социально-политической организации, межэтнических отношений, а также позиции и функций государственной власти [13. С. 173]. Такое определение подчеркивает важность точного и непредвзятого освещения исторических событий для поддержания социальной гармонии и национальной идентичности.

Важно подчеркнуть, что эффективной стратегией противодействия искажению исторических фактов является так называемая контрпропаганда. Она направлена на формирование уважительного и положительного восприятия России, её исторического наследия и культурных ценностей. Особое внимание заслуживает взаимодействие с детьми и молодежью, поскольку эти группы обладают высокой степенью открытости и го-

товности к усвоению новой информации. Включение молодых людей в процесс познания истинной истории способствует воспитанию глубокого понимания и уважения к национальному прошлому, что является ключом к формированию осознанного и ответственного отношения к современности и будущему.

Исходя из представленного определения, можно утверждать, что фальсификация истории представляет собой компонент информационной войны, включающий в себя угрозу информационной и идеологической безопасности в рамках национальной безопасности. Целью информационной войны является изменение сознания оппонента и внедрение в его мнение определенных установок [5]. Она проводится без применения физического насилия и зачастую остается незамеченной на ранних стадиях. В данном случае историческая память и правда постепенно стирается, заменяясь заранее созданным суррогатом, что открывает путь к возможной фальсификации истории.

В условиях современных социокультурных реалий появляется риск потери устоев, лежащих в основе российского общества, которые находят отражение в национальном менталитете. Особенность национального менталитета, заключающаяся в его устойчивости и неизменности, обеспечивает способность противостоять различным разрушительным влияниям, в том числе и искажениям исторических фактов. Однако продолжительное воздействие неблагоприятных факторов может постепенно подорвать его основы. Процесс утраты внутренней крепости национального менталитета может необратимо ускориться, если внутри страны будет разрешена деятельность, носящая подрывной характер, что в конечном итоге ослабит государственность.

Согласно представленным данным цель фальсификации российской истории, поддерживаемая западным мировым сообществом и его сторонниками, заключается в стремлении исключить Россию из мировой истории, умалить ее достижения и значимость. В рамках этого процесса происходит искажение, присвоение и замалчивание успехов России (СССР), фиктивное представление форм государственности, которые практиковала Россия в периоды существования Российской империи, СССР и РФ. Также неотъемлемой частью данной стратегии является распространение информации, согласно которой русский народ воспринимается как низшее звено эволюции, обладающее деградиционным потенциалом.

В период проведения специальной военной операции с целью демилитаризации и денацификации Украины политика дискредитации России усилилась. Одним из направлений этой политики является стремление изолировать Россию от остального мира и подвергнуть искажению её историю. Президент Украины в июле 2022 г. объявил Украину прямой наследницей Киевской Руси, а День крещения Руси (28 июля) с 2022 г. стал Днем украинской государственности. При этом украинская историческая наука отрицает общность происхождения русского, украинского и белорусского народов.

Деструктивные воздействия на историческую сферу оказывают негативное влияние на культурный код народов России, поднимая уровень опасности для национального менталитета и общей структуры национальной безопасности страны. Такая ситуация может привести к ухудшению морального состояния и потере гуманности среди многонационального населения России, к перекосам в восприятии собственного исторического пути, а также к нарушению культурно-этических и психологических связей в обществе.

Для формирования структурированного, последовательного и логически понятного восприятия истории России критически важно создать целостное пространство исторического опыта. Это пространство складывается из исторического сознания, которое можно охарактеризовать как совокупность знаний и взглядов на прошлые события, методы их толкования в настоящем, а также использование уроков прошлого для самоопределения в современности и планирования будущего [10. С. 92]. Вмешательство в историческое сознание может привести к изменению ценностей, потере авторитетов и забвению, но также способно стимулировать противоположный эффект, когда общество объединяется перед лицом угрозы, раскрывая возможности для углубления понимания своей исторической роли и национального вклада в мировую историю.

В настоящее время ведется активная дискуссия относительно вопроса о том, какие могут быть последствия фальсификации исторических событий для национального менталитета. Считается, что данное явление порождает реальную угрозу для ментального развития общества и может привести к серьезным последствиям. Необходимость борьбы с фальсификацией исторических событий требует совместных усилий специалистов из различных областей, начиная от преподавателей и заканчивая законодателями.

В контексте предотвращения целенаправленной фальсификации истории России актуальным является проведение тщательного анализа понятий «историческая правда» и «историческая память». Важным элементом в этом процессе является привнесение уточнений в данные категории, что способствует постепенному разделению истинного наследия прошлого и его ложных интерпретаций.

В новой редакции российской Конституции грамотно вписано упоминание о том, что необходимо уважать память о защитниках Отечества и обеспечивать безопасность исторической правды. В соответствии с частью 3 статьи 67.1 Российская Федерация сознательно поддерживает значимость национального подвига при защите нашей родной земли. Таковы новые требования Конституции, которые гарантируют защиту исторической истины. «Историческая правда» и «историческая истина», согласно Основному закону РФ, приравниваются друг к другу и могут использоваться в качестве синонимов, понятных всем историкам.

Необходимо отметить, что применение манипулятивных техник в международной политике может проводиться через воздействие на историческое сознание. В контексте таких деструктивных воздействий происходит деформация исторической правды. Одним из ключевых элементов искажения исторической правды является использование неверных, ложных оценок событий и фактов. В результате чего общественное сознание, как правило, находится в вакууме и отражает фабрикуцию, экспрессию политической воли какой-либо группы, общности людей (национальной или культурной) в их собственных целях. В данном случае можно говорить об искусственно созданном ошибочном восприятии исторических фактов, импозиции такого восприятия на сознание общества. Все это рассматривается в качестве причинного фактора искажения исторической правды.

Фальсификация объективных исторических фактов, возникающая по различным причинам, таким как некомпетентность исследователя или злой умысел, представляет собой искажение исторической правды. Следует отметить, что особенно ярко данное явление проявляется на стадии интерпретации фактов. Например, при стремлении историка обосновать поставленную в своем исследовании цель он может сознательно недооценивать значимость некоторых фактов или игнорировать их, при этом уделяя чрезмерное внимание другим фактам, раздувая их значимость. В данном случае имеет место фальсификация. Подобные примеры обычно встречаются

в исследованиях, посвященных демонстрации превосходства одной нации над другой, обоснованию территориальных претензий государства и прочим вопросам [9].

Искажение исторической правды на уровне государственной политики определено как серьезная угроза национальной безопасности Российской Федерации, что подтверждается включением этого аспекта в Стратегию национальной безопасности РФ 2021 года. В документе упоминается не только фальсификация российской и мировой истории, но и уничтожение исторической памяти как факторы, подрывающие основы государственности и общественного согласия<sup>1</sup>.

В современном мире политика, направленная на фальсификацию российской и мировой истории путем искажения фактов и уничтожения исторической памяти, приобретает особую актуальность. Это связано с стремлением России к утверждению своей независимости и самобытности на международной арене, защите национальных интересов и критике нынешнего мирового устройства, которое воспринимается как несправедливое. В ответ на эти действия, западное сообщество акцентировало внимание на так называемой «русской угрозе», возводя ее в ранг главной опасности и активизируя усилия по ее нейтрализации. Одним из аспектов такой политики стало переосмысление причин и последствий Второй мировой и Великой Отечественной войн, а также роли и вклада участников этих событий в достижение победы. Применяемые методы варьируются от антисоветских настроений до пересмотра территориальных геополитических решений, включая оспаривание результатов Нюрнбергского процесса. Такие действия стали одной из наиболее чувствительных тем в отношениях между Россией и Украиной, создавая напряженность, которую западные страны использовали для разжигания конфликта между двумя близкими народами.

Выбор стратегии, направленной на подрыв исторической памяти в рамках антимемориальной русофобской кампании, представляет собой деструктивное воздействие на восприятие прошлого. Под исторической памятью понимается многоаспектное социальное явление, отра-

жающее сведения о прошлом и передающее их в виде социально значимых нарративов через исторические рассказы, которые передаются от одного поколения к другому. Историческая память играет ключевую роль в поддержании связи между поколениями, способствует осмыслению народами своего места в мировой истории, служит стимулом для укрепления солидарности и национальной самоидентификации, а также предоставляет возможность извлекать уроки из прошлых ошибок, чтобы не допускать их повторения. Тем не менее сегодня наблюдается тенденция к уничтожению исторической памяти как средства влияния на общественное сознание. Переосмысление событий Второй мировой войны с попытками реабилитации нацизма и оправдания исторических преступлений становится ярким примером такого уничтожения, когда факты подвергаются искажению и представляются в измененном виде.

Целью и результатом уничтожения является прекращение существования объекта воздействия. Утрата исторической памяти, как подчеркивается, стоит в ряду серьезных угроз национальной безопасности Российской Федерации. В контексте государственного признания важности защиты исторической памяти от внешних и внутренних угроз, доктор юридических наук С. А. Куликова выделяет развитие института охраны исторической памяти в рамках конституционного права. Этот институт включает в себя несколько ключевых направлений: формирование и утверждение государственной мемориальной концепции, поддерживаемой государственными органами, обеспечение сохранности исторического наследия, а также противодействие попыткам искажения исторической правды [8].

Защита исторической памяти на уровне государства является фундаментальной задачей, которая не только предотвращает повторение ошибок прошлого, но и культивирует элементы положительного опыта, накопленные прежними поколениями. Однако продолжительность жизни государства и человека значительно различаются, что подчеркивает необходимость создания ментальной связи, которую обеспечивает историческая память. Важно подчеркнуть, что для человека и государства история является не просто числами и событиями, но важным идентификатором, обеспечивающим ощущение принадлежности к своей нации. Соответственно, историческая память является катализатором доверительных общественно-государственных отношений,

<sup>1</sup> О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации : Указ Президента Российской Федерации от 02.07.2021 г. № 400 // Официальные сетевые ресурсы Президента России. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/47046> (дата обращения: 12.02.2024).

где государство и общество могут рассчитывать друг на друга, а СВО, в свою очередь, стала мощным фактором, обеспечивающим ясность в том, кто поддерживает Россию, а кто является ее оппонентом.

Ухудшение дипломатических отношений между Россией и Украиной, а также Россией и западными государствами, является следствием глубинных исторических противоречий. В связи с этим противники современной России охотно прибегают к таким деструктивным методам, как фальсификация истории, искажение исторических фактов и уничтожение памятников культуры и истории. Такие методы оказали долгосрочное и необратимое воздействие, что подтверждается исследованиями А. С. Братчика и К. П. Курылевой [3]. Согласно данным авторов, фальсификация истории стала важнейшим фактором перехода Украины к насильственной конфронтации с Россией после кризиса 2013–2014 годов. В таком контексте ожидать восстановления исторической справедливости и создания сбалансированных отношений между Россией и Украиной не представляется возможным.

### **Заключение**

Для Российской Федерации важно отстаивать историческую справедливость, поскольку это

служит залогом успешного существования как в настоящем, так и в будущем. Российский народ как носитель национального менталитета представлен историческим концентратом, сосредоточившим в себе богатейшую историю государственного существования продолжительностью в десять и более веков. В связи с этим определенным требованием для российских граждан является знание истории России, гордость за нее и приверженность таким ценностям, как патриотизм и любовь к Родине. Хорошо осведомленные о своих исторических корнях граждане России имеют возможность эффективно противостоять конфликтам в рамках информационных войн, нацеленных на лишение нашего народа права на собственную идентичность, суверенность и историческую память.

Таким образом, на государственном уровне было осознано, что национальный менталитет, верность историческим фактам, сохранение исторической памяти и уважение к традиционным ценностям представляют собой незаменимые и ключевые элементы национальной и государственной идентичности. Благодаря этому пониманию Российская Федерация укрепляет свой суверенитет, государственную целостность, независимость и автономию как на внутреннем, так и на международном уровнях.

### **Список источников**

1. Аитова Г. Ш. Социокультурные и исторические смыслы справедливости: российский контекст // Альтернативы. 2016. № 2. С. 292–303.
2. Аникин Д. А., Головашина О. В. Травмы культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 425. С. 78–84.
3. Братчик А. С., Курылев К. П. Процесс формирования антироссийской политики на Украине: история и современность // Постсоветские исследования. 2022. Т. 5, № 5. С. 450–463.
4. Гроздилов С. В. Роль феномена справедливости в системе общественных отношений и в их историческом развитии // Теоретические и прикладные аспекты современной науки. 2014. № 2-1. С. 150–155.
5. Деранжулина Е. Г., Аветисян Г. С. Фальсификация истории Великой Отечественной войны как средство информационной войны // Вопросы устойчивого развития общества. 2021. № 5. С. 453–457.
6. Карабущенко П. Л. Фальсификация фальсификации, или новейшие разработки альтернативной истории // Гуманитарные исследования. 2009. № 1 (29). С. 215–224.
7. Карпенко А. А. Забыть историю // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований. 2022. № 1. С. 135–139.
8. Куликова С. А., Киринос И. Д. Охрана исторической памяти как институт конституционного права: российский и зарубежный опыт // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Экономика, управление. Право. 2022. Т. 22, № 1. С. 65–72.
9. Лавров В. В. Понятие «историческая правда», закрепленное в части 3 статьи 67.1 Конституции Российской Федерации // Вестник университета прокуратуры Российской Федерации. 2022. № 1 (87). С. 21–27.

10. Мерзлякова И. Л., Линченко А. А., Овчинникова Э. В. Об историческом сознании современной студенческой молодежи // Социологические исследования. 2014. № 12 (368). С. 89–96.
11. Посохов С. И. Метаморфозы исторической справедливости // Люди и тексты. Исторический альманах. 2016. № 8. С. 120–135.
12. Ролз Дж. Теория справедливости / под науч. ред. проф. В. В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. 507 с.
13. Топилина А. В. Проблемы правового обеспечения национальной безопасности в сфере идеологии посредством борьбы с фальсификацией российской истории // Юристъ-Правоведъ. 2022. № 1 (100). С. 171–175.
14. Шевченко А. А. Об исторической справедливости // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2011. Т. 9, № 4. С. 49–54.

## Referenses

1. Aitova GSh. Sociocultural and historical meanings of justice: Russian context. *Alternativy = Alternatives*. 2016;(2):292-303. (In Russ.).
2. Anikin DA, Golovashina OV. Trauma of cultural memory: conceptual analysis and methodological foundations of the study. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta = Tomsk State University Journal*. 2017;(425):78-84. (In Russ.).
3. Bratchik AS, Kurylev KP. The process of formation of anti-Russian policy in Ukraine: history and modernity // Post-Soviet studies. *Postsovetskie issledovaniya = Post-Soviet Studies*. 2022;5(5):450-463. (In Russ.).
4. Grozdilov SV. The role of the phenomenon of justice in the system of social relations and in their historical development. *Teoreticheskie i prikladnye aspekty sovremennoy nauki = Theoretical and Applied Aspects of Modern Science*. 2014;(2-1):150-155. (In Russ.).
5. Deranzhulina EG, Avetisyan GS. Falsification of the history of the Great Patriotic War as a means of information warfare. *Voprosy ustoychivogo razvitiya obshchestva = Questions of Sustainable Development of Society*. 2021;(5):453-457. (In Russ.).
6. Karabushchenko PL. Falsification of falsification, or the latest developments of alternative history. *Gumanitarnye issledovaniya = Humanities Research*. 2009;1(29):215-224. (In Russ.).
7. Karpenko AA. Forget history. *Politicheskaya konzeptologiya: zhurnal metadistsiplinarnykh issledovaniy = Political Conceptology: Journal of Meta-Disciplinary Studies*. 2022;(1):135-139. (In Russ.).
8. Kulikova SA, Kirnosov ID. Protection of historical memory as an institution of constitutional law: Russian and foreign experience. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Ekonomika, upravlenie. Pravo = Saratov University News. New Series. Series: Economics, Management. Law*. 2022;22(1):65-72. (In Russ.).
9. Lavrov VV. The concept of “historical truth”, enshrined in part 3 of article 67.1 of the Constitution of the Russian Federation. *Vestnik universiteta prokuratury Rossiyskoy Federatsii = Bulletin of the University of the Prosecutor's Office of the Russian Federation*. 2022;(1):21-27. (In Russ.).
10. Merzlyakova IL, Linchenko AA, Ovchinnikova EV. On the historical consciousness of modern student youth. *Sotsiologicheskie issledovaniya = Sociological Studies*. 2014;(12):89-96. (In Russ.).
11. Posokhov S.I. Metamorphoses of historical justice. *Lyudi i teksty. Istoricheskiy al'manakh = People and Texts. Historical Almanac*. 2016;(8):120-135. (In Russ.).
12. Rolz Dzh. *Teoriya spravedlivosti = Theory of justice*. Novosibirsk: Novosibirsk university Publ.; 1995. 507 p. (In Russ.).
13. Topilina A.V. Problems of legal support for national security in the sphere of ideology through the fight against falsification of Russian history. *Yurist-Pravoved = Lawyer-Legalist*. 2022;(1):171-175. (In Russ.).
14. Shevchenko AA. On historical justice. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: filosofiya = Bulletin of the Novosibirsk State University. Series: Philosophy*. 2011;9(4):49-54. (In Russ.).

## Информация об авторе

**А. А. Ковалев** — кандидат политических наук, доцент, доцент кафедры государственного и муниципального управления.

### **Information about the author**

**Andrey A. Kovalev** — Candidate Sci. (Political Sciences), Associate Professor, Associate Professor of the Department of State and Municipal Administration.

---

---

*Статья поступила в редакцию 23.01.2024; одобрена после рецензирования 20.02.2024; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 23.01.2024; approved after reviewing 20.02.2024; accepted for publication 18.02.2024.*

---

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 159.922.4-057.75(470+575.3)

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-64-70

## СТРУКТУРА ИДЕНТИЧНОСТИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ РОССИИ И ТАДЖИКИСТАНА

Ольга Владимировна Ладыгина<sup>1</sup>, Наталья Викторовна Попова<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Российско-Таджикский (Славянский) университет, Душанбе, Таджикистан, friedrichii@rambler.ru,  
ORCID: 0000-0002-4197-1159

<sup>2</sup> Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия,  
NV\_Popova@mail.ru, ORCID: 0000-0002-8711-6510

**Аннотация.** Идентификационные предпочтения молодежи определяют тенденции дальнейшего развития общества. В связи с этим выявление идентификационных предпочтений молодежи становится важной исследовательской задачей. Идентичность имеет различные формы, которые в своей совокупности образуют иерархическую структуру, управляющими параметрами которой является национальная идентичность. Национальная идентичность — это компонент конструктивизма, на формирование которого направлена молодежная политика России и Таджикистана. Эффективность молодежной политики во многом зависит от того, насколько она отражает надежды и возможности молодого поколения, его потенциал роста. В статье представлены модели структуры идентичности студенческой молодежи России и Таджикистана на основе результатов проведенных эмпирических исследований, а также мониторинга динамики идентификационных предпочтений. Изучение структуры идентичности молодежи и динамики ее изменений основывается на проведении открытого ассоциативного эксперимента и социологических опросов среди студентов Российско-Таджикского (Славянского) университета (г. Душанбе) и Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург). Проведенное исследование позволило авторам определить доминирующие компоненты в структуре идентичности молодежи и обосновать значимость формирования национальной идентичности, активной гражданской позиции у молодежи как направления молодежной политики.

**Ключевые слова:** идентификационные предпочтения, гражданская позиция, примордиализм, инструментализм, конструктивизм, студенты, ассоциативный эксперимент, социологический опрос

**Для цитирования:** Ладыгина О. В., Попова Н. В. Структура идентичности студенческой молодежи России и Таджикистана // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 64–70. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-64-70

Original article

## THE STRUCTURE OF IDENTITY OF STUDENT YOUTH IN RUSSIA AND TAJIKISTAN

Olga V. Ladygina<sup>1</sup>, Natalya V. Popova<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Russian-Tajik (Slavic) University, Dushanbe, Tajikistan, friedrichii@rambler.ru, ORCID: 0000-0002-4197-1159

<sup>2</sup> Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russia, NV\_Popova@mail.ru,  
ORCID: 0000-0002-8711-6510

**Abstract.** Identification preferences of young people determine the trends of further development of society. In this regard, an important research task is to identify the identification preferences of young people. Identity has various forms, which together form a hierarchical structure, the governing parameters of which are national identity. National identity is a component of constructivism, the formation of which is the focus of youth policy in Russia and Tajikistan. The effectiveness of youth policy largely depends on the extent to which it reflects the hopes and opportunities of the young generation, its growth potential. The article presents models of the identity structure of student youth in Russia and Tajikistan based on the results of empirical research and monitoring of the dynamics

of identification preferences. The study of the structure of youth identity and the dynamics of its changes is based on an open associative experiment and sociological surveys among students of the Russian-Tajik (Slavic) University (Dushanbe) and the Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin (Yekaterinburg). The conducted research allowed the authors to determine the dominant components in the structure of youth identity and substantiate the significance of the formation of national identity, active civic position among young people as a direction of youth policy.

**Keywords:** identification preferences, civic position, primordialism, instrumentalism, constructivism, students, associative experiment, sociological survey

**For citation:** Ladygina OV, Popova NV. The structure of identity of student youth in Russia and Tajikistan. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):64-70. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-64-70

## Введение

**Актуальность.** Исследование процесса идентификации является одной из актуальных задач в современном мире. Многочисленные социальные группы и культуры требуют регулярного изучения. При этом определение понятия «идентичность» само по себе представляет собой сложную задачу и требует постоянной научной рефлексии, анализа сильных и слабых сторон различных подходов. Поэтом в научном дискурсе продолжается поиск адекватных инструментов изучения идентичности, актуализация которого вызвана глобальным кризисом идентичности, когда основной характеристикой идентичности становится ее неустойчивость, постоянная смена идентификационных предпочтений. Жизнедеятельность общества и личности находятся в непосредственной зависимости от идентичности, т. к. именно под ее влиянием формируются ценности и нормы, складывается система общественных отношений.

Классификация источников идентификации, предложенная С. Хантингтоном, позволяет выделить различные формы идентичности, среди которых наиболее устойчивыми являются гендерная и семейная идентичность, этнокультурная и региональная. Между различными формами идентичности выстраиваются сложные взаимоотношения. Какая форма идентичности становится приоритетной для индивида, зависит от его предпочтений, особенностей среды, в которой происходит становление личности.

**Теоретико-методологическая база исследования.** Изучение особенностей процесса идентификации в современном обществе предполагает обращение к познавательным возможностям таких концепций, как примордиализм, конструктивизм и инструментализм (теория рационального выбора). Не останавливаясь на подробном их анализе, который представлен в работе О. В. Ладыгиной «Идентичность и ее актуальные формы

в Таджикистане», отметим наиболее важные положения, необходимые для описания структуры идентичности студенческой молодежи, в рамках проведенного исследования.

Индивид рождается в определенной социальной среде и усваивает от окружающих уже существующие нормы и ценности. Поэтому, считают примордиалисты, идентичность не зависит от воли носителя, существует независимо от субъекта как самоочевидность. В отличие от примордиалистов, сторонники конструктивизма убеждены в том, что идентичность — это конструкция, целенаправленная деятельность элиты. Однако конструирование идентичности — процесс контекстуальный. Он не может быть успешным вне устойчивых символов. Кроме того, элита, которая отбирает эти символы из культурно-исторической памяти, ориентируется на существующие в обществе ценности и нормы. Таким образом, конструирование идентичности представляет собой процесс конструирования примордиальности.

Сторонники теории инструментализма рассматривают идентичность как средство удовлетворения своих потребностей. Идентичность как способствующая достижению благополучия становится предметом выбора.

Каждая из концепций изучает отдельные элементы процесса идентификации. Если примордиализм эффективно описывает то, что уже случилось, — социальную структуру, то конструктивизм изучает субъектное производство структур, социальную деятельность, а инструментализм направлен на изучение социальных функций. Поэтому попытки объяснить процесс идентификации одним подходом могут оказаться непродуктивными. Эффективным инструментом изучения идентичности может стать комбинирование этих концепций.

Основываясь на данном положении, идентичность можно представить как сложную иерархически организованную структуру. Ее нижний

уровень — микроуровень — образуют примордиальные компоненты идентичности, основанием для которых, согласно классификации С. Хантингтона [1], являются аскрептивные, территориальные и коллективистско-групповые источники. Средний — макроуровень — образован инструментальными компонентами идентичности. Идентичность представляет собой потенциальную возможность, некую репертуарную роль. Основанием для их формообразования являются прежде всего культурные источники. Мегауровень — вершина иерархической пирамиды — состоит из компонентов конструктивизма. Политические и экономические источники формируют национальную идентичность. Национальные интересы, отражающие потребности нации, их удовлетворение на основе реализации идеи, в которой аккумулируются фундаментальные ценности, определяют направления развития нации и являются управляющими параметрами всей системы идентичности. Поэтому от степени сформированности национальной идентичности зависит устойчивое развитие общества.

#### ***Постановка задачи и методы исследования.***

Идентификационные предпочтения молодежи определяют тенденции дальнейшего развития общества. Поэтому сегодня большое значение придается разработке программ в рамках реализации молодежной политики. Эффективность молодежной политики во многом зависит от того, насколько она отражает надежды и возможности молодого поколения, его потенциал роста. В связи с этим важной исследовательской задачей становится выявление идентификационных предпочтений молодежи. Изучение идентификационных предпочтений молодежи позволяет выявить проблемы, возникающие при формировании управляющих параметров всей структуры идентичности, и скорректировать молодежную политику.

Изучение структуры идентичности молодежи и динамики ее изменений основывается на проведении открытого ассоциативного эксперимента и социологических опросов среди студентов Российско-Таджикского (Славянского) университета (г. Душанбе) (РТСУ) и Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург) (УрФУ). Выбор мест проведения эмпирического исследования обусловлен наличием студентов гуманитарного направления, чья профессиональная деятельность непосредственно связана с реализацией молодежной политики. Анкетированием были охвачены студенты всех курсов бакалавриата направления

подготовки «Культурология» (профиль «Культуроведение и социокультурные проекты») РТСУ и направления подготовки «Организация работы с молодежью» (УрФУ). В опросе приняли участие 140 студентов. Выборка репрезентативна студенческой молодежи России и Таджикистана.

Обработка анкет осуществлялась методом контент-анализа, сравнительно-сопоставительного анализа результатов проведенных исследований. Проведен также вторичный анализ результатов изучения идентификационных предпочтений молодежи в Таджикистане, которые осуществлялись в 2011–2016 годах.

#### **Основная часть**

##### ***Место примордиальных и инструментальных компонентов в структуре идентичности.***

Результаты открытого ассоциативного эксперимента позволили определить ассоциативное поле на слово-стимул «Я», которое репрезентирует гендерную, групповую (учебно-профессиональную) и семейную идентичность. Ответы в терминах социальной принадлежности «я — сын, я — студент» отражают коллективистские тенденции сознания и поведения респондентов, ориентацию на реализацию групповых целей, что соответствует примордиальным компонентам идентичности.

Наиболее обобщенное слово-реакция — «человек/личность». Респонденты обоих вузов указали свои личные качества, которые характеризуют внешность («красивая»), особенности общения и взаимодействия с окружающими («добрая», «хороший», «спокойный», «любимая»), а также деловые качества («творческий», «самостоятельный», «мыслящий», «умный», «лидер», «ответственная»). Реакция на слово-стимул «Я» отрефлексирована в большей степени у российских студентов. При этом наиболее обширное ассоциативное поле, включающее все перечисленные группы качеств, зафиксировано у девушек. Подобная рефлексия — свидетельство не только хорошего личного самочувствия, но и наличия эмоционально-ценностных представлений о себе.

Кроме того, в ходе проведенного исследования наибольшее количество осознаваемых личностью качеств было зафиксировано в ответах российских студентов, что свидетельствует о более высоком уровне сформированности когнитивных навыков по сравнению с таджикскими студентами.

Ассоциативное поле студентов Российско-Таджикского (Славянского) университета содержало в основном деловые качества, которые отражают

позицию мужской части респондентов, так как девушки продемонстрировали слабую рефлексию. Это связано, очевидно, с особенностями менталитета, традициями, а также с гендерными стереотипами, сохраняющими свою значимость в обществе. Несмотря на достигнутый прогресс в области обеспечения гендерного равенства в Таджикистане, проблема сохраняет свою актуальность. Гендерное неравенство выражается в низком уровне участия женщин в сфере труда, охвата высшим образованием, насилием в семье. Поэтому учебно-воспитательная работа в университете должна включать соответствующую просветительскую деятельность как среди девушек, так и среди юношей.

В ассоциативном поле у большинства опрошенных студентов РТСУ слово-реакция «человек/личность» занимает лидирующее положение, следующую позицию по значимости занимает слово-реакция «студент». У респондентов из УрФУ — слова-реакции, связанные с учебной и профессиональной деятельностью, являются наиболее значимыми, а слово-реакция «человек/личность» занимает вторую позицию. Такое распределение студентов УрФУ свидетельствует о позитивном отношении к своей будущей профессиональной деятельности, нацеленности на самоактуализацию. В отличие от них, респонденты из РТСУ не имеют ясных представлений о своей будущей трудовой занятости. Очевидно, это связано с проблемами трудоустройства специалистов, а также с недооценкой в обществе профессиональных компетенций культурологов.

Отрефлексированный образ «Я» учебно-профессиональными категориями — показатель формирования инструментальных компонентов идентичности, отражающих индивидуальный выбор ценностей, предпочтений для удовлетворения своих интересов. При этом такая рефлексия отмечена у респондентов 1 курса РТСУ в большей степени, чем у респондентов 4 курса, что позволяет сделать вывод об усложнении структуры идентичности как тенденции у студентов РТСУ.

Анализ полученных результатов позволяет сделать выводы, что респонденты из УрФУ ориентированы на реализацию своих возможностей в профессиональной сфере, мотивированы на получение необходимых для этого компетенций. В то время как респонденты РТСУ не склонны рассматривать обучение в вузе как актуализацию своих возможностей.

В ассоциативном поле студентов обоих вузов среди слов-реакций — слова, отражающие семей-

ную и гендерную формы идентичности, что свидетельствует о значимости семьи для молодежи, их направленности на сохранение традиционных семейных ценностей.

Почти треть респондентов УрФУ (32 %) включили в свое ассоциативное поле слова-стимулы, связанные с религиозной идентичностью («верующий», «христианин», «мусульманин»), в отличие от 16 % респондентов РТСУ. Эти данные значительно отличались от тех, которые были получены при предыдущих исследованиях. Поэтому с целью верификации результатов среди студентов РТСУ, которые приняли участие в ассоциативном эксперименте, были предложены закрытые вопросы, позволяющие уточнить их идентификационные предпочтения. Результаты опроса показали, что наиболее значимой является религиозная идентичность, скрытая при ассоциативном эксперименте.

Полученные результаты коррелируются с ранее проведенным изучением мнения студентов о приоритетах в воспитательной работе вуза. Наиболее значимыми студенты считают духовно-нравственное, семейно-бытовое и религиозное направления воспитательной работы, в то же время к правовому и гражданско-патриотическому воспитанию студенты относятся нейтрально. Результаты проведенных исследований позволяют сделать вывод о значимости примордиальных компонентов в структуре идентичности.

**Место и роль элементов конструктивизма в структуре идентичности.** Несмотря на значимость примордиальных и инструментальных компонентов идентичности у студентов, результаты проведенного эксперимента зафиксировали наличие компонентов конструктивизма в структуре идентичности. Однако они занимают незначительное место. Среди вариантов ответа на вопрос: «Кто я?» — ответы, характеризующие гражданскую позицию, практически отсутствовали. Только 8 % респондентов РТСУ отметили слова, указывающую на национальность и столько же слов, связанных с гражданской позицией. У респондентов УрФУ эти слова-реакции составили 32 %, что позволяет сделать выводы о большей значимости национальной идентичности по сравнению со студентами РТСУ.

Осознание своей национальной принадлежности («таджик») у студентов РТСУ связано не с гражданской позицией, а с представлениями о принадлежности к исламу. На этот факт обращает внимание Г. Д. Мирзоев [2. С. 149]. Выводы ученого, сделанные им в начале 2000-х годов,

подтверждают и результаты социологических исследований, проведенных среди студентов РТСУ в 2022–2023 годах. Значимость религиозной идентичности при наличии социально-экономических проблем в Таджикистане, в частности ограниченные профессиональные навыки и возможности трудоустройства, создают благоприятные условия радикализации молодежи, повышения ее уязвимости перед экстремистскими идеологиями. В Таджикистане нелегально действуют религиозные экстремистские группы, такие как ваххабизм, салафизм и хизб-ут-тахрир. 16 июля 2022 года Генеральный прокурор Таджикистана в ходе пресс-конференции заявил о тенденции роста терроризма и экстремизма в стране<sup>1</sup>. Поэтому перед элитой стоит задача конструирования идентичности, основанной не на религиозных представлениях, а на гражданской позиции.

Развитие у молодежи компонентов конструктивизма непосредственно связано с формированием активной жизненной позиции, воспитанием патриотических чувств. Патриотизм — основополагающий эмоционально окрашенный элемент национальной идентичности.

Согласно мониторинговому исследованию Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ) для трети населения России содержание понятия «патриот» предполагает не позицию стороннего наблюдателя, а активную деятельность, направленную на благо Родины<sup>2</sup>.

Результаты проведенного исследования позволили определить содержание понятия «патриотизм» у студентов. Патриотизм ассоциируется у студентов с чувством любви к Родине, признанием ее как ценности. Содержание понятия «патриотизм» содержит не только ценностные представления о Родине, но и социальную практику. Однако сопоставление результатов ассоциативного эксперимента и социологического опроса у студентов РТСУ выявили несоответствие между когнитивными представлениями о патриотизме и его деятельностным потенциалом. Результаты проведенных исследований в 2016 и 2023 годах среди сту-

дентов РТСУ свидетельствуют об инфантилизме большинства респондентов. Гражданственность, активная общественная и политическая практика не являются приоритетами среди студенческой молодежи. По сравнению с уральскими студентами, студенты РТСУ демонстрируют низкую социально-политическую активность.

Показательно в этом отношении сравнение того, чем гордится население двух стран. Гордость у россиян сегодня вызывают достижения, непосредственно улучшающие повседневную жизнь населения страны в отличие от 1990-х и начала 2000-х годов, когда поводом для гордости большинства россиян было прошлое [3. С. 120]. В Таджикистане национальная инженерия выстраивается на гордости своего далекого прошлого — государства Саманидов. Однако нацеленность на прошлое, социально-экономическая неопределенность настоящего приводят к тому, что свое будущее многие молодые люди не связывают со служением своей родине, а чувство гордости, согласно проведенному опросу у студентов РТСУ, вызывают родственники, при этом не столько их достижения, сколько личные качества.

Воспитание патриотизма является основой формирования национальной идентичности. Осознание этого факта привело к необходимости, как в России, так и в Таджикистане, создать правовую базу: Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» (2012 г.), Федеральный закон «О молодежной политике в Российской Федерации» (2020 г.), Концепция патриотического воспитания граждан Российской Федерации (2003 г.), Закон Республики Таджикистан о воспитании патриотизма граждан (2022 г.)

Жизненные установки молодежи имеют ярко выраженные черты рационализма. Будущее молодежь обеих стран единодушно связывает с материальным благополучием. С одной стороны, в этом нет ничегостораживающего, т. к. материальное благополучие граждан связано с устойчивым экономическим развитием государства. Кроме того, как показывает история России и Таджикистана, негативное отношение к богатству, культивирование бедности становится сдерживающим фактором экономического развития. Анализируя проблемы националстроительства в Таджикистане, С. Х. Рахимов критически оценивает черты современных таджиков, которые препятствуют этому процессу. Он пишет: «...Мир сегодняшней не приемлет прежнюю патриархальную установку „Бедность не порок“. Быть бедным — сегодня порок,

<sup>1</sup> Генпрокурор Таджикистана заявил о тенденции роста терроризма и экстремизма // Кумитаи меъморӣ ва сохтмони назди Ҳукумати ҚТ. URL: [https://tajsotmon.tj/ru/tajikistan\\_ru/12422-genprokuror-tadzhikistana-zayavil-o-tendencii-rosta-terrorizma-i-ekstremizma.html](https://tajsotmon.tj/ru/tajikistan_ru/12422-genprokuror-tadzhikistana-zayavil-o-tendencii-rosta-terrorizma-i-ekstremizma.html) (дата обращения: 15.09.2023).

<sup>2</sup> Патриотизм сегодня: любить, заботиться и защищать. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/patriotizm-segodnja-ljubit-zabotitsja-i-zashchishchat> (дата обращения: 25.01.2023).

проявление лени, иждивенчества — признак бездарности. Кстати, эти качества, наряду с нашим лукавством, чиновничеством и панегиризмом, завистью к успеху друг друга, духовным канибализмом... являются как бы нашей национальной чертой... Мы стали почитать Дохунду, бедняков и нищих» [4. С. 12].

С другой стороны, забота о личном благополучии должна быть согласована с потребностями общества. Осознание своей национальной принадлежности позволяет найти баланс между индивидуальными и общественными интересами. Национальная идентичность позволяет осознать единство нации, свою уникальность. Отсутствие объединяющей идеи, которая могла бы сплотить общество, актуализировав национальную форму идентичности, приводит к доминированию локальных форм идентичности.

### Выводы

Сопоставление результатов эмпирических исследований, проведенных в 2022–2023 годах, с результатами 2011–2016 годов в Таджикистане свидетельствует о том, что значительных изме-

нений в структуре идентичности студенческой молодежи не произошло. Свою актуальность сохраняют семейная, гендерная и религиозная идентичность, т. е. примордиальные компоненты. Их устойчивость свидетельствует, что традиционные представления сохраняют свою значимость в общественном сознании. В структуре идентичности присутствуют также компоненты рационального выбора, национальная идентичность находится в стадии формирования, отражая, таким образом, не только особенности формирования самосознания молодого поколения, но и общества в целом.

В отличие от студенческой молодежи Таджикистана, молодежь России социально более зрелая, она занимает более активную общественную позицию. Однако эта позиция связана с самореализацией, отражая наличие в структуре идентичности компонентов инструментализма. Несмотря на то, что по сравнению со студентами Таджикистана национальная идентичность для российских студентов имеет большее значение, ее формирование является также приоритетным направлением молодежной политики.

### Список источников

1. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. М. : ООО АСТ : Транзиткнига, 2004. 632 с. URL: <https://ru.singlelogin.re/book/3302114/3f7cea/Кто-мы-Вызовы-американской-национальной-идентичности.html>
2. Мирзоев Г. Д. Место религиозного элемента в системе других форм общественного сознания таджиков // Известия АН Республики Таджикистан. Серия «Философия и право». 2009. № 4. С. 149–150.
3. Ладыгина О. В. Самоорганизация национального самосознания: теория и практика. Душанбе : Дошиш, 2010. 182 с. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21548277>
4. Рахимов С. Х. Очерки истории и теории таджикского кино: этапы идентификации. Душанбе : Матбаа, 2020. 264 с.

### References

1. Huntington S. Kto my? Vyzovy amerikanskoj natsional'noy identichnosti = Who are we? Challenges of American National Identity. Transl. by A. Bashkirov. Moscow: AST: Transitkniga; 2004. 632 p. Available from: <https://ru.singlelogin.re/book/3302114/3f7cea/Кто-мы-Вызовы-американской-национальной-идентичности.html> (In Russ.).
2. Mirzoev GD. The place of the religious element in the system of other forms of public consciousness of the Tajiks. *Izvestiya AN Respubliki Tadjikistan. Seriya «Filosofiya i pravo» = Izvestiya AN of the Republic of Tajikistan. Series “Philosophy and Law”*. 2009;(4):149-150. (In Russ.).
3. Ladygina OV. Samoorganizatsiya natsional'nogo samosoznaniya: teoriya i praktika = Self-organization of national consciousness: theory and practice. Dushanbe: Publisher «Donish»; 2010. 182 p. Available from: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21548277> (In Russ.).
4. Rakhimov SKh. Ocherki istorii i teorii tadjikskogo kino: etapy identifikatsii = Essays on the History and Theory of Tajik Cinema: Stages of Identification. Dushanbe: Matbaa; 2020. 264 p. (In Russ.).

## Информация об авторах

**О. В. Ладыгина** — доктор философских наук, доцент, директор Научно-исследовательского института.

**Н. В. Попова** — кандидат философских наук, доцент кафедры организации работы с молодежью.

## Information about the authors

**Olga V. Ladygina** — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Director of Research Institute.

**Natalia V. Popova** — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Youth Work.

---

*Статья поступила в редакцию 02.12.2023; одобрена после рецензирования 01.01.2024; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 02.12.2023; approved after reviewing 01.01.2024; accepted for publication 18.02.2024.*

---

Вклад авторов:

*Ладыгина О. В.* — сформулировала методологические основы исследования и провела открытый ассоциативный эксперимент и социологический опрос среди студентов Российско-Таджикского (Славянского) университета (г. Душанбе), проанализировала полученные данные.

*Попова Н. В.* — разработала анкету для проведения социологического опроса, провела открытый ассоциативный эксперимент и социологический опрос среди студентов Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

Авторы уведомляют, что согласие респондентов получено, все этические нормы соблюдены.

Authors' contributions:

*Ladygina O.V.* — formulated the methodological foundations of the study and conducted an open association experiment and a sociological survey among students of the Russian-Tajik (Slavic) University (Dushanbe), analyzed the data obtained.

*Popova N.V.* — developed a questionnaire for conducting a sociological survey, conducted an open association experiment and a sociological survey among students of the Ural Federal University. the first President of Russia B.N. Yeltsin (Ekaterinburg).

The authors notify that the consent of the respondents was obtained and all ethical standards were observed.

Научная статья

УДК 101.2

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-71-78

## **ЖИВОЕ НАЧАЛО В ЧЕЛОВЕКЕ. ЧАСТЬ II. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

**Дмитрий Витальевич Соломко<sup>1</sup>, Вадим Дмитриевич Лавелин<sup>2</sup>**

<sup>1,2</sup> Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

<sup>1</sup> Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия

<sup>1</sup> dimiurg85@mail.ru, ORCID: 0000-0002-2318-7643

<sup>2</sup> lavelin701@gmail.com

**Аннотация.** Данная статья является продолжением историко-философского анализа, представленного ранее в статье «Живое начало в человеке. Часть I. Историко-философский анализ классической философии», и отражает результаты анализа основной части неклассической и современной философии. В результате проведенного исследования сформулировано общее определение и выявлены атрибутивные свойства живого начала в человеке. Определено, что живое начало в человеке — это совокупность системно организованных компонентов бытия человека, каждый раз проявляющаяся спонтанно и воспроизводящаяся в своей неповторимой, уникальной форме. Основными атрибутами являются: органическая целостность, универсальность, спонтанность, несводимость, непосредственность, открытость миру.

**Ключевые слова:** бытие человека, живое начало в человеке, неклассическая философия, органическое целое, современная философия, технологизированный мир

**Благодарность.** Авторы выражают благодарность доктору философских наук, профессору Вере Сергеевне Невелевой за научное консультирование проводимого исследования.

**Финансирование.** Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

**Для цитирования:** Соломко Д. В., Лавелин В. Д. Живое начало в человеке. Часть II. Историко-философский анализ неклассической и современной философии // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 71–78. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-71-78

Original article

## **THE LIVING PRINCIPLE IN HUMAN. PART II. HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF NON-CLASSICAL AND MODERN PHILOSOPHY**

**Dmitry V. Solomko<sup>1</sup>, Vadim D. Lavelin<sup>2</sup>**

<sup>1,2</sup> Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia

<sup>1</sup> South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia

<sup>1</sup> dimiurg85@mail.ru, ORCID: 0000-0002-2318-7643

<sup>2</sup> lavelin701@gmail.com

**Abstract.** This article is the second part, a continuation of the historical-philosophical analysis presented earlier in the article “The Living Principle in Human. Part I. Historical and philosophical analysis of classical philosophy” and reflects the results of the analysis of the main part of non-classical and modern philosophy. As a result of the conducted research the general definition is formulated and attributive properties of the living principle in human are

revealed. It is defined that the living principle in human is a set of system-organized components of human being, each time manifesting itself spontaneously and reproduced in its unique, unique form. The main attributes are: organic integrity, universality, spontaneity, irreducibility, immediacy, openness to the world.

**Keywords:** *human existence, the living principle in human, non-classical philosophy, modern philosophy, organic whole, technological world.*

**Acknowledgments.** The authors expresses gratitude to the doctor of philosophical sciences, Professor Vera Sergeyevna Neveleva for the scientific counseling of the study.

**Funding.** The research was carried out with the support of the Russian Scientific Fund, the competition “Conducting fundamental scientific research and search research by individual scientific groups” (regional competition) 22-18-20011 “Digital literacy: interdisciplinary research (regional aspect)”.

**For citation:** Solomko DV, Lavelin VD. The Living Principle in Human. Part II. Historical and philosophical analysis of non-classical and modern philosophy. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):71-78. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-71-78

## Введение

Нарастающий кризис культуры XIX–XX веков формирует все больше попыток его преодоления. Эти попытки нашли свое отражение в неклассической философии, главной отличительной чертой которой, в рамках заявленной темы, является иное рассмотрение живого начала в человеке, нежели в классике, т. к. сам человек начинает трактоваться как более сложное существо — в нём выявляются и провозглашаются основные свойства, связанные не только с рациональным мышлением, но и с другими аспектами его существования: телесность, социальность, бессознательность, иррациональность и т. д.

На переломе XX–XXI веков усугубляющийся культурно-антропологический кризис проявляется в новой форме, выраженной в идеях постгуманизма, трансгуманизма и иммортализма. Укрепляется и расширяется тенденция доминирования технико-технологического над антропологическим. Видные и авторитетные современные философы отмечают, что мир человека становится все более технологизированным (В. Г. Буданов [1], В. А. Кутырёв [4], М. Н. Эпштейн [17] и др.). Свое выражение данная тенденция имеет не только в увеличении количества высокотехнологических устройств, но и в росте их качественного влияния (как благоприятного, так и неблагоприятного) на восприятие и поведение человека, его мышление, деятельность и мировоззрение. В условиях технико-технологической трансформации многих сфер существования человека изменяется характер различных видов его активности (перцептивной, познавательной, творческой, адаптивной и др.), жизнедеятельность человека вынуждена адаптироваться к технически заданным нормам: алгоритмизации, стандартизации, схематизации, формализации.

В XXI веке в связи с появлением глобальных кризисов (антропологического, социального, экономического, демографического, экологического и т. д.) и потребностью эффективного их разрешения, возникает необходимость в формировании новых способов существования человека в данных условиях. Этот запрос тесно связан с проблемой сохранения в активном воспроизводстве «человеческого в человеке», его живого начала. Живое начало — это «органическое целое» (Г. Гегель, К. Маркс), саморазвивающееся начало, характеризующееся внутренней взаимосвязанностью и взаимообусловленностью всех его сторон. Данное уточнение необходимо в контексте рассмотрения ряда современных философских, научных и околонучных концепций, связанных с иммортализмом, цифровым бессмертием и трансгуманизмом, в рамках которых живое начало в человеке зачастую элиминируется.

Чтобы понять корни данных тенденций, и необходимость сохранения и воспроизводства живого начала в человеке в возникшей ситуации, нужно обратиться к пониманию живого начала в человеке в неклассической и современной философии, с чем предположительно связывали его те или иные философы в своих воззрениях.

## Материалы и методы исследования

Представлены результаты историко-философского анализа некоторой части неклассической и современной философии: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Э. Кассирер, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Н. Гартман, В. Франкл, М. Шелер, Н. Л. Худякова, А. Б. Невелев, Д. В. Соломко. Выявлены понятия и концепты, которые в различных контекстах соответствовали живому в природе человека и способах его существования. Сформулировано общее определение, обозначены основные черты живого

начала в человеке. Исходным основанием исследования является антропологический принцип. Используется диалектический метод, анализ и синтез, методы синергетики и системного подхода.

### **Живое начало в человеке в контексте неклассической и современной философии**

В философии одного из видных представителей неклассической философии Артура Шопенгауэра живое начало в человеке можно связать с идеей иррационального, возможностью реализации волевого начала в человеке. По Шопенгауэру, Воля есть неразумная сила, причина возникновения всего. Философ предполагает существование Мировой воли, которая воздействует на человека, закладывая в него, как и во все другие живые существа, импульсы к деятельности, самореализации и, главное, — к продолжению своего рода, т. е. поддерживать свое существование Мировая воля способна только посредством воспроизводства живых существ. В определенном смысле Мировая воля нуждается в человеке как в высшем живом существе, создающем человеческий род. Люди в большинстве своём не осознают данного обстоятельства, поэтому выходит, что они являются не более чем управляемыми Мировой волей, которая направляет их активность. В то же время, самим людям кажется, что они действуют самостоятельно и разумно-рационально.

Пассивно следуя импульсам, заложенным в них Мировой волей, и будучи ослепленными иррациональными иллюзиями, люди, не способны адекватно оценить свое положение. Отсюда — целый ряд негативных последствий. Прежде всего, они проводят свою жизнь в непрерывной суете: в погоне за мнимыми благами вещественного, телесного и духовного характера. Это не позволяет им понять, что такая жизнь превращается в перманентное страдание: неутоленное желание → трата энергии для исполнения этого желания → достижение желаемого → пресыщение и скука = жизнь, как во сне. Шопенгауэр отмечает необходимость выхода из этого «сна»: «Если все наши мысли были поглощены каким-нибудь предприятием или замыслом, которые во сне занимают нас так же, как и наяву; в этих случаях пробуждение мы замечаем почти столь же мало, как и засыпание, — сон сливается с действительностью и смешивается с нею» [16. С. 29].

Большинство людей не осознаёт факт нахождения во сне наяву, что живое начало в них дремлет и слабо выражено, пробуждаются (в широком смысле слова) лишь изредка, только перед лицом

смерти (в пограничных ситуациях), когда ужасаются бессмысленности своей прожитой жизни. С точки зрения Шопенгауэра, единственное, что способно придать смысл жизни индивида, пробудить человека, проявить его живое начало в большей степени — сознательное противодействие Мировой воле с целью прервать ее давление или хотя бы ограничить власть над собой.

Для этого необходимо понять, что живое начало в человеке есть волевое начало и рецепт его пробуждения у Шопенгауэра следующий. При раскрытии человеческого потенциала обнаруживается возможность научить индивида противодействию соблазнам бессмысленного существования, т. е. слепому подчинению импульсам Мировой воли. Выдвигаемые Шопенгауэром приемы — это отказ от суетливой погони за благами и успехом, но главное — от продолжения рода. Ведущая интенция данной концепции — это остановка человеческой активности, что перекликается с натурфилософскими учениями Древнего Востока (даосизм и его основной принцип «У-Вей»). Во время остановки человеческой активности индивид способен провести рефлексию и вовлечься в бытие как таковое, не навязанное Мировой волей. В конечном счёте, благодаря обозначенным выше действиям, обнаруживается человеческая воля, способная противостоять Мировой воле.

В философии другого немецкого философа неклассического периода Фридриха Ницше, размышляющего в схожем с Шопенгауэром контексте, идею живого начала в человеке можно связать с концептом «воля к власти». Воля — это не сила, которой нужно противостоять, но то, чему нужно дать проявиться во всей своей полноте, ориентируясь на идеал сверхчеловека. Человек, с точки зрения Ницше, это «канат между животным и сверхчеловеком» [7. С. 10]. Вершина развития сверхчеловека — это «стадия ребенка», мировоззренчески отличающаяся чистым творчеством, живостью, спонтанностью и непосредственностью: «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения» [7. С. 26]. Ребенок открыт миру и сам задает вектор своей деятельности. Он не отягощен прошлым, но устремлен в будущее. Ребенок является живой непосредственностью, проектом будущего, который необходимо созидать в гармонии, реализующийся в любви и добродетели: «В ребенке вашем вся ваша любовь, в нем же и вся ваша добродетель! Ваше дело, ваша воля — «ближний»

ваш; не позволяйте навязывать себе ложных ценностей!» [7. С. 367]. Именно спонтанность и непосредственность необходимы, чтобы человек был способен к реализации «воли к власти», более полноценному проявлению своего живого начала.

Мировая воля Шопенгауэра как единое мировое начало в философии Ницше распадается на множество отдельных индивидуальных волевых проявлений и превращается из воли к жизни в волю к власти, где каждый конкретный феномен, особенно живой, реализует себя через подавление своего окружения — других однородных и неоднородных феноменов. В первом приближении, борьба за существование, беспощадное подавление слабых сильными, которое действует в живой природе, кажется превращается у Ницше во всеобщий закон, который господствует, таким образом, и в мире людей. Однако такая трактовка «воли к власти» деструктивна и не является отражением точки зрения философа. Ницше пишет: «Прежде чем осуществлять господство над другими, научись властвовать над собой» [6. С. 292]. Мыслитель указывает на необходимость развития и самоконтроля человека, чтобы быть способным управлять другими. Базовым модусом для достижения самоконтроля является модус «должен», т. к. обуславливает возможность воления к власти. Исходя из этого идея «воли к власти» усматривается не деструктивной, а проективной, направленной на созидание любви и добродетели, но лишь при условиях достижения людьми стадии ребенка, выраженной в спонтанности и непосредственности как ключевых атрибутов, присущих человеку и его живому началу, направляемых человеком посредством самоконтроля и разума на своё развитие. Таким образом, рациональное и иррациональное, природное и культурное, естественное и искусственное в философии Ницше должны находиться не в состоянии противостояния и противоборства, как у Шопенгауэра, но координации и согласия, оптимального сопряжения и целостности (как это естественно и органично наблюдается у ребёнка). О необходимости целостного понимания природы человека говорится в трудах другого немецкого философа Э. Кассирера

Кассирер говорит, чтобы выявить сущностные качества человека, одного лишь биологического рассмотрения недостаточно, т. к. видовой функциональный опыт человека выходит за пределы, заданные природой. Отличительный признак человека — труд — «система видов деятельности» [3. С. 513]. Труд человека включает в себя

преобразование не только природы, но и возможность символических преобразований окружающей среды. Кассирер заявляет, что существующие определения человека захватывают лишь части сущностных качеств, но не целое. Человек не является сугубо природным, рациональным или иррациональным, он всеобъемлющ, заключает в себе все обозначенные слои.

Возникает проблема несводимости человека к какой-либо одной или нескольким сущностным характеристикам. Если в человеке обнаруживаются и природное, и рациональное, и иррациональное начала, то как его необходимо определять и рассматривать? Немецкий философ отмечает, что: «Мы не можем исследовать природу человека тем же путём, каким раскрываем природу физических вещей. Физические вещи можно описать в терминах их объективных свойств, человека же можно описать и определить только в терминах его сознания» [3. С. 448]. Интроспекция также не может достаточно объективно объяснить природу человека: «мы всё равно получим лишь бедную и фрагментарную — словно туловище без головы и ног — картину человеческой природы» [3. С. 445].

Кассирер приходит к выводу о том, что на человека необходимо взглянуть со стороны, увидеть его целостность и универсальность. Философ предлагает рассматривать человека функционально — исходя из специфики его труда. Философ указывает на то, что одним из фундаментальных принципов человеческой деятельности является символизация мира человека (окружающего его пространства). Выражается этот принцип в существовании и функционировании внеприродных институтов: языка, науки, искусства, религии. Все они на практике раскрывают человека, способствуют реализации его физического и духовного потенциала, живого начала, т. к. детерминированы символической функцией. Человек сам конструирует свое бытие — символическими практиками, которые обусловлены самой природой.

Кассирер отмечает наличие у человека, в отличие от животных, двух языков — «эмоционального» и «пропозиционального»: «Различие между пропозициональным и эмоциональным языками — это действительная граница человеческого и животного миров» [3. С. 476]. Здесь необходимо прояснить разницу между языком эмоций и пропозициональным. Эмоциональный язык содержит в себе природную компоненту и представляет собой аффекты и эмоции (гримасы, жесты и т. д.)

присущие людям и животным. Пропозициональный язык обусловлен способностью человека к распознаванию символов. Символ же является условным знаком, т. е. меняющим свое семантическое содержание в зависимости от контекста (предусматривающий семантический инвариант в зависимости от контекста). Животные, по утверждению Кассирера, используют лишь эмоциональный язык, тогда как человек оба.

Если трактовать «живое начало в человеке» в духе философии Кассирера, то это присущая человеку функциональная способность к символизации мира, детерминированная природой и выраженная, в отличие от животных, в возможности использования эмоционального и пропозиционального языков в их совокупности.

В осмыслении идеи «живое начало в человеке» следует также обратиться к философии Эдмунда Гуссерля. В философии Гуссерля понятие «живое начало в человеке» можно связать с учением о жизненном мире. Жизненный мир, по Гуссерлю, это мир повседневного человеческого опыта конкретной исторической эпохи. В этот мир включены не только факторы бытия, но и определенные научные принципы, входящие в жизнь людей через образование. Эта среда обыденного существования, в которой живут и действуют люди, накапливая повседневный опыт и культуру. Именно в среде жизненного мира в ходе исторического процесса сознание формирует себя и приходит к самопониманию [2].

Важность идеи жизненного мира для раскрытия содержания понятия живого начала в человеке заключается в том, что Гуссерль указывает на необходимость взаимодействия человека со всеми элементами бытия. Живое начало в человеке реализуется через погружение в культуру человека. Оно рассматривается не абстрактным образом, а конкретным, будучи наполненным реальным культурным содержанием, непосредственно взаимодействующим с миром. Это и есть тот реальный жизненный мир, в котором человек чувствует себя как дома. В условиях защищенности и устойчивости, жизненномирности живое начало в человеке проявляется органичным и естественным образом, оно здесь обнаруживает своё место бытия, о котором рассуждал другой видный философ двадцатого столетия М. Хайдеггер.

В контексте рассмотрения живого начала в человеке интересным и эвристическим представляется обращение Хайдеггера к человеку через осмысление различных форм взаимоот-

ношений его с бытием. Способностью мыслить (осмыслять) человек вовлечён в бытие: «Мысль о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием» [12]. Мысль фиксирует то, что дано бытием: «язык дом моего бытия» [12]. Однако проблема в том, что, по Хайдеггеру, человек постепенно утрачивает способность к «осмысляющему раздумью» [11] и все больше отдает предпочтение «вычисляющему мышлению» [11]. Связано это с тем, что мысль человека вынуждена все чаще взаимодействовать с техническим началом. Человеческое поглощается техническим. «Физико-техническое, выброшенное пространство бездомности» противопоставляется экзистенциальному пространству (дому) человека [13].

Живое начало в человеке проявляет себя в ситуациях глубокого экзистенциального переживания, апогеем которого, по версии Хайдеггера, является «бытие к смерти» [10]. Осознание конечности своего бытия открывает возможность постоянного присутствия «dasein» [10] (вовлеченность человеческой мысли в бытие) в мире, а, следовательно, и активного воспроизводства живого начала в человеке. Способность переживать, испытывать эмоции и реализовывать их на практике в творчестве, все это есть проявления присутствия в мире и живого начала в человеке. Это непосредственное живое переживание человеком своего бытия.

Хайдеггер, анализируя взаимоотношение человека и бытия, отмечает необходимость экзистенциального переживания на уровне индивидуального бытия. Человек должен быть открыт к восприятию эмоций и переживаний. Подлинное человеческое бытие раскрывает себя только в момент осознания «бытия к смерти» человеком. Оно буквально вытаскивает индивида из состояния отчужденности — увлеченности материальным, вещественным миром, заставляет вовлечься в настоящее — непосредственное, т. е. бытие «без промежуточного участия чего-либо»<sup>1</sup>.

Говоря о живом начале в человеке, нельзя не упомянуть ряд современных философов, содержание работ которых позволят сделать большой вклад в разработку данного концепта: Н. Гартман, В. Франкл, М. Шелер, Н. Л. Худякова, А. Б. Невелев, Д. В. Соломко. Философы говорят

<sup>1</sup> Толковый онлайн-словарь русского языка Д. Н. Ушакова URL: <https://lexicography.online/explanatory/ushakov/> (дата обращения: 19.10.2023).

о «целостности» и «открытости миру», которые могут быть представлены в ряду основных атрибутов живого начала в человеке.

Сама открытость человека миру — это генетически незаданная программа человеческой жизни, раскрывающаяся через культурно-опосредованную форму отношений человека с миром. Открытость миру соотносит границы бытия человека с границами мира таким образом, что человек посредством своих ценностей как формы его открытости миру вырабатывает новые связи с миром [15]. Индивид, через «постоянную смену направленности влечений человека, т. е. смену его потребностей, его ценностей» [14] способен формировать новые виды взаимодействия между собой и миром, включающем в себя как природную, так и культурную среду.

Взаимоотношения мира и человека представляют собой не отношения противоположностей, а скорее органическое взаимодействие части и целого, при котором границы бытия человека через его деятельность соотносятся с границами окружающего его мира, где индивид в процессе культурно-опосредованной деятельности, изменяя мир, меняется сам.

А. Б. Невелев отмечает, что человек — это «принципиально предметное существо. В самом звучании и написании слова «предмет» можно усмотреть «пред» — перед и «мет» — мету» [5]. Человек «отмечаемое», существующий и в предметном материальном мире культуры (орудия труда, машины, инфраструктура и т. д.), и в идеальном духовном (язык, символы, образы и т. д.) — в двух полюсах «размечаемого» стоит перед разметкой. Специфика бытия человека в таком случае — это «бытие между». Человек как бы несводим ни к одной из обозначенных сторон, т. к. являет собой совокупность материального и идеального в себе самом. Он способен как максимально себя опредметить, так и раскрыть свою предельную энергичность.

Д. В. Соломко в своих работах с опорой на положения некоторых философов различных эпох, интегрируя их на основе антропологического принципа, предлагает следующую дефиницию живого начала в человеке — это «бытие человека как «органического целого», которое способно к саморазвитию и определяется, прежде всего, внутренней взаимосвязью и взаимообусловлен-

ностью различных его сторон» [8], «непосредственное сцепление в единство всех природных, социокультурных и душевно-духовных свойств человека, всякий раз органично и спонтанно воспроизводящееся в уникальной форме» [9].

### Заключение

Основными чертами живого начала в человеке, помимо тех и в дополнении к тем, что обозначены в первой части исследования, являются: «органическая целостность», обуславливающая гармоничное единство всех компонентов бытия человека; «универсальность» — способность человека «творить по меркам любого вида»; «спонтанность» — способность выхода за рамки стандарта, выражающаяся в разных вариантах; «несводимость» — неспособность определить человека как нечто иное по сравнению с человеком; «непосредственное» отношение к миру — проявление участного присутствия живого начала в человеке; «открытость миру» — генетически незаданная программа человеческой жизни, раскрывающаяся через культурно-опосредованную форму отношений человека с миром.

Содержательные аспекты понятия «живое начало в человеке» встречаются в различные исторические периоды развития философии, начиная с античности и заканчивая XXI веком, и до сих пор не потеряли своей актуальности. Это понятие включает в себя уникальную, динамическую совокупность компонентов бытия человека, которая очерчивает рамки человеческого. Главными атрибутами живого начала в человеке являются: «органическая целостность», «универсальность», «непосредственность», «спонтанность», «несводимость», «открытость миру». Данные черты являются, в том числе, отличительными признаками человека как такового, его антропологическими константами, экзистенциалами, основополагающими феноменами человеческого бытия. Их воспроизводство и сохранение необходимы для выстраивания гармоничных отношений человека с современным технизированным миром, т. к. глобальная технизация человека и популярные современные идеи развития взаимоотношений человека, природы, культуры и общества, выраженные в учениях глобализма и различных форм постгуманизма, обуславливают потерю человеком самого себя, своего живого начала.

## Список источников

1. Буданов В. Г. Концептуальная модель социо-антропологических проекций конвергирующих NBICS-технологий // Социо-антропологические ресурсы трансдисциплинарных исследований в контексте инновационной цивилизации : сб. науч. статей. Курск : Университетская книга, 2015. С. 24–34.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб. : Наука, 2013. 493 с.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. : Гардарика, 1998. 784 с.
4. Кутырёв В. А. Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. СПб. : Алетейя, 2016. 300 с.
5. Невелев А. Б. Техника, символ и знак в предметно-энергетичном бытии человека // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2010. № 1. С. 144–152.
6. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: АСТ. 2018. 416 с.
8. Соломко Д. В. Основные принципы экогуманистического подхода / Д. В. Соломко // Вестник ОмГУ, 2021. № 3. С. 68–75.
9. Соломко Д. В. Роль технического в сохранении и воспроизводстве живого начала в человеке / Д. В. Соломко // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2023. Т. 23, вып. 2. С. 164–168.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.
11. Хайдеггер М. Отрешенность / пер. с нем А. Г. Солодовникова (1991). Пфуллинген, 1959. URL: <http://lib.ru/HEIDEGGER/gelassen.txt> (дата обращения: 19.10.2023).
12. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие (статьи и выступления) ; пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : Республика, 1993. URL: [http://bibikhin.ru/pismo\\_o\\_gumanizme](http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme) (дата обращения: 19.10.2023).
13. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе : сб. ст. М. : Прогресс, 1986. 450 с.
14. Худякова Н. Л. Аксиологические основания поведения человека : учеб. пособие. Челябинск : Изд. Челяб. гос. ун-та. 2010. 109 с.
15. Худякова Н. Л. Онтологические основания возникновения и развития ценностного мира человека : автореф. дис. ... д-ра. филос. наук. Омск, 2004. 44 с.
16. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М. : Terra-Книжный клуб : Республика, 1998. 496 с.
17. Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М. : Новое Литературное Обозрение, 2017. 616 с.

## References

1. Budanov VG. Conceptual model of socio-anthropological projections of converging NBICS technologies. In: Sotsio-antropologicheskiye resursy transdistsiplinarnykh issledovaniy v kontekste innovatsionnoy tsivilizatsii = Socio-anthropological resources of transdisciplinary research in the context of innovative civilization. Kursk: University Book; 2015. Pp. 24–34. (In Russ.).
2. Gusserl' E. Krizis yevropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya = The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. St. Peterburg: Nauka; 2013. 493 p. (In Russ.).
3. Kassirer E. Izbrannoye. Opyt o cheloveke = Favorites. Experience about a person. Moscow: Gardarika; 1998. 784 p. (In Russ.).
4. Kutyrov VA. Unesonnyye progressom: eskhatologiya zhizni v tekhnogenom mire = Carried away by progress: the eschatology of life in a technogenic world. St. Peterburg: Aleteyya; 2016. 300 p. (In Russ.).
5. Nevelev AB. Technology, symbol and sign in the object-energy existence of man. *Filosofskiye problemy informatsionnykh tekhnologiy i kiberprostranstva* = *Philosophical problems of information technologies and cyberspace*. 2010;(1):144-152. (In Russ.).
6. Nitsshe F. Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vsekhn tsennostey = Will to power. Experience of revaluation of all values. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya; 2005. 880 p. (In Russ.).
7. Nitsshe F. Tak govoril Zarathustra = Thus Spoke Zarathustra. Moscow: AST. 2018. 416 p. (In Russ.).

8. Solomko DV. Basic principles of the eco-humanistic approach. *Vestnik Omskogo universiteta = Bulletin of Omsk State University*. 2021;(33):68-75. (In Russ.).
9. Solomko DV. The role of technology in the preservation and reproduction of the living principle in man. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika = News of Saratov University. New episode. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy*. 2023;23(2):164-168. (In Russ.).
10. Khaydegger M. *Bytiye i vremya = Being and time*. Kharkov: Folio; 2003. 503 p. (In Russ.).
11. Khaydegger M. *Otreshennost' = Detachment*], transl. by A.G. Solodovnikov (1991). Pfullingen, 1959. Available from: <http://lib.ru/HEIDEGGER/gelassen.txt> (accessed 19.10.2023) [in Russ.].
12. Khaydegger M. Letter on humanism. In: Khaydegger M. *Vremya i bytiye (stat'i i vystupleniya) = Heidegger M. Time and Being (articles and speeches)*. Available from: [http://bibikhin.ru/pismo\\_o\\_gumanizme](http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme) (accessed 19.10.2023). (In Russ.).
13. Khaydegger M. *Vopros o tekhnike = The question of technology*. Moscow: Progress; 1986. 450 p. (In Russ.).
14. Khudyakova NL. *Aksiologicheskiye osnovaniya povedeniya cheloveka: uchebnoye posobiye = Axiological foundations of human behavior*. Chelyabinsk: Publ. house Chelyabinsk State University; 2010. 109 p. (In Russ.).
15. Khudyakova NL. *Ontologicheskiye osnovaniya vozniknoveniya i razvitiya tsennostnogo mira cheloveka = Ontological foundations of the emergence and development of the human value world*. Abstract of thesis. Omsk; 2004. 44 p. (In Russ.).
16. Shopengauer A. *Mir kak volya i predstavleniye = The world as will and representation*. Moscow: Terra-Book Club; Republic, 1998. 496 p. (In Russ.).
17. Epshteyn MN. *Proyektivnyy slovar' gumanitarnykh nauk = Projective Dictionary of the Humanities*. Moscow: Novoye Literaturnoye Obozreniye; 2017. 949 p. (In Russ.).

### Информация об авторах

**Д. В. Соломко** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии (Челябинский государственный университет); доцент кафедры философии [Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)].

**В. Д. Лавелин** — магистрант кафедры зарубежного регионоведения, политологии и восточной философии.

### Information about the authors

**Dmitry V. Solomko** — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy (Chelyabinsk State University); Associate Professor of the Department of Philosophy [South Ural State University (National Research University)].

**Vadim D. Lavelin** — Master's student of the Department of Foreign Regional Studies, Political Science and Eastern Philosophy.

---

*Статья поступила в редакцию 25.11.2023; одобрена после рецензирования 17.12.2023; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 25.11.2023; approved after reviewing 17.12.2023; accepted for publication 18.02.2024.*

---

Вклад авторов: авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.  
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.  
The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-79-86

## ПОТРЕБНОСТЬ ОБЩЕСТВА В СОХРАНЕНИИ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ИСКУССТВА

Виктория Павловна Ефименко

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия, vsegda-est@ramber.ru

**Аннотация.** Статья посвящена вопросу сохранения художественных ценностей в культуре и обобщению наиболее известных философских теорий по данной проблеме. Уточнена роль экспертов в причислении художественных произведений к категории культурных ценностей и подчеркнута связь биохимических процессов в нервной системе человеческого организма с культурной интенцией сохранения произведений искусства. Исследовательская задача сводится к акцентированию внимания на процессе материализации духовных ценностей как средстве определения и укрепления человека в пространстве и во времени. Обозначается разница в отношении людей к собиранию произведений искусства. В качестве предмета обсуждения рассматривается неоднозначное понимание красоты в современном мире, а также актуальные критерии отнесения произведений искусства к художественным ценностям. Данный материал призван расширить существующие в массовом сознании представления о востребованности охраны культурного наследия.

**Ключевые слова:** искусство, творчество, коллекционирование, сохранение предметов искусства, оценка художественных ценностей

**Для цитирования:** Ефименко В. П. Потребность общества в сохранении произведений искусства // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 79–86. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-79-86

Original article

## SOCIETY'S NEED FOR PRESERVING WORKS OF ART

Victoria P. Efimenko

Omsk State Transport University, Omsk, Russia, vsegda-est@ramber.ru

**Abstract.** The article is devoted to the problem of preservation of artistic values in culture and generalization of the most famous philosophical theories on this problem. The role of experts in classifying works of art as cultural values is clarified and the connection of biochemical processes in the nervous system of the human body with the cultural intention of preserving works of art is emphasized. The research task is to focus attention on the process of materialization of spiritual values as a means of defining and strengthening a person in space and time. The difference in the attitude of people to collecting works of art is indicated. The subject of discussion is the ambiguous understanding of beauty in the modern world, as well as the current criteria for attributing works of art to artistic values. This material is intended to expand readers' understanding of the relevance of the protection of cultural heritage.

**Keywords:** art, creativity, collecting, preservation of art objects, evaluation of art values

**For citation:** Efimenko VP. Society's need for preserving works of art. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484)):79-86. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-79-86

### Введение

П. А. Гольбах доказывал, что все в природе стремится к самосохранению. «Сохраняться, — писал он, — значит сообщать и получать

движения, которые поддерживают существование...» [8. С. 98]. Философ считал, что люди по своей природе прилагают усилия для получения удовольствия, связанного с выживанием [8. С. 98], но как высокоорганизованные создания люди сохраняются при помощи средств

и условий более сложного уровня, чем требуется для непосредственного поддержания жизнеспособности организма.

С возникновением искусства как деятельности, результатом которой стало появление артефактов, данные артефакты в обществе начали сохранять. Этот феномен подтверждается многочисленными археологическими находками. Практика сохранения произведений художественного творчества в европейской цивилизации выросла из мифологических представлений о сокровенном, значимом, оберегаемом, затем развивалась на религиозной основе, получив в итоге поддержку от светского государства. Ведущая роль в определении особо ценных предметов в обществе с художественно-эстетической точки зрения была отведена экспертам сферы искусства.

Исследованию феномена сохранения культурных ценностей в научной среде уделяется особое внимание. Принято считать, что произведения искусства содержат культурные коды, которые передаются последующим поколениям. Одна из традиционных задач философии культуры и искусства — найти объяснение потребности общества в искусстве, в сохранении памятников искусства как для отдельного человека, так и для всего общества.

#### **Материалы и методы исследования**

Материалом для работы послужили философские идеи Т. Б. Веблена, И. М. Валлерстайна, Л. Г. Бройнинг о потребности человека и общества в искусстве и причинах сохранения предметов творчества, а также научные обоснования человеческой потребности в искусстве. В исследовании применен междисциплинарный подход, позволивший осуществить сравнительный анализ частных научных концептов из области философии, психологии, искусствоведения.

#### **Результаты исследования и их обсуждение**

Известно несколько гипотез появления искусства: психофизиологическая (Э. Фромм, Я. Я. Рогинский), магическая (С. Рейнак, А. Брейль), игровая (Ф. Шиллер, Г. Спенсер) и др. Все они в разной степени указывают на то, что человечество в целом и каждая личность в отдельности стремятся к состоянию душевного комфорта. Искусство является одним из средств достижения удовольствия в связи с тем, что в большей степени способствует получению эстетического наслаждения, являющегося одной из важных потребностей человека. Эстетическое удовольствие,

возможное благодаря искусству, тесно сопряжено с осознанным человеческим выбором пути познания себя и окружающего мира посредством конструирования реальности второй природы. Восприятие красоты в ранней греческой философии трактовалось как понимание космоса — совершенного, гармоничного миропорядка. Так, категория красоты обрела и онтологический, и гносеологический статус: она относилась к природе бытия и к разуму человека, постигающего это бытие, себя в бытии. Представление человеческого развития как «заботу о себе» через постижение истины первоначально описывал еще Сократ, а следом за ним такие его ученики, как Платон, Ксенофонт, и впоследствии философы разного времени вплоть до современных. По мнению Г. Гегеля, потребность в искусстве состоит в том, что в процессе творчества человек «творит из самого себя и для себя то, что он есть и что вообще есть» [7. С. 37]. Используя природные материалы для создания своих произведений, человек, обладая душой, одухотворяет их и таким образом «удваивает» себя. Только человеку как духовному существу из всех жителей Земли подвластно изменять внешний мир и затем наслаждаться им как созданной внешней формой самого себя [7. С. 37].

С позиции В. С. Соловьева высшая задача искусства заключается в создании вселенского духовного организма через наполнение действительности совершенной духовностью и абсолютной красотой [18. С. 380–387]. По представлению П. А. Флоренского, человек для понимания и освоения миров материального и идеального создает орудия. В материальном мире — это инструменты, станки и т. д., в идеальном — это понятия, идеи. Для познания материального мира следует осветить его идеальным смыслом. Одним из способов освещения служит художественное творчество, т. к. в нем соединяются теоретическая и практическая деятельности: изобретение и воплощение, а затем и осознание замыслов автора [19. С. 56]. Поэтому, продолжал отечественный религиозный философ, произведение искусства не нуждается ни в материальном доказательстве, ни в подтверждении идеального смысла в нем, т. к. вещь была создана посредством духа [19. С. 56].

З. Фрейд обращал внимание на то, что человек может испытывать счастье, наслаждаясь красотой, в какой бы форме она ни была представлена [20. С. 308]. Австрийский психоаналитик считал, что получить удовольствие возможно

с помощью погружения в мир иллюзий: «Среди этих удовлетворений с помощью фантазии на первом месте стоит наслаждение произведениями искусства при посредничестве художника, становящегося доступным и для нетворческого человека. Восприимчивые к воздействию искусства люди не могут не оценивать его достаточно высоко в качестве удовольствия и жизненного утешения» [20. С. 307].

Анализируя мысль А. Шопенгауэра о необходимости понимания природы человеком «из себя», «а не себя из природы», Л. М. Лященко выводит предположение, что предпосылкой человеческих действий служит стремление уйти от одиночества. Оно выражается в противоположных формах — «как следствие эгоизма и победы мировой Воли над индивидом, превращающим его в «крепостного», и как состояние, приводящее к окончательному устранению «индивидуального» проявления Воли субъективно-индивидуальным ради свободы» [13. С. 136]. Сохранение ценностей как деятельности, с одной стороны, является Волей социума, а с другой, как коллекционирование — это чувство свободы субъекта от общества.

Отчасти философские теории подкрепляются научными доказательствами. Подтверждено, что человеческий мозг нуждается во внешних раздражителях для выработки гормонов и других нейромедиаторов, стимулирующих у человека чувства удовольствия и удовлетворения. Эти чувства необходимы ему для реализации потребности в выживании. В отличие от мозга животных человеческий мыслительный аппарат выстраивает внутренние связи на основе собственного опыта, испытывая положительные эмоции по поводу некогда полученного удовольствия — даже от такого, который не является необходимым для выживания человека [4. С. 10, 15, 28]. Эмоция служит одним из основных побудителей к действию и, как писал психофизиолог П. В. Симонов: «связь эмоции с потребностями бесспорна» [17. С. 10]. Также установлено, что положительными эмоциями подкрепляется потребность познания, в том числе одна из ее разновидностей — потребность в познании красоты, называемая эстетической потребностью. Она выражается созданием и восприятием произведений искусства [17. С. 154]. К важным особенностям духовных потребностей в постижении красоты и истины относится отсутствие внутримозгового аппарата наказания «в отличие от голода, жажды, секса...» [17. С. 154]. Данный факт указывает на то, что человек созна-

тельно стремится к эстетическому удовольствию, нуждаясь в нем по своей природе. Существует гипотеза, что положительные эмоции возникают при реализации данных потребностей и в процессе творческого воображения не испытывают необходимости во внутримозговых стимуляторах. Известный специалист по теории творчества А. Н. Лук был убежден во врожденном творческом воображении у человека: как у творца, так и у зрителя формируются новые образы, представления, чрезвычайно значимые для развития культуры и цивилизации [12. С. 19]. Такие способности человека, как латеральное мышление, выраженное в способности находить решение определенной задачи, применяя нестандартный подход, или логическая аналогия (положительный перенос), предполагающая использование уже отработанных на других задачах решений, могут развиваться в том числе и при осмысленном изучении произведений искусства. Соответственно, творческий потенциал, востребованный при решении нестандартных вопросов в любой сфере деятельности, подпитывается посредством и интеллектуального осмысления художественного произведения. Таким образом, конкретный индивид заинтересован в сохранении произведений искусства для переживания желанных им эмоций и порождения идей, соответствующих его когнитивным интересам. Общество использует сохраненные произведения еще и как аутентификатор самой культуры, с их помощью осуществляет ряд важных социальных функций, например воспитательную и прогностическую, поэтому особо значимые предметы искусства представляют собой ценности культуры. Так, искусство позволяет социуму формировать целостный образ прошлого, актуальный для переосмысления в настоящем.

Переосмысливая концепцию «культурной памяти» Я. Ассмана, а именно «принцип обрядовой когерентности», Г. С. Ильясова относит к его основным функциям сохранения культурного наследия [10. С. 114]. В заданном контексте исследователь рассматривает понятие культурной памяти как институциональное, так как для возникновения памяти, хранения и дальнейшей передачи в обществе образуются специальные институты, представленные профессиональными носителями, организующими в свою очередь и контролирующими приобщение социальных субъектов к объектам памятования [10. С. 115].

Диапазон изменчивости канонов красоты исследовался на протяжении практически всей

истории человеческой мысли, и не раз отмечалось, как общество определяло образ красоты и средства художественной выразительности в различные культурные времена на территориях европейских стран. История показывает случаи расхождений понятий о красоте в отдельно взятой культуре одного периода. Например, неоднократно переосмысливались её каноны в эпоху модерна. Выбранные категории оказывали влияние на принципы воспитания общественного сознания, служили инструментом пропаганды. По словам К. Маркса: «Предмет искусства — нечто подобное происходит со всяким другим продуктом — создает публику, понимающую искусство и способную наслаждаться красотой. Производство производит поэтому не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» [14. С. 718]. Соответственно, принятую в обществе форму красоты оберегали посредством цензуры, поскольку многие факторы, особенно превалирование субъективного, могут привести к трансформации установленных критериев в искусстве. Отдельно следует отметить, что значимость экспертной работы по выявлению ценных произведений была обоснованной и высокой.

В новейшее время понятие красоты утрачивает свою устойчивость. Современное европейское общество обнаруживает нарастающую тенденцию к снятию всех эстетических запретов. Такое мировоззрение трактует красоту любыми средствами и формами. Что есть красота в современном мире? Изменение мировоззрения общества модифицирует и применяемые критерии оценки произведений искусства. Ярким примером неоднозначного принятия мировым зрителем новой формы показа может служить выставка «Body Worlds», организованная немецким анатомом Гюнтером фон Хагенсом. Выставка под названием «Мир Тела» экспонировалась в разных странах. В России она была открыта на ВДНХ в Москве в 2021 г. Экспозиция состояла из человеческих тел, подвергнутых пластикации (авторскому методу бальзамирования) и представленных в причудливых позах, явно призванных передавать смыслы, превосходящие те, которые обычно предусмотрены научными анатомическими экспонатами. Подобное демонстрационное решение сделало выставку одновременно и научно-образовательным, и художественным событием. Неоднозначная реакция общества на выставку свидетельствовала об остроте ряда нерешенных вопросов, касающихся вообще современного понимания искусства и его предназначения. Обще-

ство приближается к пониманию того, что не всё искусство должно содержать в себе культурный код эпохи, и, следовательно, искусству доступно безобразное, дисгармоничное, жуткое. Каким же образом искусство может выносить своё болезненное откровение широкой публике, когда последняя не готова это понимать, теряет внутреннее ощущение душевного комфорта, остро реагирует на подобные художественные акты? Есть ли у художника право на десакрализацию культурных символов? До какого предела искусство может рассчитывать на возможность провокации, сообщения правды о мире и установления критериев зрительского вкуса? Современная культура сформировала поле для постановки таких вопросов, подразумевающих разнообразие мнений художников, зрителей, теоретиков-экспертов. Это существенно отличает полипарадигмальное пространство существования современного искусства от, например, культуры Средневековья с доминирующим религиозным мышлением, расставляющим ясные и непротиворечивые ориентиры восприятия реальности, в том числе реальности искусства. Современному эксперту при определении культурных ценностей необходимо учитывать в произведениях отражение свободы художника, способной затрагивать аспекты мировосприятия, спорные для людей с разными точками зрения. Экспертиза реализует право человека на культуру в пределах законов демократического общества. Будут ли подобные тенденции приняты экспертами как культурные ценности — вопрос времени.

Одна из тенденций современного искусства преследует цель удивить, сотворить невообразимо новое, предельно трансформировать известное. Реализуются подобные идеи зачастую посредством применения последних технологий. Отдельными исследователями заостряется внимание на положении человека в мире технологического прогресса, в котором индивид действует по принципу «познай себя», в то время как до техногенной среды человек жил в «заботе о себе». Специалисты констатируют: «Вопрос о технологиях и связанных с ними способах предметного бытия человека — вопрос об идентичности человека. Поэтому, увлекаясь и втягиваясь в гонку научного знания, научно-технический и технологический прогресс, человек стоит перед угрозой окончательного погружения в „игры“ и забвения „истины“ о себе, отречения от себя» [15. С. 31].

В условиях глобализации потребность к наслаждению искусством, по мнению ряда ученых,

усиливается: «Эстетические потребности, приобретающие характер условного рефлекса, побуждающего человека постоянно иметь духовную пищу через общение с ценностями культуры и искусства, являются особыми факторами глобализации, играют важную роль в становлении единого мира, многообразного единства образа жизни всего человечества» [2. С. 16]. К единству мира, как считал один из современных теоретиков глобальной миросистемы И. М. Валлерстайн, может привести существующая недосказанность в явлениях, событиях и т. д. Невозможность понятийно объяснить и предсказать неустойчивость мира, ограждает человека от «моральной смерти», стимулирует нравственные побуждения к действиям, пресекает нежелательные слабости, страсти, эгоизм. Ученый прогностически полагал, что человечество достигнет благоприятного будущего, поскольку оно ориентировано на творчество. Улучшение мира посилено людям при вложении их моральной энергии в борьбу с апологетами неэгалитарного, недемократического мира [5. с. 9].

Эстетическое наслаждение получают как от произведений искусства настоящего, так и прошлого. Соответственно, данное явление — одна из причин сохранения ценностей современным обществом. Основаниями сбережения произведений искусства могут стать непрерывающиеся традиции ранних эпох: идентификация себя в форме мифологического наследия, а также религиозное уважение. В работе А. А. Бондаренко «Античный Мусейон: Рождение музея из мифа и ритуала» представлена мысль об организации мира посредством гармоничного упорядочения вещей в нем. Автор публикации развивает идею человеческого отношения к миру: для восприятия пространства человек делит его на отрезки с помощью времени как меры, а для запечатления и распознавания пространства использует ритуалы собирательства и сохранения [3. С. 257]. Соответственно, объекты прошлого способствуют человеческому восприятию мира во времени. Эта позиция коррелирует с хорошо известными представлениями Т. Б. Веблена о накоплении особо ценных предметов, начиная с «хищнической фазы» первобытной организации общества, с целью позиционирования индивидом своей исключительности и даже для возбуждения зависти у других [6. С. 41]. Практически всегда в формировании разного рода собственности заключено соперничество [6. С. 40]. Накопление постепенно перешло в практику как «демонстрационное потребление», а у «праздного класса» выражалось

еще и в «расточительном потреблении» [6. С. 18]. Среди массива дорогих вещей имели место и нерациональные. В их число входили также произведения искусства. Все дорогостоящие предметы служили материальным доказательством заслуженного общественного признания владельца, обеспечивавшим индивиду дальнейшее сохранение почета [6. С. 44]. Т. Б. Веблен видел в «демонстрационном потреблении» и признаки так называемого «благочестивого потребления» [6. С. 156]. Последнее выражалось в виде меценатства различного характера, к примеру, участие в комплектовании музейной коллекции. Стремление к помощи такого рода несет в себе дополнительное подтверждение статуса благодетеля [6. С. 170]. По теории Т. Б. Веблена, соблюдение канонов вкуса (к проявлениям которого можно отнести и сохранение произведений искусства) преобразовалось в родовые обычаи, т. е. европейское общество не прерывает традиции образа жизни, видения мира, отношений к красоте, суждений о ценном, выработанных человечеством в ходе его существования [6. С. 191–196]. Современность сохраняет архаические устои демонстрационного потребления, живет по принципу «хищнической культуры», но Т. Б. Веблен уточняет, что западная культура использует эти нормы не полностью [6. С. 116–119]. Следовательно, если предположить, что человечество в целом перейдет на другой тип осмысления действительности, при котором упразднится необходимость в «демонстративном потреблении», то, возможно, уменьшится потребность в обладании произведениями искусства. Это, в свою очередь, сократит востребованность в их экспертизе.

Особого внимания заслуживает тот факт, что практически в каждом сообществе обнаруживается группа людей, которая наиболее увлечена собиранием предметов прошлого с систематизацией собранного по какому-либо признаку. Значительный исследовательский интерес вызывает определенный вид коллекционирования, а именно — собирание произведений искусства.

Изучением коллекционирования как социального феномена занимается, в частности, психология. Среди специалистов различаются мнения по поводу связи коллекционирования с накопительством и собиранием. Существование коллекционирования многие профессионалы связывают с «фазой инфантильного моделирования мира» [11. С. 45]. Согласно психологическим установкам, между коллекционированием и собирательством разницы не существует — они

одинаково мотивированы, а пренебрежительное отношение коллекционера к собирателю, по сути, является выражением презрения коллекционера к самому себе [11. С. 47]. В психологическом дискурсе вновь встречается мысль о значимости неустойчивого, изменчивого процесса для творческого вдохновения: «Законченная коллекция или предельная статичность организации вещей несомненно являются знаком психологической смерти автора. Реальные коллекции — это страх физической смерти... коллекционирование является также имитацией социального порядка, языка, мифологической проекцией, нарциссической сублимацией и т. д., но все они выполняют внешние и фантазматические слои, осуществляющие функцию адаптирующего экрана или защитных механизмов» [11. С. 48]. Однако коллекционирование может демонстрировать объяснительный потенциал разных теоретических концепций. Например, В. Беньямин фокусируется на таких побудительных факторах к коллекционированию, как индивидуальная значимость тактильного контакта коллекционера с предметами культуры, событийность как принцип систематизации собираемого и фрагментарность вкупе с незавершенностью как условие постоянного развития коллекции [1. С. 8, 10]. Также, предварительно освободив предметы коллекции от дополнительных толкований, можно решить некоторые жизненные ситуации в реальной действительности [1. С. 8].

Ряд исследователей рассматривают коллекционирование как игру. Этот вид деятельности содержит ту же цель — превосходство над другими в выбранной области, в данном случае в приоритетном виде коллекционирования. Достижение цели возможно на фоне эмоционального состояния азарта (спортивного соперничества) [9. С. 46]. По этому поводу Т. Б. Веблен высказывался, что признаки азарта в характере человека обязательно сопровождаются его верой в сверхъестественное, в осуществление чуда в происходящем. Такой тип мышления приводит владельца к фатализму и выказыванию склонности к антропоморфическому культу [6. С. 151]. Интересно замечание мыслителя, что процесс демонстрационного потребления типичен в культурах патриархальной традиции, в основе которых «хищническое» было доступно мужчинам [6. С. 59]. Отчасти эту теорию подтверждает существующее превалирование числа мужчин среди коллекционеров.

В современном социальном устройстве коллекционирование имеет ответвление, представ-

ляющее собой исключительно коммерческую деятельность. Не останавливаясь специально на анализе экономических отношений в коллекционировании, заслуживающих отдельного глубокого изучения, отметим лишь тот факт, что в экономической системе доминирует мотив получения прибыли, а не утверждения значимости эстетических ценностей. Периодически на общественное обсуждение выносятся вопросы о нарушениях в коммерческом коллекционировании и аукционной деятельности профессиональной этики, что чревато, в свою очередь, трансформацией эстетических взглядов. Эксперты европейских арт-рынков отмечают разнообразие случаев нарушений законодательства в мире искусства, прежде всего речь идет о кражах и различных формах мошенничества: фальсификациях, нарушениях авторских прав, махинациях с денежными средствами, нелегальной торговле культурными ценностями. Арт-дилеры считают, что стоимость произведений искусства отражает общие тенденции развития мировой экономики. Почитатели «старых мастеров» готовы приобретать их по завышенной цене, а предприимчивые коллекционеры покупают современное искусство с целью преумножения капитала в будущем [16. С. 23, 179]. Р. Румпунен и Ю. Сеппяля высказывали, что аукционные дома Christie's и Sotheby's в 1990-е годы установили монополию цен и контроль продаж на преобладающих рынках искусства [16. С. 181].

### Заключение

Таким образом, человек как высшее существо, обладающее биологической и духовной сущностями, стремится удовлетворить потребности, соответствующие обеим своим ипостасям. Эти намерения характерны и для социума в целом. Одним из видов получения удовольствий служит искусство, возникшее уже на заре существования общества. Субъекты социальной деятельности обращаются к искусству для ориентации во времени, психологического расслабления, эстетического наслаждения, притупления страхов, стимулирования идейного потенциала, собственного самоопределения (сюда же относятся и «продление себя», и идентификация с культурой или отдельной группой, например, религиозной, национальной, социально-статусной), для реализации множества интересов. Коллекционирование как деятельность обеспечивает владельцу произведений искусства в первую очередь, с психологической точки зрения, защиту

от развития комплексов, служит формой самоутверждения. Таким образом, надо отметить, что обращение к произведениям искусства зачастую носит потребительский характер. В отдельно взятом обществе всегда находятся одаренные люди — художники, способные посредством своего творчества изготавливать необычные, красивые, вдохновляющие других людей, предметы. На достаточно ранних этапах развития искусства в обществе выделяется категория людей, на которую возлагается ключевая ответственность за

выделение из массы творческих работ художников наиболее ценных для общества вещей, которые возводились в ранг произведений искусства. Сохранение произведений искусства социумом, имеющее свое начало как сбережение предметов культа, с течением времени трансформировалось в охрану национального достояния, по своей сути заключающего в себе коды культуры и представляющего материализованный ресурс, обеспечивающий удовлетворение духовных потребностей человека и общества.

### Список источников

1. Балаш А. Н. Вальтер Бенъямин о коллекционировании // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2020. № 2 (43). С. 6–11.
2. Барлыбаев Х. А. Антропогенные факторы глобализации и устойчивого развития: социально-философский анализ : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2011.
3. Бондаренко А. А. Античный Мусейон: Рождение музея из мифа и ритуала // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. История. 2007. Серия 2. Вып 1. С. 257–273.
4. Бройнинг Л. Г. Гормоны счастья. Как приучить мозг вырабатывать серотонин, дофамин, эндорфин и окситоцин / пер. с англ. М. Попова. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2016. 320 с.
5. Валлерстайн И. М. Конец знакомого мира: Социология XXI века / пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева. М. : Логос, 2004. 368 с.
6. Веблен Т. Б. Теория праздного класса. М. : Прогресс, 1984. 367 с.
7. Гегель Г. В. Эстетика. В 4-х т. Т. 1. М. : Искусство, 1968. 312 с.
8. Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М. : Соцэскиз, 1963. 715 с.
9. Ильин В. И. Поведение потребителей. СПб. : Питер, 2000. 223 с.
10. Ильясова Г. С. Культурная память как один из факторов сохранения и трансляции культурного наследия // Вестник Северо-Казахстанского университета им. М. Козыбаева. 2019. № 2 (43). С. 110–117.
11. Корнеев В. В. Эссе о коллекционере // Вестник Томского государственного университета. 2005. № 287. С. 45–48.
12. Лук А. Н. Мышление и творчество. М. : Политиздат, 1976. 144 с.
13. Лященко М. Н. Экспозиция одиночества в философской системе А. Шопенгауэра // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 10 (468). С. 133–138.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 т. 2-е изд. М. : Изд-во полит. лит-ры, 1958. Т. 12. 910 с.
15. Невелев А. Б., Невелева В. С. Феномены культуры и предметная идентичность бытия человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 5 (463). С. 22–32.
16. Румпунен Р., Сеппяля Ю. Мошенники в мире искусства: гениальные аферы и громкие расследования / пер. с фин. М. : Альпина Паблишер, 2020. 328 с.
17. Симонов П. В. Эмоциональный мозг. М. : Наука, 1981. 215 с.
18. Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Социология искусства. М. : Пресс-Традиция, 2010. 492 с.
19. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / сост. игумен Андроник (Трубачев) ; под ред. И. А. Невзоровой. М. : Мысль, 2004. 685 с.
20. Фрейд З. Художник и фантазирование / пер. с нем. ; под ред. Р. Ф. Додельцева, К. М. Долгова. М. : Республика, 1995. 449 с.

### References

1. Balash AN. Walter Benjamin on collecting. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury = Vestnik of St. Petersburg State University of Culture*. 2020;(2(43):6-11. (In Russ.).
2. Barlybaev KhA. Antropogennye factory globalizatsii i ustoichivogo razvitiya: sotsial'no-filosofskii analiz = Anthropogenic factors of globalization and sustainable development: socio-philosophical analysis. Abstract of thesis. Moscow; 2011. 52 p. (In Russ.).

3. Bondarenko AA. Antique museion: its birth from myth and ritual. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya = Bulletin of St. Petersburg State University. Story.* 2007;2(1):257-273. (In Russ.).
4. Breuning LG. Gormony schast'ya. Kak priuchit' mozg vyrabatyvat' serotonin, dofamin, ehndorfin i oksitotsin = Habits of a Happy Brain Retrain Your Brain to Boost Your Serotonin, Dopamine, Oxytocin, and Endorphin Levels. Moscow: Adams Media; 2016. 320 p. (In Russ.).
5. Wallerstein IM. Konets znakomogo mira: Sotsiologiya XXI veka = The End of the World as We Know It. Social Science for the Twenty-First Century. Moscow: Logos; 2004. 368 p. (In Russ.).
6. Veblen T. Teoriya prazdnogo klassa = The Theory of the Leisure Class. Moscow: Progress; 1984. 367 p. (In Russ.).
7. Hegel GV. Ehstetika = Aesthetics. In 4 vol. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo; 1968. 312 p. (In Russ.).
8. Gol'bakh PA. Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh = Selected works in two volumes. Vol. 1. Moscow: Sotsehsbiz, 1963. 715 p. (In Russ.).
9. Il'in VI. Povedenie potrebiteli = The consumer behavior. St. Petersburg: Piter; 2000. 223 p. (In Russ.).
10. Piyasova GS. Cultural memory as one of the factors of preservation and transmission of cultural heritage. *Vestnik Severo-Kazakhstanskogo universiteta im. M. Kozybayeva = Bulletin of the North-Kazakhstan University named after. M. Kozybaeva.* 2019;(2(43)):110-117. (In Russ.).
11. Korneev VV. The essay about a collector. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of Tomsk State University.* 2005;(287):45-48. (In Russ.).
12. Luk AN. Myshlenie i tvorchestvo = Thinking and creativity. Moscow: Politizdat; 1976. 144 p. (In Russ.).
13. Lyashchenko MN. The exposition of solitude in the philosophical system of A. Schopenhauer. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2022;(10(468)):133-137. (In Russ.).
14. Makrs K., Ehngel's F. Sochineniya = Marx K. and Engels F. Essays. \*Vol. 12. 50 vol. Moscow: Izvo politicheskoi literatury; 1958. 910 p. (In Russ.).
15. Nevelev AB, Neveleva VS. Non-human actor of post-human society. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2022;(5(463)):22-32. (In Russ.).
16. Rumpunen R, Seppälä Yu. Moshenniki v mire iskusstva: genial'nye afery i gromkie rassledovaniya = Fraudsters in the world of art: brilliant scams and high-profile investigations. Moscow: Al'pina Publisher; 2020. 328 p. (In Russ.).
17. Simonov PV. Ehmotsional'nyi mozg = The emotional brain. Moscow: Nauka; 1981. 215 p. (In Russ.).
18. Solov'ev VS. The general meaning of art. In: *Sotsiologiya iskusstva = Sociology of Art.* Moscow: Press-Traditsiya; 2010. 492 p.
19. Florenskii PA. Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei) = Collected works. The cult philosophy (The experience of Orthodox Anthropodicy). Moscow: Mysl'; 2004. 685 p. (In Russ.).
20. Freid Z. Khudozhnik i fantazirovanie = Artist and fantasy. Moscow: Respublika; 1995. 449 p. (In Russ.).

## Информация об авторе

**В. П. Ефименко** — аспирант.

## Information about the author

**Victoria P. Efimenko** — Postgraduate Student.

---

*Статья поступила в редакцию 10.01.2024; одобрена после рецензирования 23.01.2023; принята к публикации 18.02.2024.*

---

*The article was submitted 10.01.2024; approved after reviewing 23.01.2023; accepted for publication 18.02.2024.*

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

---

The author declares no conflicts of interests.

---

---

# ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

## PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

---

---

*Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 87–93.*

*ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(2(484):87-93. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

Научная статья

УДК 141:62

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-87-93

### ТЕХНОМЕДИА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

**Валерий Русланович Филонов**

Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева, filvals@yandex.ru, ORCID: 0009-0001-7059-7530

**Аннотация.** В данной статье проводится анализ истоков и значимости практики внедрения телекоммуникационных инструментов в формировании современного информационного общества. Основной акцент делается на социополитической программе «медиа реализма» и роли технических инноваций в её воплощении. Автором рассматриваются философские концепции М. Хайдеггера, Б. Латур и М. Деланда, и их вклад в разработку онтологического понимания медиапространства. Особое внимание уделяется выявлению прагматической и культурно-психологической функции средств коммуникации, их роли в современном военно-стратегическом дискурсе. Статья подчеркивает милитарный характер техномедиа, выявляя материально-техническую основу этой сферы, которая заключается в интенсивном взаимодействии акторов коммуникации и их борьбе за контроль над информационными потоками. Цель данной статьи — исследовать влияние техномедиа на философский дискурс и обнаружить его роль в современном медиапространстве. При исследовании использовались методы онтологического анализа и сравнительно-исторического подхода, чтобы раскрыть фундаментальные аспекты взаимосвязи динамики развития медиапространства и философских теорий.

**Ключевые слова:** философия техники, техномедиа, медиа реализм, сеть, акторы, диссипативные системы, машинный филум, информационно-психологическая операция

**Для цитирования:** Филонов В. Р. Техномедиа как предмет философской рефлексии // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 87–93. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-87-93

Original article

### TECHNOMEDIA AS A SUBJECT OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

**Valery R. Filonov**

Orel State University named after I.S. Turgenev, filvals@yandex.ru, ORCID: 0009-0001-7059-7530

**Abstract.** This article analyzes the origins and significance of the practice of introducing telecommunication tools in the formation of a modern information society. The main focus is on the sociopolitical program of «media realism» and the role of technical innovations in its implementation. The author examines the philosophical concepts of M. Heidegger, B. Latour and M. Delanda, and their contribution to the development of an ontological understanding of the media space. Special attention is paid to identifying the pragmatic and cultural-psychological functions of the means of communication, their role in modern military-strategic discourse. The article emphasizes the militaristic nature of techno-media, revealing the material and technical basis of this sphere, which consists in the intensive interaction of communication actors and their struggle for control over information flows. The purpose of this article is to investigate the influence of techno-media on philosophical discourse and to discover its role in the modern media space. The research used methods of ontological analysis and a comparative historical approach to reveal the fundamental aspects of the relationship between the dynamics of the development of the media space and philosophical theories.

**Keywords:** philosophy of technology, techno-media, media realism, network, actors, dissipative systems, *machine phylum*, information and psychological operation

**For citation:** Filonov VR. Technomedia as a subject of philosophical reflection. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484)):87-93. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-87-93

### Постановка проблемы

Внедрение телекоммуникационных инструментов играет ключевую роль в формировании современного информационного общества. Истоки этих процессов можно обнаружить в первой половине XX века, во времена распространения массовой культуры как коммерческого предприятия, которое в дальнейшем станет подобием «культуры масс», где в той или иной степени растворяются народные и национальные элементы фольклора. Средства коммуникации играют важную роль в повседневной жизни, а также являются неотъемлемой частью человеческой деятельности. Понимание важности взаимодействия между философией и современной техникой неизбежно привлекает внимание философов, чьи мировоззренческие установки подвержены воздействию современных технологий. Этот синтез философии и технического прогресса активно способствует разработке новых философских концепций. Цель данного исследования заключается в поиске «соприкосновения» теоретиков с возникшей ситуацией «взрыва», развития технологий. Понятие «техномедиа» объединяет сферу информационных технологий и социальной коммуникации, которые используются для создания, распространения и потребления медиаконтента. «Техномедиа» в качестве неотъемлемой составляющей этого взаимодействия приобретает особую значимость, создавая новые измерения человеческих конфликтов. В данном контексте, рассмотрение этой проблематики является не только актуальным, но и необходимым шагом для понимания современной динамики общества и культуры.

### «Медиареализм» как философско-политическая программа

С появлением первых средств массовой информации многие политики увидели их потенциал для распространения своей идеологии и культуры. Ставка на технологическую модернизацию, наращивание мощностей типографии, радиовещания обозначила старт социополитической программы «медиареализма», где связь и коммуникация играют первостепеннейшую роль в механизме работы общества и политической власти.

Логика «медиареализма» заключается в захвате коммуникационных узлов. Так, например, для большевиков было очевидно, что главной задачей в военно-политической борьбе является захват телеграфа и почтамтов на железнодорожных станциях [5]. Средства связи актуализируются и являются «нервной системой» в управлении, материально-техническое основание которых способно поддерживать высокий уровень обратной связи. Техномедиа стала выполнять роль канала общественного мнения, перед давлением которого небольшое количество людей сможет устоять. По мнению Х. Ортеги-и-Гассета, в «массового человека» вдохнули технический прогресс последних лет, который способствовал его «восстанию». Эта ситуация привела к доминированию в медиaprостранстве произведений масс-культурного характера: актуализации индивидуального через упадок элитарного [10]. В духе критического подхода франкфуртской школы, массовая культура способствует обезличиванию человека, ведет к политико-психологической лояльности, апатии. Однако демонизация «массового человека», начатая Х. Ортеги-и-Гассетом, несет достаточно умозрительный характер, потому что в той или иной форме он всегда был, только в виде социальных групп, классов, сословий. С другой стороны, не стоит списывать того факта, что современный человек обладает несравнимо большим «количеством информации», чем средневековый крестьянин, в том числе и продуктов массовой культуры. Но у массового человека становится меньше выбора. К этому приводит взаимная логистическая и информационная интеграция. Массовый человек — это человек, не знающий норм, в отличие от человека обстоятельного. Правил либо слишком много, чтобы знать их, либо узнать о них довольно тяжело по естественным или умышленным причинам.

Согласно М. Хайдеггеру, техника не только служит средством для достижения определенных целей, но также определяет сам способ мышления и понимания мира. Концепция М. Хайдеггера по вопросу философии техники оказала значительное влияние на развитие философской мысли и сегодня является одним из важных элементов обсуждения технической цивилизации и ее

влияния на человека и мир. Разработав концепцию «истины как сокрытия», философ противопоставляет ее корреспондентской теории истины. В своей работе «Бытие и время» М. Хайдеггер утверждает, что понятие истины является связанным с сущим и бытием, поэтому феномен истины нужно включить в фундаментальную онтологическую проблематику [12]. Автор утверждает, что характеристика истины как «согласованности» (*лат. adaequatio*) является чрезмерно обобщенной и пустой. М. Хайдеггер критикует концепцию, где истина — это соотношение, соответствие мысли действительности. Корреспондентская теория истинности, которая критикуется им, настаивает на истине как качестве, принадлежащем суждению и характеризующем некое фактическое положение дел в мире. Он утверждает, что это «ничтожность» мысли, восходящая к Платону, который представлял истину как соответствие правильному представлению, то есть идеям. Платон лишь множит «сущее», так как бытие у него выступает тем же сущим другого рода — идеями [13]. Задача М. Хайдеггера состоит в том, чтобы помыслить бытие без посредства сущего, чтобы бытие как предмет нашей мысли, то, на что она направлена, не оказалось связано с каким-то сущим. Так, он выдвигает свою концепцию истинности как не-сокрытости — быть истинным, значит быть раскрывающим. Для М. Хайдеггера истина это не то, что соответствует или не соответствует действительности, а то, что разворачивается в языке последовательно. В книге «Бытие и время» он пишет: «Присутствие выговаривает себя; себя — как раскрывающее бытие к сущему» [12. С. 251]. Важно заметить, что у М. Хайдеггера нет отличия истины от лжи, истины от заблуждения. Таким образом, транслируемый радиоприемником музыкальный шлягер или новостной репортаж, является для М. Хайдеггера «источниками истины», потому что он сам обговаривает всё бытие и сам на себе настаивает. Истина как раскрытие противопоставляется не лжи, а сокрытию. Сокрытие является тогда, когда мы не видим смысла сущего. Так, М. Хайдеггер попадает в поле «медиареализма», где главную роль играет техническая возможность, позволяющая транслировать «сообщение» на аудиторию. Если бытие само говорит и само себя открывает, то звучащий из каждого радиоприемника звук это и есть «голос бытия». Таким образом, существует материальный базис у возможности речи на себе настаивать: радиоприемники, печать, телевидение, интернет-коммуникации. Достаточно обы-

денная фраза в повседневности: «Да брось, это же п-музыкант, ты не можешь их не знать», — является ключевой (ты не можешь не знать того, что тебя окружает повсюду и всегда в твоей жизни). Тоталитарная современная речь — это попытка мобилизовать средства коммуникации тем же способом, как когда-то функционировала традиционная публичная повестка, где одна верховная речь обговаривает всё, и не терпит рядом альтернативной речи. В данной ситуации тот или иной нарратив продвигается его «громкостью». Однако глобальность телекоммуникации, вовлеченность в нее огромного количества совершенно разных людей неизбежно будет порождать «искажения», альтернативные речи. Материальный базис современных коммуникаций предрасполагает, чтобы звучало множество речей со своим наговоренным смыслом, вступающих друг с другом в отношения. Эта ситуация создает занятую дискуссию, где на техническом уровне, в отдельных категориях «популярности» и «моды», хайдеггеровская концепция «открытость» — «сокрытость» может вполне работать, но она не может быть тотальной. Этой темы касался Г. Зиммель, рассуждая о природе моды. Мода (называя языком медиапространства, — «хайп», *англ. hype* — «шумиха»), выросшая из «сокрытости», всегда стремится к распространению, но по достижении пределов, абсолютных целей приводит ее к внутреннему самоуничтожению и потребительской инфляции. Поэтому культурная сущность моды, как всего актуального состоит, по Г. Зиммелю, в ее ускользании, устремлении, которое никогда не будет достигнуто [4. С. 271]. По мнению Д. Ваттимо, новые средства коммуникации сделали мир многоголосым, который заключал в себе появление множества субкультур, движений, меньшинств. Этот расцвет плюрализма Д. Ваттимо называл «эффектом масс-медиа». С этим эффектом происходит размытие понятия реальности, ее образа со склонностью людей к эскапизму, инфантилизму. По мнению теоретика, мир идет по пути Ф. Ницше, где реальность всего лишь успокаивающий миф [2]. Мир масс-медиа освобождает от «центральной» реальности, взрываясь и дробя местные локальности. Это современная эпоха, где мир сводится к образам, симуляциям Ж. Бодрийера. По мнению Д. Ваттимо, общество массовых коммуникаций теперь больше похоже на строительство Вавилонской башни, мир свободы интерпретаций [2. С. 54]. Уже всякая речь на своем уровне отличает истину от лжи. Эти речи в разных областях знания,

наращивают объём своего «наговоренного», которое, например, в геологии или филологии, является настолько сложным для обыденного понимания, что обладает собственным языком: терминологией и методологией. Особенность современного информационного общества заключается в том, что практики научных дисциплин крайне сложны, и их языки настолько богаты, что традиционная речь, или так называемый «большой нарратив» Ж. Лиотара, не сможет всё обговорить материально, это физически невозможно. Философское развитие хайдеггеровской «сети подручности» можно обнаружить в акторно-сетевой теории Б. Латюра. Его концептуальная структура сети является тем пространством, в котором собирается социальное, где каждый актер является пунктом, из которого выходят отношения. Схемой этих отношений является сеть, в которой находятся акторы — все вещи мира. Дихотомия субъект-объект размывается и низвергается. Очевидно, что у Б. Латюра пространство состоит из акторов-объектов, которые сводятся к отношениям. Эти объекты «возвращаются с задворок социального». Мыслитель сравнивает свой метод с магическим превращением, оживлением [8. С. 105]. В медиапространстве интернет-сетей оживают культурные, гуманитарные концепты посредством вовлеченности в них достаточного количества пользователей. Сеть представляется как инструмент для сборки социального. Акторы, взаимодействуя с другими акторами, оставляют «следы» — тропинки, которые могут зарастать и появляться в зависимости от плотности их взаимодействия. Такая плоская онтология переполнена значениями и в какой-то мере философски перегружена. Б. Латюр не редуцирует ее к каким-то общим законам, бытие «кишит» и множится в его сети, где есть все вещи, какие только смогут о себе что бы то ни было заявить. Как подмечает Б. Латюр, в этой ситуации научное знание выстроило наиболее плотную и прочную связь отношений между акторами, откуда происходит ее авторитет.

### Медиа как машинный филум

Исследовать философию технологий медиа, акцентируя внимание на ее главном, прагматистском характере, предлагает М. Деланда. Современная «ситуация машинерии» или, как ее называет автор делёзовским термином «машинный филум» (целостный, системный процесс, выражающий логику машин), провозглашает новые социальные парадигмы в виде взаимодействия

людей и военной техники [6]. М. Деланда настаивает на синергетической природе «машинного филума», функционирующей при условии ее системности [11]. «Если раньше считалось, что только биологические явления важны для изучения эволюции, сегодня выясняется, что и инертная материя способна порождать структуры, которые могут подвергаться естественному отбору» — пишет М. Деланда [3. С. 118].

Машинный филум техномедиа формируется вследствие развития информационных технологий и роста информации. Наблюдение М. Деланда заключается в децентрализации системы принятия решений, где инициатива передается на места непосредственной близости к оперативным единицам. Этот подход стоит в противовес централизованным армиям прошлых веков, которые оказывались неэффективными перед вызовами высокой степени неопределенности. Сетевая военная машина М. Деланда иллюстрирует его взгляды на технологический прогресс, информационное общество и будущее военных конфликтов. Посредством информационных технологий, начиная с появления радиосвязи, произошло делегирование решения тактических схем непосредственно командирам в поле [3. С. 165]. М. Деланда отмечает, что коммуникация внутри автономных групп-систем усиливает значимость морально-психологического фактора, в том числе и боевого духа, на который также могут влиять техномедиа. Централизованная структура управления и принятия решений подразумевает детальное составление тактических планов и контроль за их выполнением. В свою очередь, увеличение числа деталей и объема мониторинга приводит к кратному увеличению обработки информации [5]. М. Деланда приводит в пример технологию радиолокации, где во времена Второй мировой войны радары на макротехнологическом уровне заменили собой средневековые крепости [3]. В свою очередь, современные интернет-технологии, берут свои истоки в американской сети ARPANET — военном проекте устойчивой коммуникационной сети для передачи информации в условиях термоядерной войны. Таким образом, одна из главных позиций М. Деланда по «вопросу техники» заключается в акцентировании внимания на том, что история вычислительных машин и интернет-коммуникации имеет непосредственно милитарные корни и сущность. Обеспечение информационной безопасности тех или иных социальных структур представляется в виде строительства таких же «цифровых крепостей», где стенами являются

криптография и протоколы. Интернет-коммуникация обладает высокой степенью анонимности, что позволяет военным организациям скрывать свою реальную идентичность и оперировать под прикрытием в сети. Это может быть использовано для осуществления кибератак на вражеские информационные системы.

М. Деланда сочетает свой дискурс с современным развитием исследований по урбанизации, с их акцентом на технологизацию архитектуры, где современные города представляют собой коммуникационные узлы, связанные между собой инфраструктурой. Это гигантские агломерации, порой состоящие из нескольких населенных пунктов, которые М. Деланда называет «городским регионом». «Машинный филум» города — это сверхмощные современные твердыни, которые имеют инфраструктурную экосистему и собственную культурную жизнь. М. Деланда рассматривает мегаполисы как коммуникационные узлы, объединенные инфраструктурой и информационными потоками, акцентируя внимание, что средства медиа и связи играют важную роль в организации и координации городской жизни [3].

### **Техномедиа как военная стратегия**

Помимо прагматистского аспекта, техника и инструменты медиа имеют глубокое влияние на культуру и мировоззрение человека, являясь его посредником во взаимодействии с миром. Современные медиа определяют повестку дня и задают поведенческие рамки для социума. Интенсивное взаимодействие акторов коммуникации служит площадкой противостояния потоков информации и дискурсов. Так, американский социолог Г. Лассуэлл заявлял о необходимости конкуренции за внимание и интерес аудитории, разработав методолого-понятийные блоки по психологической борьбе в медиaprостранстве: «демонизация», «деморализация», «взаимопроникновение», «акцентирование», «контрпропаганда» [7]. М. Маклюэн заявлял, что в электронные времена холодной войны, отличить агентуру от гражданского почти невозможно, где ведомства могут реализовывать операции, направленные на влияние настроений и установок как внутри страны, так и на международной арене [9]. Г. Лассуэлл как пример информационно-психологической работы приводит провокационную статью русского философа В. Эрнста, где последний обвинял философию И. Канта, считая, что немецкая коллективная учёность, «породила орудия Крупина» и «юнгерскую

военщину» [7. С. 30]. Противостояние в медиaprостранстве — это манипуляция информацией, проводимая государствами, группами, организациями, отдельными людьми с целью воздействия на психологический, культурный или политический климат в обществе. Как итог этой деятельности — изменение мнений, настроений, убеждений целевой аудитории. Важная особенность таких операций в том, что они работают в «открытых обществах», пространствах концептуальной свободы, где продвижение нарратива у аудитории не вызывает очевидных подозрений.

В своей работе «Война в эпоху разумных машин», М. Деланда утверждал, что техническое и медийное противостояние является ключевой составляющей в военно-теоретическом дискурсе. Принципиально новая технологическая стратегия конфликтов заключается в устрашении противника посредством информационно-психологических атак и скрытых диверсий, при которых затруднительно доказывать участие «выгодополучателя» [1]. Дезорганизация управления, подрыв боевого духа и политико-дипломатическое давление являются современными методами воздействия на врага [3. С. 127]. «В определенном смысле, «блицкригом» называлась не новая тактическая доктрина, а новая стратегия завоевания, которая заключалась в устрашении потенциальной жертвы посредством авиационных налетов и пропаганды, за которыми следовали ударные танковые атаки, цель которых — сломить волю к сопротивлению», — пишет М. Деланда [3. С. 118]. Таким образом, помимо атак на технические системы, целью информационных войн является разложение морально-психологического состояния конфликтующей стороны. Средства массовой коммуникации имеют удивительную способность вызывать эмоциональные реакции и стимулировать определенное поведение у группы людей: истерику, паранойю, панику, страх, солидарность, разочарование. Информационные технологии, контроль над ними, по М. Деланда, будут всегда являться силой, инструментом влияния. «Сетевой» филум, наступивший после «моторизованного», выражается в расширении инфраструктуры и доктрине компьютеризованных машин, доходящей до автоматизации и самоорганизующихся искусственный интеллект.

### **Заключение**

Таким образом, можно заключить, что влияние информационных технологий на философов

нашло их обратное воздействие на понимание техники и медиaproстранства. Актуальные гуманитарные исследования демонстрируют взаимодополняемость современных онтологических программ с концептуальными основами работы коммуникационных технологий. Стоит отметить, что данное исследование отражает экспансионистское видение технических средств коммуникации и их возможного потенциала. В силу своего устройства, пространство техно-медиа часто обладает милитарным характером, так как является не только средством обмена ин-

формацией, но и мощным инструментом воздействия на общественное мнение и информационную сферу, выражаясь в терминологии Б. Латура: «пространством конкурирующих акторов». Опираясь на исторический опыт, приходится констатировать, что ситуация постоянной борьбы за ресурсы и власть является неизбежным проявлением конкуренции. Инновационные методы и технологические инструменты воздействия в медиaproстранстве, возможно позволят в будущем гораздо реже прибегать к сильнодействующим средствам прошлых эпох.

### Список источников

1. Бартош А. А. Стратегия и контрстратегия гибридной войны // Военная мысль. 2018. № 10. С. 5–20.
2. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М. : Логос, 2002. 128 с.
3. Деланда М. Война в эпоху разумных машин. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2014. 338 с.
4. Зиммель Г. Мода. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М. : Юристъ, 1996. 607 с.
5. Илюшин М. В. Роль телефонной связи в революционных событиях 1917 г. // Современная научная мысль. 2021. № 1. С. 56–63.
6. Красавин И. В. Устройство сборки, или симуляция онтологии у Мануэля Деланда // Социология власти. 2019. Т. 31, № 2. С. 136–154.
7. Лассуэлл Г. Д. Техника пропаганды в мировой войне. М. : РАН. ИНИОН, 2021. 237 с.
8. Латур Б. Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей. М. : Территория будущего, 2006. С. 342–363.
9. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М. : Кучково поле, 2007. 464 с.
10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание Масс. М. : АСТ, 2001. 509 с.
11. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М. : Прогресс, 1986. 432 с.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков : Фолио, 2003. 509 с.
13. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. М. : Наука, 1986. С. 255–275.

### References

1. Bartosh AA. Strategy and counter-strategy of hybrid warfare. *Voyennaya mysl' = Military thought*. 2018;(10):5-20. (In Russ.).
2. Wattimo J. Prozrachnoye obshchestvo = Transparent society. Moscow: Logos; 2002. 128 p. (In Russ.).
3. Delanda M. Voyna v epokhu razumnykh mashin = War in the era of intelligent machines. Yekaterinburg; Moscow: Cabinet scientist; 2014. 338 p. (In Russ.).
4. Simmel G. Fashion. Moda. Izbrannoye. T. 2. Sozertsaniye zhizni = Favorites. Vol. 2. Contemplation of life. Moscow: Jurist; 1996. 607 p. (In Russ.).
5. Ilyushin MV. The role of telephone communication in the revolutionary events of 1917. *Sovremennaya nauchnaya mysl' = Modern scientific thought*. 2021;(1):56-63. (In Russ.).
6. Krasavin IV. Assembly device, or simulation of ontology by Manuel Deland. *Sotsiologiya vlasti = Sociology of Power*. 2019;31(2):136-154. (In Russ.).
7. Lasswell GD. Tekhnika propagandy v mirovoy voyne = Propaganda technique in the World War. Moscow: RAN. INION; 2021. 237 p. (In Russ.).
8. Latour B. When things fight back: a possible contribution of “research of science” to social sciences. In: *Sotsiologiya veshchey = Sociology of Things*. Moscow: Territory of the Future; 2006. Pp. 342-363. (In Russ.).
9. McLuhan M. Understanding Media: External Extensions of Man = Understanding Media: External human extensions. Moscow: Kuchkovo field; 2007. 464 p. (In Russ.).
10. Ortega-y-Gasset H. Vosstaniye Mass = The Uprising of the Masses. Moscow: AST; 2001. 509 p. (In Russ.).
11. Prigozhin I, Stengers I. Poryadok iz khaosa = Order from chaos. Moscow: Progress; 1986. 432 p. (In Russ.).

12. Heidegger M. Bytiye i vremya = Being and Time. Kharkiv: Folio; 2003. 509 p. (In Russ.).

13. Heidegger M. Plato's doctrine of truth. In: Istoriko-filosofskiy yezhegodnik = Historical and philosophical yearbook. Moscow: Nauka; 1986. Pp. 255-275. (In Russ.).

### **Информация об авторе**

**В. Р. Филонов** — аспирант кафедры логики, философии и методологии науки.

### **Information about the author**

**Valery R. Filonov** — Postgraduate Student of the Department of Logic, Philosophy and Methodology of Science.

---

---

*Статья поступила в редакцию 06.12.2023;  
одобрена после рецензирования 10.01.2024; при-  
нята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 06.12.2023; approved  
after reviewing 10.01.2024; accepted for publication  
18.02.2024.*

---

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта инте-  
ресов.

The author declares no conflicts of interests.

---

---

# МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

## THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

---

---

*Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 94–102.*

*ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(2(484):94-102. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

Научная статья

УДК 321.01+177.1+179.9

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-94-102

### ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ПРАВИТЕЛЯ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Екатерина Галимулловна Миляева<sup>1</sup>✉, Елена Геннадьевна Сосновских<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, morning\_demon@mail.ru,

ORCID: 0000-0001-6771-1219

<sup>2</sup> Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия, sosnovskikheg@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3247-4844

**Аннотация.** В статье рассмотрены представления античных философов об образе идеального правителя. Кратко представлена специфика этапов развития античной политической мысли. Образы идеального правителя и соответствующих политических систем рассмотрены в трудах Пифагора, Гераклита, Платона, Аристотеля, Цицерона, Плутарха и Сенеки. Эволюция философских концепций античности указывает на переход от главенства религиозно-философских концепций (например, Пифагор) к философско-политическим концепциям (например, Демокрит). Обобщены личностные черты образа идеального правителя, ставшие ориентиром в политическом поведении с Античности до наших дней.

**Ключевые слова:** Античность, правитель, власть, философия политики, политическое лидерство

**Для цитирования:** Миляева Е. Г., Сосновских Е. Г. Образ идеального правителя в античной философии // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 94–102. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-94-102

Original article

### THE IMAGE OF AN IDEAL RULER IN ANTIQUE PHILOSOPHY

Ekaterina G. Milyaeva<sup>1</sup>, Elena G. Sosnovskikh<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, morning\_demon@mail.ru, ORCID: 0000-0001-6771-1219

<sup>2</sup> South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia, sosnovskikheg@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3247-4844

**Abstract.** The article examines the ideas of ancient philosophers about the image of an ideal ruler. The specifics of the stages of development of ancient political thought are briefly presented. The images of the ideal ruler and the corresponding political systems are considered in the works of Pythagoras, Heraclitus, Plato, Aristotle, Cicero, Plutarch and Seneca. The evolution of philosophical concepts of antiquity indicates a transition from the primacy of religious and philosophical concepts (for example, Pythagoras) to philosophical and political concepts (for example, Democritus). The personal traits of the image of an ideal ruler, which have become a guideline in political behavior from Antiquity to the present day, are generalized.

**Keywords:** antiquity, ruler, power, philosophy of politics, political leadership

**For citation:** Milyaeva EG, Sosnovskikh EG. The image of an ideal ruler in antique philosophy. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):94-102. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-94-102

### К постановке вопроса

По мере развития человеческой цивилизации социальное устройство общества усложнялось, усиливалось социальное расслоение, развивались разнообразные формы внутриобщественного господства. Со временем выделился институт политического лидерства — постоянного, приоритетного и легитимного воздействия обладающих авторитетом и властью на общество [1. С. 46–47].

Многие философы на протяжении веков пытаются осмыслить важность личности правителя и его роль в формировании государственного строя, системы управления государством в целом. Социологи, политтехнологи, специалисты по связям с общественностью стараются формировать благоприятный облик политиков, особенно в электоральный период. Историки и политологи стараются выделить наиболее важные черты идеального правителя государства, применительно к конкретным социально-политическим условиям. Не только ученые, но и простые граждане имеют свои представления об образе идеального правителя, которые необходимо учитывать властным структурам.

Под образом в данном исследовании будет пониматься результат копирования, отражения предметов или явлений реальности. Образ является целостной структурой, которая наделена явными и скрытыми смыслами [12. С. 2308].

Попытки осмысления феномена идеального правителя впервые были совершены в период Античности. Античные мыслители во многом отождествляли управление государством с лидерством, а поскольку в то время политическая сфера еще окончательно не выделилась из сферы культуры, политической философии Античности была присуща тесная взаимосвязь этики и политики. Таким образом, в данной работе рассматриваются взгляды античных мыслителей на правителя и власть, анализируется эволюция представлений об образе идеального государства и политического лидера — от досократиков до древнеримских философов и государственных деятелей.

Предметом исследования, являются образы идеального правителя в философских, политических и этических трудах античных мыслителей, а именно: Пифагора Самосского (ок. 570 — 490 гг. до н. э.), Гераклита Эфесского (ок. 544 — 483 гг. до н. э.), Платона (429 — 347 гг. до н. э.), Аристотеля (348 — 322 гг. до н. э.), Цицерона (106 — 43 гг. до н. э.) и других.

Цель работы заключается в рассмотрении античной политической философии, выделении из

нее той части, которая была бы интересна современному человеку, интересующемуся историей философско-политической мысли. В процессе исследования использовались методы логического, концептуального анализа, социально-философский анализ текста.

Проблема образа идеального правителя тесно связана с фундаментальными философскими проблемами личности, с ролью личности в истории, а потому остается одной из фундаментальных в философской мысли [2]. Стоит заметить, что феномен лидерства, в частности лидерства политического, среди современных ученых не имеет единого истолкования. Изучение античных идей лидерства является актуальным и необходимым условием для более полного понимания современных концепций политико-философской мысли. Именно в Античности были сформулированы основные вопросы философии, ответы на которые мы пытаемся найти до сих пор.

Рассматривая политико-философскую мысль Античности, можно определить переход от мифологического восприятия мира человеком к рационально-логическому. Условно античное общественно-политическое и философское наследие делится на: «первый этап (от формирования собственно греческого философского мышления до перелома V — IV в. до н. э.) — досократовский, второй этап (половина V — IV в. до н. э.) — классический, третий (конец IV — II в. до н. э.) — эллинистический и четвертый период (I в. до н. э. — V–VI вв. н. э.) — римский» [3. С. 67–68].

На ранней стадии развития античной мысли политические взгляды не выделялись в самостоятельную область, власть наделялась божественным происхождением, а законы приписывались божественному провидению. Либо правители рассматривались как ставленники богов, выражающие их волю. Но уже к классическому этапу были сформулированы основные социально-политические и философские вопросы, которые способствовали углубленному анализу многочисленных проблем в политико-правовой и социальной сферах.

К концу эллинистического периода древнегреческая государственность пережила экономический и политический кризис, что отразилось и на содержании философской мысли. Локус внимания переключается с познания объективного мира, активной политической жизни на индивидуализм, этизирование и морализаторство. Другими крайностями выступали скептицизм и агностицизм [3. С. 164].

К последней трети IV века до н. э. древнегреческие полисы попали под власть Македонии, а затем оказались под влиянием Рима. Вплоть до V–VI вв. н. э. римская философская и политическая мысль складывалась под влиянием пелопонесского философского наследия, поскольку для римской культуры было характерно стремление заимствовать лучшее из культуры всех частей империи. Общеизвестно и то, что в Риме в это время развиваются три основных древнегреческих философских направления, сформированных в эллинистический период: стоицизм, эпикуреизм и скептицизм [3. С. 179–180].

Рассмотрение истории философско-политических учений позволяет понять, насколько сложным, извилистым и временами противоречивым был путь зарождения политической философской мысли. В центре внимания постепенно оказывается поиск наилучшей формы правления и формы государственного устройства, а также создание образа идеального правителя. Образ правителя постепенно перестает считаться божественным и становится объектом для осмысления, научного исследования и даже критики.

В роли правителей такие мыслители, как Плутарх, Геродот и Светоний, описывали выдающихся исторических личностей. Эти представители античной философии в центр исторических повествований ставили великих полководцев, вождей и стратегов, восхваляя их волю, ум, дух и способность вести за собой людей, формируя в них веру в победу [4].

#### **Досократики об идеальном правителе**

Мыслитель Пифагор (около 570–490 гг. до н. э.) был убежден, что нет большего зла, чем анархия. Он считал, что над человеком всегда должен стоять руководитель — бог, отец, закон, судья и исполнитель, человек же не способен «сохранить себя» [5. С. 306]. Кроме того, мыслитель был настроен антидемократически и даже организовал союз из кротонской аристократии, который выступал против демократии. Известно, что Пифагор и пифагорейский союз продолжительное время удерживали в Кротоне политическую власть аристократии. Именно по их инициативе Кротон предпринял военные действия против Сибариса, где в итоге одержала победу рабовладельческая демократия. А чуть позже рабовладельческая демократия охватила и другие греческие полисы, в том числе и Кротон, где вследствие того «был распущен пифагорейский союз, а его сторонники изгнаны» [3. С. 95].

Отличительной чертой политических взглядов Пифагора и его сторонников является мистицизм и религиозная направленность. Именно в религии и морали он видел основные атрибуты для упорядочения общества. Его учение было основано на представлении о бессмертии души и на принципе подчинения человека воле богов. Отсюда следовало и то, что для «установления справедливости в полисе следует также подчиняться богам. Исходя из этих размышлений, Пифагор учил, что первая власть над полисом — это власть храма и Бога, вторая — власть отцов и царя, третьей властью выступает законодательное собрание граждан, четвертая власть — судебная, а пятой властью являются должностные лица» [5. С. 307]. Религиозные, этические и политические взгляды пифагорейцев представляли собой соединение зарождающейся формы идеализма с метафизическим способом мышления. Они были противоположны стихийным диалектикам милетской школы, идеям Гераклита и кардинально отличались от рационалистов элейской школы.

Рассматривая социальные и политические взгляды Гераклита (ок. 544 до н. э. — ок. 483 до н. э.), стоит отметить, что он получил широкую известность как оратор и критиковал противников аристократии. Однако, когда в Эфесе победу одержала демократическая партия, в отличие от пифагорейцев, которые даже после изгнания из Кротона продолжили свое движение, и их философия еще долгое время оказывала влияние на политику в греческих колониях Южной Италии, Гераклит совершенно отошел от общественной и политической жизни.

Главнейшей философской категорией по Гераклиту является «Логос». Под Логосом он понимал правящий миром «божественный закон», согласно которому, мир является вечным, несовершенным и неуничтожимым. Познание Логоса предполагает понимание идеи борьбы и единства противоположностей как основы развития мира [3. С. 82]. Этот диалектический принцип борьбы противоположностей хорошо ложится и на политику — его можно представить как политическую борьбу и войну. Также мы можем заметить неразрывность Логоса с юридическими нормами, регулируемыми общественные и политические отношения. То есть общественно-политические законы в плане юридическом детерминированы Логосом и являются фактическим его продолжением. Нарушение закона недопустимо, идеал Гераклита — господство закона. Причем отмечается, что закон — подчинение многих воле

одного (33-й фрагмент). Гераклит конструировал образ правителя как самого умного, порядочного и обладающего духовными ценностями человека. Философ разделял мифологический культ героев, согласно которому правителем является монарх, который сочетает в себе черты и Бога, и Героя [4].

Культ героев был раскритикован Ксенофаном [2]. А Демокрит (ок. 460 до н. э. — ок. 370 до н. э.) в своих трудах полностью порывает с мифологическими традициями и культом героев. Он утверждает, что качества, присущие любому гражданину, а в том числе и членам привилегированного слоя общества, создаются воспитанием и обучением. По его мнению, все хорошее, на что способен человек в свои зрелые годы, зависит от воспитания, а не от его «природы» [6. С. 171].

Политические взгляды Демокрита можно охарактеризовать как смесь индивидуализма со стремлением поддержать авторитет древнегреческого полиса как формы греческой рабовладельческой демократии [3. С. 119]. Идеальное государство мыслитель видит демократическим. Он убежден, что «преимущества демократии настолько велики, что в демократическом полисе даже бедность лучше, чем богатство в монархии» [6. С. 170]. Но и демократический строй не лишен недостатков. Например, философ замечал, что при частой смене выборных лиц бывших правителей нередко преследовали лица, которые во время их правления привлекались к ответственности за совершенные ими преступления. Поэтому Демокрит считал, что «в демократическом государстве необходимо создать такие условия, при которых была бы обеспечена безопасность правителей и при этом была соблюдена демократическая законность» [6. С. 171].

Как и свойственно политическому учению Античности, учение Демокрита о политике неразрывно связано с этическим учением. Так, он отталкивался от того, что каждый свободный грек, главным образом, гражданин полиса. Поэтому Демокрит формулирует этические нормы поведения для граждан наилучшего (демократического) государства [6. С. 170].

### **Эволюция образа правителя в «Золотой век» античной мысли**

Софисты также поддерживали демократию и активно ориентировали людей в пользу демократической партии. В противовес софистам Сократ (469–399 гг. до н. э.) считал наилучшим строем аристократию, а демократию критиковал. Он считал, что властвование — «царское искусство»,

поэтому к власти должны быть допущены только те люди, которые овладели подлинным знанием и мудростью [7]. Сократ видел добродетель в знании, а мораль сливается со знанием. Он убежден, что познать благо, могут только «благородные люди», а земледельцы и люди рабочие не могут познать самих себя, а потому не могут быть разумными. То есть добродетель и знание, согласно Сократу, являются привилегиями меньшинства.

Известно, что Сократ не оставался в стороне от общественно-политической деятельности. Уже перед началом Пелопонесской войны вокруг Сократа собрался кружок его последователей, которые в противовес демократически настроенным софистам отстаивали аристократию. А когда в Афинах к власти пришла демократическая партия, Сократ был обвинен в том, что «не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества и повинен в том, что развращает юношество. Обвинители подчеркивали, что Сократ критиковал афинскую демократию, в частности практику выбора государственных чиновников путем жеребьевки» [3. С. 128–129].

Ученик Сократа Платон (427–347 гг. до н. э.) во многом разделял взгляды учителя, а в ранний период творчества Платон вообще не выходил за рамки философских воззрений Сократа [3. С. 135]. В его философском мировоззрении основное место занимают взгляды на государство и общество. Он пытается ответить на вопрос о том, каким должно быть идеальное устройство жизни людей.

Рассматривая самый важный сократический диалог Платона «Государство», можно сделать несколько выводов о его политических и этических взглядах. Платон делит людей на три класса: простых людей (ремесленников, земледельцев, мастеров и т. д.), стражей (воинов) и правителей (философов). То есть идеальным государством Платона должны управлять философы [8. С. 226]. Философа отличает страстное влечение к познанию и способность постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие того не могут [8. С. 240, 242]. То есть философом может быть далеко не каждый. В диалоге отмечаются свойства философу, а значит, идеальному правителю, черты характера: правдивость, любовь к истине, решительное неприятие какой бы ни было лжи, справедливость, рассудительность, порядочность, благородство, некорыстность, отсутствие хвастливости и робости и т. д. Также указано, что основным свойством философской души является охват мыслью целокупного времени и бытия [8].

Следует заметить, что Платоном были выделены и худшие типы государства. К таким мыслитель относит тимократию, олигархию, демократию и тиранию. «Всем этим дурным формам государства противопоставляется утопия или проект наилучшего государства и правления. Этим государством руководят немногие, как и при олигархии. Только в отличие от олигархии, в число немногих могут войти только действительно способные управлять государством» [6. С. 238]. Таким образом, из всех известных ему форм ему ближе всего аристократия, а именно аристократическая республика.

В трактате «Политика» Аристотель (384–322 гг. до н. э.) спорит с Платоном, считая утопию своего учителя неудачной, и посвящает трактат созданию своего идеального государства. Он продолжает поиск образа идеального правителя.

Аристотель выделяет следующее: «Три хороших формы правления (монархия, аристократия и конституционное правление) и три плохих (тирания, олигархия и демократия). Он отмечает, что существует и множество промежуточных форм. Все формы правления Аристотель определяет этическими качествами тех, кто находится у власти. Например, аристократия — правление добродетельных людей, олигархия — правление богатых» [9. С. 311–312]. Граждане должны формироваться по образцу правления в полисе, при котором живут, и, соответственно, в их воспитании должна также должна быть разница. Причем все граждане должны участвовать в управлении государством [9. С. 318]. А главная цель аристотелевского государства — воспитание культурных людей и достижение блага, счастья для всех его граждан. Причем Аристотелем была подчеркнута необходимость предотвратить чрезмерное накопление имущества гражданами, а также чрезмерный рост политической власти личности и удержание рабовладения государственными структурами.

Аристотель отождествлял понятия «государство» и «общество». Он сформулировал, что: «человек — общественное существо, для которого жизнь в государстве является естественной сущностью» [3. С. 160–161]. Поэтому он считал государство развитым сообществом общин, а общину — развитой семьей. Стоит заметить, что Аристотель был убежден в том, что есть люди, которым по природе свойственно подчиняться, то есть быть рабами, а другим свойственно господствовать и быть свободными. Общество свободных людей он разделил на три основных класса: богатых, средних и бедных. Чрезмерное

богатство философ осуждал и считал, что для благополучия государства важны средние слои. Именно эти слои являются опорой рабовладельческого государства.

Идеальное государство Аристотеля, в отличие от государства Платона, опирается на частную собственность, земли и труд рабов. От граждан оно должно требовать определенных добродетелей — разумных и этических, моральных.

Моральные добродетели, достоинства связаны с актами воли, то есть с умением правильно выбрать курс действий среди всех возможных [9. С. 294]. Примечательно, что добродетель Аристотель видит скорее в избегании порока, чем в чем-то положительном. Согласно его «Никомаховой этике», добродетели, присущие правителям, обусловлены особыми личностными характеристиками. Чертами идеального правителя он считал ум, добродетельность, мужество и гуманность, неподкупность и справедливость, наличие опыта и рассудительность [10]. Аристотель подчеркивал: «поступки, совершаемые сообразно добродетели, не тогда правосудны или благоразумны, когда они обладают этими качествами, но, когда само совершение этих поступков имеет известное качество — во-первых, оно сознательно, во-вторых, избрано преднамеренно и ради самого поступка и, в-третьих, оно уверенно и устойчиво» [10. С. 83].

Аристотель различал правителя вообще и «правителя — великого человека». Правитель, по его мнению, «может вести за собой, отличаться от других своими чертами характера, но не всегда обладать качествами великого лидера» [11. С. 130–134]. Он утверждал, что «величавый человек» сдержан, правдив, рассудителен, руководствуется знаниями, а не случаем, ценит себя по достоинству и др. [11. С. 130–134].

### **Эллинистические философы и практический подход к политическому лидерству**

Следующий, эллинистический период, в античной философии характеризуется упадком. Однако учения эпикурейцев, стоиков, зародившиеся в этот период, оказали значительное влияние на представления о правителе среди древнеримских мыслителей. Помимо философских течений эллинистического периода, на древнеримских авторов оказали значительное влияние политические и этические взгляды Сократа, Платона и Аристотеля.

Знаковой фигурой в истории древнеримской политической мысли является Марк Тулий Цицерон

(106–43 гг. до н. э.) — знаменитый оратор, государственный деятель и мыслитель. Примечательно, что теоретические взгляды Цицерона в значительной степени находились под влиянием его реальной политической деятельности [3. С. 191]. Так, Цицерон видел процесс управления государством: «в сочетании науки и искусства, требующем знаний и добродетели, умения практического применения знаний и добродетели в интересах общего блага» [7]. Он был сторонником «стоического» эклектицизма, который в изложении Цицерона сосредотачивает внимание на общественной проблематике, в частности на этике.

Мыслитель объединяет части различных философских систем, в особенности стоической, которые видит наиболее полезными. Значительное внимание Цицерон уделял вопросам государства и права, в частности поиску и выделению черт, присущих идеальному правителю. По мнению Цицерона, идеальный правитель государства «должен быть честным, мудрым, бескорыстным, справедливым, воздержанным и красноречивым, а также обладать искусством прогноза и предвидения. Правителю должно быть свойственно стремление к познанию истины, справедливость, величие духа и благопристойность» [7]. Высшей добродетелью правителя, Цицерон видит преодоление всех жизненных невзгод силой воли.

Философ различал три простые формы правления: монархическую власть, аристократию, демократию. Все эти простые формы государства несовершенны, каждая из них имеет свои достоинства и недостатки. Наилучшим общественным устройством он считал комбинацию этих государственных форм. Целью государства он видит обеспечение свободного использования имущества и безопасности гражданам [3. С. 191].

Политические идеалы Плутарха (40–50 — 119–125 гг. до н. э.) являются дискуссионным вопросом. Любопытная позиция представлена в работе М. Беме, посвященной античной демократии и роли Плутарха. Политическая деятельность рассматривается им как особое искусство поведения, служащее разъяснению политических событий. Кроме того, он считает, что политика похожа на божественное поручение и наиболее полно она раскрывается в человеческой доблести [13. С. 60]. Но несмотря на эти представления, Плутарх не оставил после себя ни одного труда по государственному устройству, так как в его времена монархия не имела какой-либо альтернативы. Во время Империи употребление понятия «демократия» играло политические функции — им-

ператору требовался образ хорошего властителя в глазах народа, что было возможно только через действия государственных структур [13. С. 62]. Идеалом демократического управления Плутарх считал демократию Тесея, который первый создал три сословия: ремесленники, крестьяне и аристократы. Каждое из сословий выполняло свои обязанности. Для аристократии это заведование религиозными обрядами, толкование божественных тайн, слежение за соблюдением законов; благородным оказывалось больше почета, землевладельцы полезнее других, а ремесленники — многочисленнее. Разделение судебных, сакральных и административных полномочий Плутарх также приветствовал. Основание же для разделения властей заключалось в стремлении Тесея создать «всеобщую республику».

Плутарх полагал, что, хотя все люди равны по природе, но они не равны по возможности политического влияния, которое напрямую зависит от интеллекта, этики и заслуг [13. С. 64]. Согласно мыслителю, монархия сочетается с демократическими принципами. А идеальный правитель должен хорошо знать нужды своих подчиненных, и, вслед за Платоном, он не был высокого мнения о народных массах.

В качестве идеального правителя Плутарх называет Перикла, хотя тот был склонен к тирании. Однако философ указывает, что из тирана может получиться царь, а это имеет большую ценность, чем безупречный правитель сам по себе.

Такие представления получили воплощения и в работах крупнейшего римского стоика и драматурга Сенеки (4 г. до н. э. — 65 г. н. э.). Основное внимание в своих трудах он уделял вопросам морали и сформулировал важное правило для власть имущих, которое на современном языке звучит так: обходись с подчиненными так, как ты хотел бы, чтобы с тобою обходились правители.

Философ считал всех людей равными, так все являются членами единого мирового целого. Тем не менее он презирал ремесленный труд, считая единственной верной формой деятельности духовное творчество.

Сенека выделяет два типа государства: первое, в котором человек родился, а второе — не ограничено определенным пространством, «res publica». Относительно же государственного устройства, философ придерживался необходимости единовластия. Империя возникла как следствие нравственной деградации, а следовательно, монархия безнравственна. Но, мыслитель ничего не хотел менять в современном ему обществе [14].

В трактате «О милосердии» Сенека сравнивает идеального правителя с душой, «обручем» государства, а остальных членов — с частями организма. Как и для Плутарха, для философа важно разумное милосердие правителя. Тиран любит зверство, а потому переходит к насилию. Царь, в противоположность, прибегает к казням только по необходимости. При указанной разнице, положение у обоих правителей является одинаковым [14].

### Вместо заключения

Анализ античного наследия позволяет сделать вывод о том, на ранних этапах античная философско-политическая мысль была тесно связана с религиозными представлениями: власть наделялась божественным происхождением, а законодатели получали свои кодексы от Бога. Постепенно представления о власти становились более приземленными, терял силу религиозный мистицизм, подвергался критике культ героев, который господствовал длительное время. Начинается поиск идеального политического устройства общества, определения черт, свойственных идеальному правителю государства. Причем допускается или, в случае с Платоном, считается наилучшей власть, сосредоточенная в руках целой группы, состоящей из наиболее достойных и обученных управлять людей.

После классического периода древнегреческая государственность переживает кризис, который проявился и в учениях о государстве эллинистического периода. Учения классического и эллинистического периода оказали огромное влияние на развитие древнеримской социально-политической мысли, в дальнейшем они были переосмыслены и дополнены. Идеальный государственный деятель должен быть, по мнению эллинистов, ум-

ным, учтивым и справедливым.

В римский период развития философско-политической мысли, в соответствии со сложившимися социополитическими условиями, мыслители рассматривают монархию или единовластие как наиболее удачный политический строй, в качестве образа идеального правителя видят царя, который любит и заботится о своем народе.

Из всего перечисленного ясно следует, что образ идеального правителя сконструирован из важных нравственно-этических черт, а также из важных качеств харизматического лидера: мудрость (умение философствовать), доброта, честность, любовь к народу и истине, справедливость, умение предвидеть дальнейший ход событий, соблюдение расстановки сил внутри государства. Несомненно, определенный политический строй должен способствовать формированию соответствующих типов личностей, разделяющих существующие государственные принципы.

В заключение стоит напомнить, что именно в эпоху Античности возникли первые политические теории, поставлены вопросы, связанные с сущностью, происхождением, целью, основными формами и путями развития государства и его воздействием на граждан. Античные мыслители стремились найти наилучший способ правления и, соответственно, сформировать образ настоящего политического лидера, выделить свойственные лидерам черты.

Некоторые рассуждения античных философов могут показаться достаточно общими и нежизнеспособными в современном мире, но, несомненно, они оказали огромное влияние на развитие последующей социально-политической и философской мысли, которая легла в основу современной государственности.

### Список источников

1. Зиновьева Т. В. Основные социологические термины : учеб. пособие. Челябинск : Изд-во ЮУрГУ, 2006. 66 с.
2. Сергеева С. А. Эволюция философских идей и концепций лидерства / Армия и общество. 2013. № 1 (33). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-filosofskih-idey-i-kontseptsiy-liderstva/viewer>
3. История философии в кратком изложении / пер. с чеш. И. И. Богута. М. : Мысль, 1994. 590 с.
4. Котляров И. В. Лидерство в социологическом нарративе (социологический дискурс) // Социологический альманах. 2015. № 6. С. 16–43.
5. Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики. М. : Эксмо, 2003. 448 с.
6. Асмус В. Ф. Собрание сочинений (в семи томах). Т. 2: Античная философия и эстетика. М. : ЛЕ-НАНД, 2015. 848 с.
7. Курскова Г. Ю. Образ правителя в европейской политико-правовой мысли // Вестник Московского университета МВД России. 2015. № 4. С. 18–21.

8. Платон. Государство / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. М. : АСТ, 2023. 448 с.
9. Рассел Б. История западной философии. В 2 т. Т. 1. Кн. 1, 2 ; пер. с англ. М. : АСТ, 2022. 768 с.
10. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1983. Т. 4.
11. Аристотель. Политика // Древнегреческая философия: От Платона до Аристотеля. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003.
12. Чичёва Е. А. Понятие образа в системе гуманитарных наук // Открытая электронная библиотека научно-образовательных ресурсов Оренбуржья. URL: [http://elib.osu.ru/bitstream/123456789/5430/1/elibrary\\_28977342\\_40499093.pdf](http://elib.osu.ru/bitstream/123456789/5430/1/elibrary_28977342_40499093.pdf) (дата обращения: 11.12.2023).
13. Бёме М. Плутарх и аттическая демократия // Народ и демократия в древности : доклады российской науч. конф. ; отв. ред. В. В. Дементьева. Ярославль, 2011. С. 60–69.
14. Сенека о милосердии / пер. М. М. Позднев, Н. Х. Керасидин, В. С. Дуров. М. : Азбука, 2022. 352 с.

## References

1. Zinov'eva TV. Osnovnye sociologicheskie terminy = Basic sociological terms. Chelyabinsk: South Ural State University Publ. House, 2006. 66 p. (In Russ.).
2. Sergeeva S. A Evolution of philosophical ideas and concepts of leadership. *Armiya i obshchestvo = Army and Society*. 2013;(1(33)). (in Russ.). Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/evolyutsiya-filosofskih-idey-i-kontseptsiy-liderstva/viewer>
3. Istoriya filosofii v kratkom izlozhenii = History of philosophy in brief. Transl. by I.I. Boguta. Moscow: Mysl'; 1994. 590 p.
4. Kotlyarov IV. Leadership in sociological narrative (sociological discourse). *Sociologicheskij al'manah = Sociological almanac*. 2015;(6):16-43. (In Russ.).
5. Pifagor. Zolotoj kanon. Figury ezoteriki = Golden Canon. Esoteric figures. Moscow: Eksmo; 2003. 448 p. (In Russ.).
6. Asmus VF. Sobranie sochinenij (v semi tomah). T. 2: Antichnaya filosofiya i estetika = Collected Works (in seven volumes). Vol. 2: Ancient philosophy and aesthetics M.: LENAND; 2015. 848 p. (In Russ.).
7. Kurskova GYu. The image of a ruler in European political and legal thought. *Vestnik Moskovskogo universiteta MVD Rossii = Bulletin of the Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia*. 2015;(4):18-21. (In Russ.).
8. Platon. Gosudarstvo = State. Moscow: AST; 2023. 448 p. (In Russ.).
9. Rassel, Bertran. Istoriya zapadnoj filosofii. V 2 t. In: T. 1. Кн. 1,2 = History of Western Philosophy. In 2 vols. T. 1. Book. 1,2. Moscow: AST; 2022. 768 p. (In Russ.).
10. Aristotel'. Nicomachean Ethics. In: Sochineniya: v 4 t. = Works: in 4 vol. Moscow: Mysl', 1983. Vol. 4. (In Russ.).
11. Aristotel'. Politics. In: Drevnegrecheskaya filosofiya: Ot Platona do Aristotelya = Ancient Greek philosophy: From Plato to Aristotle. Moscow: AST; Har'kov: Folio; 2003.
12. Chichyova EA. Ponyatie obraza v sisteme gumanitarnyh nauk = The concept of image in the system of humanities Available from: [http://elib.osu.ru/bitstream/123456789/5430/1/elibrary\\_28977342\\_40499093.pdf](http://elib.osu.ru/bitstream/123456789/5430/1/elibrary_28977342_40499093.pdf) (accessed: 11.12.2023). (In Russ.).
13. Byome M. Plutarch and Attic democracy. In: Narod i demokratiya v drevnosti: doklady rossijskoj nauchnoj konferencii = People and democracy in antiquity: reports of the Russian scientific. Yaroslavl', 2011. Pp. 60-69. (In Russ.).
14. Seneka. O miloserdii = On mercy. Moscow: Azbuka, 2022. 352 p. (In Russ.).

## Информация об авторах

**Е. Г. Миляева** — старший преподаватель кафедры философии.

**Е. Г. Сосновских** — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры международных отношений, политологии и религиоведения.

## Information about the authors

**Ekaterina G. Milyaeva** — Senior Lecturer at the Department of Philosophy.

**Elena G. Sosnovskikh** — Candidate Sci. (History), Associate Professor, Associate Professor of the Department of International Relations, Political Science and Religious Studies.

---

---

*Статья поступила в редакцию 23.01.2024; одобрена после рецензирования 04.02.2024; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 23.01.2024; approved after reviewing 04.02.2024; accepted for publication 18.02.2024.*

---

---

Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.  
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-103-108

## ОБРАЗ ФИЛОСОФА В ПИСЬМАХ А. П. ЧЕХОВА

Екатерина Александровна Шутова

Колледж «Звездный», Санкт-Петербург, Россия, Shu-ti@mail.ru, ORCID 0009-0003-6664-4474

**Аннотация.** А. П. Чехов известен как классик русской литературы, но современные исследования обращаются к изучению философии Чехова. Основной фокус таких исследований сконцентрирован на анализе философского содержания литературного творчества великого писателя. Настоящее исследование переносит внимание на письма автора: важно понять, что он думал о философии и каким он видел образ философа. Это позволит уточнить имеющиеся подходы к изучению А. П. Чехова как мыслителя. В статье проанализированы тексты писем А. П. Чехова, выявлен контекст употребления концепта «философ» и описаны основные черты философа в представлении А. П. Чехова. Полученные результаты соотнесены с существующими концепциями, основанными на анализе произведений писателя и драматурга. Лень, бедность, эксцентричность, спокойствие перед лицом невзгод — черты, формирующие собирательный образ философа, похожего на античного киника или стоика. Эти черты вызывают у А. П. Чехова преимущественно ироничное отношение, которое отражено в шуточной интонации писем и в целом совпадает с идеями его произведений. Писатель не отождествляет себя с философом, хотя живо интересуется современными ему философскими идеями и размышляет о них через литературное творчество. Автор полагает, что А. П. Чехов не позиционирует себя как философ, он «философствующий писатель», продолжатель великой традиции русской литературы, заложенной его предшественниками, такими как А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой.

**Ключевые слова:** философия, образ философа, А. П. Чехов, ирония, русская литература, русская философия, письма

**Для цитирования:** Шутова Е. А. Образ философа в письмах А. П. Чехова // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 103–108. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-103-108

Original article

## THE IMAGE OF THE PHILOSOPHER IN THE LETTERS OF A. P. CHEKHOV

Ekaterina A. Shutova

Zvezdny College, Saint-Petersburg, Russia, Shu-ti@mail.ru, ORCID 0009-0003-6664-4474

**Abstract.** A. Chekhov is known as a classic of Russian literature, but modern research turns to the study of Chekhov's philosophy. The main focus of such studies is focused on the analysis of the philosophical content of the literary work of the great writer. The present study shifts attention to the author's letters: it is important to understand what he thought about philosophy and how he saw the image of the philosopher. This will make it possible to clarify the existing approaches to the study of A. Chekhov as a thinker. The article analyzes the texts of Chekhov's letters. The context of the use of the concept "philosopher" is revealed and the main features of the philosopher in the representation of A. Chekhov are described. The results obtained are correlated with existing concepts based on the analysis of the works of the writer and playwright. Laziness, poverty, eccentricity, calmness in the face of adversity are features that form a collective image of a philosopher similar to the ancient Cynic or Stoic. These features arouse in A. Chekhov a predominantly ironic attitude, which is reflected in the intonation of the letters and generally coincides with the ideas of his works. The writer does not identify himself with the philosopher, although he is keenly interested in contemporary philosophical ideas and reflects on them through literary creativity. The author believes that A. Chekhov does not position himself as a philosopher, he is a "philosophical writer", a follower of the great tradition of Russian literature laid down by his predecessors — A. Herzen, V. Belinsky, F. Dostoevsky, L. Tolstoy.

**Keywords:** Russian philosophy, Russian literature, the image of the philosopher, Chekhov, irony, letters

**For citation:** Shutova EA. The image of the philosopher in the letters of A. P. Chekhov. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):103-108. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-103-108

### Введение

Был ли А. П. Чехов философом? Вопрос о философском содержании размышлений писателя и драматурга стал традиционным для исследователей его творчества и решается преимущественно утвердительно, в том смысле, что А. П. Чехова называют философом и говорят о его философских идеях. Но считал ли А. П. Чехов себя философом? Ответ на этот вопрос важен в связи с идеей о том, что человек вправе идентифицировать себя самостоятельно и требовать к себе соответствующего отношения. В настоящей статье мы поставили цель изучить образ философа в представлении великого писателя А. П. Чехова: это позволит приблизиться к ответу на вопрос о его отношении к философии. Важен акцент на письмах, потому что А. П. Чехов часто предстает перед нами на страницах современных исследований как философ, прежде всего, благодаря отсылкам на плоды его литературного творчества, по определению многозначительного и подлежащего интерпретации.

Эпистолярный жанр соединяет в себе, на наш взгляд, как минимум, четыре философские традиции: диалог, размышление, исповедь и поучение. Отвечая на важнейшие жизненные вопросы: «Кто я?», «Каков мир, в котором я живу?», «В чем его смысл?» и т. д. — каждый человек приближается к трем кантовским вопросам, составляющим суть философии: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?», то есть осуществляет акт спонтанного философствования. Объясняя собеседнику ответы на жизненно важные вопросы, автор писем инициирует диалог, который, благодаря сократической традиции, является старейшим способом философствования. Размышление (например, «Meditatio» у Декарта), зафиксированное на бумаге — классическая форма философского произведения. Сегодня мы, вслед за Монтенем, называем такой текст «эссе», но эссе имеет своей целью размышление, а письмо — коммуникацию, потому нельзя отождествлять одно и другое. Однако близость жанров заключается в доверительной, личной, искренней манере изложения мыслей и условно свободной форме повествования. Письмо может служить формой исповеди или поучения, в таких письмах авторы выражают и обсуждают этические

ские нормы, свойственные той или иной эпохе. Письма — важный материал для анализа мировоззрения писателя, значит, мы можем изучать по ним и те идеи, которые традиционно принадлежат философскому дискурсу.

Сохранилась и обнаружена обширная переписка А. П. Чехова с родными, друзьями и коллегами по цеху, из которой мы узнаем о мировоззрении русского классика, о его отношении к различным научным, общественным и бытовым проблемам<sup>1</sup>. Перед нами предстает живой человек, размышляющий о мире и своем месте в нем. Он доверяет эти мысли близким, потому выражается максимально свободно, неформально, ограничивая себя лишь степенью доверия к собеседнику, зависящей от характера их отношений. Потому письма А. П. Чехова интересны современным исследователям; потому их до сих пор изучают и анализируют, познавая культуру и дух эпохи. В них звучит голос человека, которого исследователи называют философом, человека, чей вклад в духовную жизнь столь велик, что продолжает влиять на культуру спустя столетие после его смерти.

Философские идеи А. П. Чехова обычно исследуются через анализ его творчества, письма привлекаются как подтверждающий материал. В глазах исследователей роли философа и писателя часто отождествляются. Еще в начале XX века С. Н. Булгаков заявлял о философской значимости наследия А. П. Чехова [4]. В современных исследованиях отмечаются многочисленные параллели в размышлениях А. П. Чехова и А. Шопенгауэра [8], русских философов С. Л. Франка и Г. Г. Шпета [7], философии свободы Э. Фромма [2], французских экзистенциалистов [1; 5]. Ницшеанские идеи в творчестве А. П. Чехова усматривает О. М. Скибина [9]. А. Б. Каплан отмечает роль С. Г. Бочарова, который, анализируя творчество А. П. Чехова, находит отсылки к философам и великим писателям и показывает, что А. П. Чехов, при всем уважении к философии, считал ее неким деспотичным назиданием [6]. О гносеологическом направлении размышлений А. П. Чехова пишут Ж. К. Туймебаев, Б. У. Джолдасбекова, К. О. Таттимбетова, Р. У. Шанаев, Е. А. Ломова [11].

<sup>1</sup> Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Письма в двенадцати томах. М. : Наука. 1982.

Влияние чеховского творчества на мировоззрение Л. Шестова изучает Н. Н. Смирнова [10]. Но исследований образа философа в мировоззрении А. П. Чехова — автора шедевров литературы, отражающих взгляды русского интеллигента конца XIX — начала XX века, — на сегодняшний момент мы не обнаружили. На наш взгляд, читая письма А. П. Чехова, мы можем сформировать более полное представление о том, какие отношения сложились у писателя с философией.

### Методы и материалы

Мы провели исследование корпуса писем А. П. Чехова с помощью контент-анализа, выбрали те, в которых он высказывается о философии. Чтобы сформировать и осмыслить образ философа глазами писателя, мы проанализировали контексты, в которых осуществлялись его высказывания о философии, опираясь на методы феноменологии и герменевтики, обобщили данные и сделали необходимые выводы.

### Результаты

Исследуя переписку, мы узнаем, что сам А. П. Чехов не называл себя философом, напротив, часто иронизировал над любым мудрствованием: «Я больше Потемкин, чем философ, и решительно неспособен дерзко глядеть в глаза рока, когда в душе нет этой самой дерзости»<sup>1</sup>. Но, обладая развитым мышлением, качественным образованием и богатым жизненным опытом, А. П. Чехов стремится объяснить свою позицию в письмах к близким людям, которых увещевает, иронизируя или воспитывая, но так или иначе формируя философские суждения. Само слово «философия» употребляется в письмах А. П. Чехова редко: в разных формах оно упоминается в полном собрании писем А. П. Чехова (в двенадцати томах) 49 раз. Иногда А. П. Чехов прямо высказывается о философии и философах, и тогда письма дают нам возможность услышать то, что опосредованно, через художественные образы выражено в литературных произведениях.

Образ философа в письмах А. П. Чехова ироничен и отчасти карикатурен. Мы выделили основные черты, присущие философу, каким его представлял А. П. Чехов: стойкость перед жизненными невзгодами, лень, бедность и неприхотливость, а также эксцентричность поведения.

<sup>1</sup> Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Письма в двенадцати томах. Т. 3. С. 189.

Спокойствие перед лицом невзгод: оно отличает философа как «человека равнодушного к окружающей жизни и бодро и терпеливо сносящего удары судьбы и с надеждою взирающего на будущее»<sup>2</sup>; этот человек является примером настоящего стойкого и надежного характера. Он понимает, что жизнь часто может бросать вызовы и испытания, но он не позволяет этому негативно повлиять на свои действия и внутренний мир. Он верит в свою способность преодолевать препятствия и справляться с любыми сложностями, которые могут возникнуть на его пути.

Лень. Слово «философ» в устах А. П. Чехова часто звучит в ироническом контексте как синоним бытового разглагольствования, бессмысленной болтовни и бездействия, которые автор решительно осуждает. Примеры встречаются в письмах с юности до зрелых лет: «Богемский <...> надоедает всему миру философией и спешит съерундить другой рассказ в „Детский отдых“»<sup>3</sup>; «Он ничего не делает и рад случаю, чтобы пофилософствовать»<sup>4</sup>; «Насте 23-24 года. <...> Ленива, любит философствовать, читает книги лежа»<sup>5</sup>; «Тут я, лениво философствуя и не зная, куда деваться от жары, размыслил...»<sup>6</sup>.

Бедность предстает как необходимый спутник философа. Насущные вопросы — как пережить зиму, в каких теплых краях, чтобы не быть раздавленным тяжестью долгов и необходимостью делать документы для путешествия, вызывают желание вскричать «О Марк Аврелий Антонин! О Эпиктет!»<sup>7</sup>. Грустно звучит признание: «Деньги мои, как дикие птенцы, улетают от меня, и через года два придется поступать в философы»<sup>8</sup>.

Эксцентричность философов, их чудачества заставляют А. П. Чехова постоянно иронизировать, напрямую обращаться к образам Диогена и Л. Н. Толстого, и даже сравнивать их между собой: «Диоген плевал в бороды, зная, что ему за это ничего не будет; Толстой ругает докторов мерзавцами и невежничает с великими вопросами, потому что он тот же Диоген, которого в участок не поведешь и в газетах не выругаешь»<sup>9</sup>. Посылая к черту всю философию выдающихся

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 210.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 262.

<sup>4</sup> Там же. Т. 2. С. 301.

<sup>5</sup> Там же. Т. 3. С. 33.

<sup>6</sup> Там же. Т. 3. С. 261.

<sup>7</sup> Там же. Т. 3. С. 189.

<sup>8</sup> Там же. Т. 8. С. 134.

<sup>9</sup> Там же. Т. 4. С. 270.

людей, Чехов добавляет, что она не стоит и кобылки «Землемера» — так философия обретает в его глазах подчиненное искусству положение.

Все перечисленные черты философа складываются в собирательный образ; фигура, которая представляется А. П. Чехову, говорящему в письмах о философах в бытовом, расхожем понимании, — киник Диоген. Исследователи литературного творчества А. П. Чехова также упоминают это имя в связи с изучением представлений писателя о философах [3. С. 106]. Известно, что идеи киников и стоиков проверяются на прочность в литературном творчестве А. П. Чехова и не находят оправдания, так как противоречат идее уважения к жизни и не подтверждаются «золотым правилом нравственности» («не делай другому того, что не желаешь себе»). Герой рассказа «Палата № 6» доктор А. Е. Рагин вырабатывает «философское» отношение к жизни и смерти и перестает должным образом помогать пациентам, но, сам став больным, понимает ужас такого врачебного отношения [3. С. 105–106]. «Философская» лень, полагает А. П. Чехов, разлагает душу, а философствование становится маской для прикрытия душевной апатии и черствости; этот вывод озвучивается устами Ивана Дмитриевича в рассказе «Палата № 6» [3. С. 105–106]. Бескорыстие же близко нравственному идеалу А. П. Чехова: образ врача Дымова из «Попрыгуньи» — пример того, как нравственный идеал бескорыстного служения превосходит славу, богатство и другие «добродетели», которые ценит свет [3. С. 106].

### Обсуждение

Нужно отметить, что высказывания о философах в письмах А. П. Чехова могут носить как осуждающий характер, так и выражать доброжелательное отношение к адресату или третьему лицу. Так, осуждение в адрес «облезлых философов» звучит в репликах, обращенных к другу, работы которого отказалась печатать новая редакция журнала «Северный вестник»: «Не работайте больше у этих облезлых философов, и я тоже работать не буду»<sup>1</sup>. В то же время сравнение с философами порой несет интонацию, выражающую нежность, что ярко проявляется в письмах, адресованных супруге, О. Л. Книппер: «Ты философка, умственная женщина»<sup>2</sup>; или «Милая моя

философка, немчушка моя, здравствуй!»<sup>3</sup> Также А. П. Чехов описывает «милым и симпатичным, неугомонно философствующим мальчиком»<sup>4</sup> ребенка своего друга Свободина, понравившегося ему своей смышленостью. Философ для Чехова — человек, безусловно, обаятельный и привлекающий внимание, но заслуживающий несколько покровительственного отношения.

Роль интеллигенции, продуцирующей философские идеи, но не делающей реальных шагов по изменению жизни людей к лучшему, вызывает у А. П. Чехова искреннее возмущение. Чехов видел интеллигенцию как апатичную, «лениво философствующую, холодную»<sup>5</sup>, неспособную к энергичности и движению. Он указывал на ее неустойчивость в мыслях и холодность в отношении проблем социального прогресса. «Вялая душа, вялые мышцы, отсутствие движений, неустойчивость в мыслях»<sup>6</sup>. Вера в прогресс, свойственная А. П. Чехову рациональность и склонность к научному подходу в исследованиях человеческой природы склоняли его к размышлениям о том, что в научных открытиях его времени «любви к человеку больше, чем в целомудрии и в воздержании от мяса»<sup>7</sup> (здесь прослеживается полемика с философскими идеями Л. Н. Толстого, которые повлияли на становление А. П. Чехова, но позже были переосмыслены).

Сократическая формула «Я знаю, что ничего не знаю» очень близка А. П. Чехову, и не раз заканчивает он свои рассуждения реверансом: «Извините за философию». В этом проявляется его эстетическая позиция, которую он вполне определенно обосновывает и которой старается придерживаться. Главная идея состоит в том, что писатель должен писать о том, что он знает, и не допускать обратного. Но знать что-то полностью — огромная ответственность и тягчайшее бремя, и знание — не главное достоинство писателя, гораздо важнее уметь задавать вопросы. По мнению Чехова, художник, как и философ, должен быть наблюдателем, способным выбирать и догадываться. В самом начале творческого процесса лежит вопрос, который требует ответа. Вопросы помогают создавать интересные сюжеты, задают тон исследованиям и дают возможность погрузиться в глубину темы<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Там же. Т. 11. С. 43.

<sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 223.

<sup>5</sup> Там же. Т. 3. С. 309.

<sup>6</sup> Там же. Т. 3. С. 309.

<sup>7</sup> Там же. Т. 5. С. 284.

<sup>8</sup> Там же. Т. 3. С. 45.

<sup>1</sup> Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Письма в двенадцати томах. Т. 5. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. Т. 9. С. 111.

### Заключение

Анализ корпуса текстов писем А. П. Чехова позволяет нам сделать некоторые предположения, которые носят вероятностный характер и нуждаются в проверке на других материалах, например, дневниковых записях или мемуарах современников, людей, близко знавших А. П. Чехова и способных описать его высказывания. Во-первых, автор не называет себя философом и не стремится к присвоению этого статуса, а все собственные философствования прикрывает иронией. Во-вторых, философ в письмах А. П. Чехова не идеальный образ, заслуживающий подражания,

а, скорее, эксцентрический шарж, вызывающий улыбку. В-третьих, автор писем убежден, что излишняя склонность философствовать мешает человеку действовать, а это воспринимается как печальная слабость лучших людей России. Тем не менее значение литературных и драматических произведений А. П. Чехова для философии и для мировой культуры в целом невозможно отрицать и вполне вероятно, что философы будут и исследовать и развивать чеховские идеи, ведь их содержание отражает сложность бытия человека в мире и, как любая философия, ищет пути достойного существования в нем.

### Список источников

1. Абрамова В. С. Интерпретация художественной философии А. П. Чехова в современных гуманитарных исследованиях // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2021. № 69. С. 196–208.
2. Александров В. Б. Философия «бегства от свободы» А. П. Чехова // Управленческое консультирование. 2022. № 5 (161). С. 116–125.
3. Блохина Н. Н. Выбор доктора Чехова или философия деятельной любви // Байкальский медицинский журнал. 2005. № 6. С. 105–107.
4. Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Новый путь. 1904. № 10. С. 32–55; № 11. С. 138–153.
5. Гревцова Е. С. К вопросу о «философской судьбе» творчества А. П. Чехова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 5. С. 3–17.
6. Каплан А. Б., Бочаров С. Г. Чехов и философия // Вестник культурологии. 2008. № 2. С. 21–24.
7. Петрова Т. Г. 2015.03.025. Чехов в ареале идей и образов Серебряного века и русского зарубежья. (Реферативный обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7. Литературоведение: Реферативный журнал. 2015. № 3. С. 162–172.
8. Сарычев О. В. Опыт эвдемонизма: А. Шопенгауэр и А. П. Чехов о поисках счастья // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2013. № 2. С. 118–128.
9. Скибина О. М. Ницшеанские мотивы в высокой и массовой литературе // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2021. № 2 (35). С. 21–26.
10. Смирнова Н. Н. «Об этом и только об этом нужно рассказывать». Чеховское повествование в осмыслении Льва Шестова // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2020. № 8 (33). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ob-etom-i-tolko-ob-etom-nuzhno-rasskazyvat-chehovskoe-rovestvovanie-v-osmyslenii-lva-shestova> (дата обращения: 15.01.2024).
11. Туймебаев Ж., Жолдасбекова Б., Таттимбетова К., Шанаев Р., Ломова Е. А. Гносеологический аспект концептосферы художественного мира А. П. Чехова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение, журналистика. 2023. № 3. С. 490–497.

### References

1. Abramova VS. Interpretation of Chekhov's Artistic Philosophy in Modern Humanitarian Studies. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya = Bulletin of Tomsk State University. Philology*. 2021;(69):196-208. (In Russ.).
2. Aleksandrov VB. The philosophy of "escape from freedom" by A.P. Chekhov. *Upravlencheskoe konsul'tirovanie = Management consulting*. 2022;(5(161):116-125. (In Russ.).
3. Blohina NN. The choice of Dr. Chekhov or the philosophy of active love. *Baykal'skiy meditsinskiy zhurnal = Baikal Medical Journal*. 2005;(6):105-107. (In Russ.).
4. Bulgakov SN. Chekhov as a thinker. *Novyj put' = New way*. 1904;(10):32-55; 1904;(11):138-153. (In Russ.).
5. Grevcova ES. On the question of the "Philosophical Fate" of A.P. Chekhov's work. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7. Filosofija = Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy*. 2010;(5):3-17. (In Russ.).

6. Kaplan AB, Bocharov SG. Chekhov and philosophy. *Vestnik kul'turologii = Bulletin of cultural studies*. 2008;(2):21-24. (In Russ.).
7. Petrova TG. 2015.03.025. Chekhov in the area of ideas and images of the Silver Age and the Russian abroad. *Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaja i zarubezhnaja literatura. Ser. 7. Literaturovedenie: Referativnyj zhurnal = Social sciences and humanities. Domestic and foreign literature. Ser. 7. Literary criticism: Abstract journal*. 2015;(3):162-172. (In Russ.).
8. Sarychev OV. The experience of Eudaimonism: A. Schopenhauer and A.P. Chekhov on the search for happiness. *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnyye nauki = News of Tula State University. Humanitarian sciences*. 2013;(2):118-128. (In Russ.).
9. Skibina OM. Nietzschean motifs in high and popular literature. *Vestnik Volzhskogo universiteta im. V. N. Tatishcheva = Bulletin of the Volga University named after. V.N. Tatishchev*. 2021;(2(35)):21-26. (In Russ.).
10. Smirnova NN. "This and only this needs to be talked about." Chekhov's narrative in the understanding of Lev Shestov. *Uchenyye zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta = Scientific notes of the Novgorod State University*. 2020;(8(33)). Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/ob-etom-i-tolko-ob-etom-nuzhno-rasskazyvat-chehovskoe-povestvovanie-v-osmyslenii-lva-shestova> (accessed: 15.01.2024). (In Russ.).
11. Tujmebaev Zh, Zholdasbekova B, Tattimbetova K, Shanaev R, Lomova EA. The epistemological aspect of the conceptual sphere of the artistic world of A.P. Chekhov. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Literaturovedeniye, zhurnalistika = Bulletin of the Russian Peoples' Friendship University. Series: Literary criticism, journalism*. 2023;(3):490-497. (In Russ.).

### Информация об авторе

Е. А. Шутова — кандидат философских наук, преподаватель.

### Information about the author

Ekaterina A. Shutova — Candidate Sci. (Philosophy), Lecturer.

Статья поступила в редакцию 23.01.2024;  
одобрена после рецензирования 25.01.2024; при-  
нята к публикации 18.02.2024.

The article was submitted 23.01.2024; approved  
after reviewing 25.01.2024; accepted for publication  
18.02.2024.

Автор заявляет об отсутствии конфликта инте-  
ресов.

The author declares no conflicts of interests.

---

---

## В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ INTO TEACHER'S NOTEBOOK

---

---

*Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 109–116.*

*ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(2(484):109-116. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

Научная статья

УДК 101.8

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-109-116

### ДИАЛЕКТИКА РАЗВИТИЯ ТЕОРИИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ В УЧЕНИИ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

**Альфия Янаховна Камалетдинова**

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, allakamaletdinova@rambler.ru,  
ORCID: 0000-0001-9631-620X

**Аннотация.** Продолжаем публикацию материалов по проблеме цивилизации. В рекомендациях преподавателям высшей школы предложено рассмотреть учения Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. В ранее опубликованных статьях были рассмотрены разные подходы к проблеме цивилизации в мировой и отечественной мысли. В предлагаемой статье попытались увидеть динамику развития от раскрытия сущности теории культурно-исторических типов до гипотезы вторичного и предсмертного смешения культурных типов.

**Ключевые слова:** культурно-исторический тип, развитие, государственность, духовность, религиозность, наука, славянская цивилизация

**Для цитирования:** Камалетдинова А. Я. Диалектика развития теории культурно-исторических типов в учении К. Н. Леонтьева // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 109–116. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-109-116

Original article

### DIALECTICS OF THE DEVELOPMENT OF THE THEORY OF CULTURAL AND HISTORICAL TYPES IN THE TEACHINGS OF K.N. LEONTIEV

**Alfiya Ya. Kamaletdinova**

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, allakamaletdinova@rambler.ru, ORCID: 0000-0001-9631-620X

**Abstract.** We continue to publish materials on the problem of civilization. In the recommendations, higher school teachers are invited to consider the teachings of N.Y. Danilevsky and K.N. Leontiev. In previously published articles, different approaches to the problem of civilization in world and domestic thought were considered. In the proposed article, we tried to see the dynamics of development from the disclosure of the essence of the theory of cultural and historical types to the hypothesis of secondary and near-death mixing of cultural types.

**Keywords:** cultural and historical type, development, statehood, spirituality, religiosity, science, Slavic civilization

**For citation:** Kamaletdinova AYa. Dialectics of the development of the theory of cultural and historical types in the teachings of K.N. Leontiev. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2024;(2(484):109-116. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-109-116

#### Постановка проблемы

Решение проблемы цивилизационного развития человечества немислимо без обращения к положениям основателей теории цивилизации (Л. Г. Морган, Ф. Энгельс, К. Маркс), особо хо-

телось бы выделить вклад Н. Я. Данилевского [5] и К. Н. Леонтьева [1]. В социальной мысли мирового научного сообщества мало известны исследования российских ученых Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. В письмах к П. Е. Астафьеву, опубликованных впоследствии под общим названием «Культурный идеал и племенная политика»

(1890 г.), отвечая на критику собственной публикации «Национальная политика как орудие всемирной революции» [1], Константин Николаевич пытается проанализировать развернувшуюся дискуссию между В. С. Соловьевым, Н. Н. Страховым (защитником теории Н. Я. Данилевского), П. Е. Астафьевым и др. В полемическом задоре все оппоненты отталкиваются от книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Спор развернулся вокруг понятий «культурный тип» и «цивилизация». Ранее, рассматривая взгляды исследователя на «культуру» и «цивилизацию», мы отмечали: «Н. Я. Данилевский в основном труде „Россия и Европа“ (1869) аргументированно и последовательно развивает теорию „культурно-исторических типов“ (КИТ) человечества, а также законы движения» [5. С. 87]. Далее нами было отмечено: «В теории Н. Я. Данилевского в центр развития человеческой истории помещена культура, в которой выделяется приоритетность культурного фактора перед религиозным, этническим, языковым. Выскажем мнение, что происходящая в современной науке подмена понятия «культурно-исторический тип» понятием «цивилизация» не совсем правомочно, более того, приводит нас к формулированию некорректных выводов. Используя термин «цивилизация», чаще всего мы подразумеваем количественную совокупность определённого уровня поступательного развития человечества» [5. С. 90].

Особый интерес представляют не столько основные труды, которые активно обсуждались современными авторам российским сообществом, сколько их личная переписка, в которую, пожалуй, удалось заглянуть немногим. Из поля зрения многих исследователей, к сожалению, выпадала актуальная дискуссия К. Н. Леонтьева с П. Е. Астафьевым, личная переписка К. Н. Леонтьева с его молодым другом И. И. Фуделем, да и другие немаловажные аспекты наследия мыслителя. Полемизируя с П. Е. Астафьевым, Константин Николаевич акцентирует внимание современников на понятии «культура», которую он «...последуя Данилевскому, понимает не просто как „цивилизацию“; а как *цивилизацию особую*, как особый вид развития *жизни и сознания*, цивилизацию «поэтому» менее выработанную и менее богатую плодами, чем другая, но более её *своеобразную*, поэтому надо считать более *культурной* (типичной), чем [вторую], тибетскую более бельгийской, персидскую более современной испанской и т. д.» [1. С. 429].

П. Е. Астафьев соглашается с пониманием К. Н. Леонтьевым сущности прогрессивного раз-

вития социума «как усложнения, дифференциации и т. п.» («Византизм и славянство», 1875), однако трактует развитие: «...самим же процессом развития в известный момент человеческой жизни вызывается, полагая конец дальнейшему развитию и — начало разложению, общественной и культурной смерти» [1. С. 77–157]. Петр Евгеньевич полагал, что эра творческого взлета европейской культуры позади, все в прошлом. «Культурно — весь Запад уже истощился» [1. С. 433]. Российской цивилизации не стоит руководствоваться «бесплодным европейским идеалом», отягощенным «небогатым содержанием», а надо озадачиться глобальной (стратегической) миссией национального самосознания. В неустоявшемся сознании небольшой части россиян XXI века фиксируем унижающее нас с вами желание стать частью Европы. В письмах к Павлу Евгеньевичу К. Н. Леонтьев иронично предполагает, что В. С. Соловьев мог бы возразить: «Куда нам, по Данилевскому, противопоставлять себя *целой* европейской цивилизации и претендовать на создание нового культурного типа. Русская цивилизация есть цивилизация европейская и больше ничего. Частная форма общего европейского типа...» [1. С. 433].

#### **Анализ модели социального устройства Н. Я. Данилевского**

К. Н. Леонтьев предложил модель *национально-культурного идеала*, включающего в себя две сферы: племя и культура, совмещение и наложение которых дает нам нацию (предположительно, наш культурный тип). Константин Николаевич настаивает на соблюдении гармоничного сопряжения между племенем и культурой, иначе смещение акцентов в сторону племенного, природного даст нам реализацию на уровне обособленного единичного, обреченного заранее своей ограниченностью. Акцентуализация на идеальном, всеобщем, культурном предполагает нацеленность на цивилизацию. В этом случае есть опасность появления «одной всемирной цивилизации», которая будет стремиться подчинить себе все остальные. Какую модель культурного идеала будет в будущем исповедовать Россия? В. С. Соловьев в качестве идеала предложил «соединение Церквей»; Н. Я. Данилевский — славянский культурный тип, базирующийся на четырех основах с приоритетом сильной государственности; разночинцы в конце XIX века — модель «пустого места», т. е. «ничего», отрицания всего косного, устаревшего. К. Н. Леонтьев при

всем преклонении перед гением В. С. Соловьева, все-таки ближе ко второму идеалу, хотя конкретизирует и дополняет его. «Национальный идеал» должен быть независимым от влияния Запада и предпочтительно религиозным.

Через какие четыре объединяющие основы раскрывает Н. Я. Данилевский «идеал» России? **Христианство**, которое из ранга национально-го может возвыситься до уровня всеобщего (всемирного) феномена в ходе просвещенного (философского) отношения. Иное наполнение идеи **государственности**, подтвержденное системой политических и юридических норм. Третьей основой выступает российская уникальная **духовность** и самобытная культурная форма. Пожалуй, единственную основу — **экономическую**, Николай Яковлевич не детализирует в силу цензурных соображений, а, может быть, потому, что время начала написания рукописи относится к дореформенному периоду, а вышла в печать она уже в пореформенной России, в которой мало что изменилось. К. Н. Леонтьев очень точно описывает эту неопределенность экономической составляющей. «Я хоть и вовсе не знаток ни в области сельского хозяйства, ни в области финансов, ни по вопросу торговли и промышленности, однако, кое-что слышал и видал по этой части, и, нередко размышляя обо всем этом в общих чертах и в связи с политикой, постоянно наталкивался на ту мысль, что капитализм (т. е. господство подвижного капитала, денег, над капиталом наиболее *недвижимым*, над поземельной собственностью, с одной стороны, и над *вольнонаемным* трудом — с другой) подействовал в России в короткое время после своего недавнего воцарения (с 18[61] года) — гораздо вреднее (с экономической стороны), чем в *свое время* (чем целый век тому назад) на Западе. <...> Хозяйственное расстройство России, по мнению многих, так велико, что и самое блестящее финансовое управление одного даровитого министра может дать только благодетельный толчок дальнейшему делу, но не может искоренить основного зла, которое лежит в глубоком потрясении землевладения и земледелия» [1. С. 443].

Экономическая свобода в пореформенной Руси рассматривается в трех аспектах: юридически оформленная свобода сословия дворян распоряжаться земельной собственностью; при идеологически провозглашенном внутреннем равенстве невозможность сословия крестьян отчуждать собственность. Третье «сословие» обитало в монастырях, в которых осуществлялась особая

жизнь: внутреннего равенства обитателей нет, все они подчиняются строгой иерархии; отчуждать собственность они не могли; а главное, сутью их существования является духовная (религиозная) составляющая. Монастырь у Н. Я. Данилевского выступал неким экономическим идеалом будущего обустройства России. Предположим, что идеал общественного устройства подкрепляется «...принудительно-общинным, сословно-социалистическим, основанным на ограничении права вообще отчуждать земли» [1. С. 452]. Он высказывает, казалось бы, совсем нереальную, «социалистическую» мысль о том, что земля не должна принадлежать ни дворянам, ни крестьянам, а быть только государственной (общая собственность). Во времена отмены крепостного права это предположение было революционным. Крестьяне, получив землю в собственность, к сожалению, не имели навыка ею распоряжаться и реализовывать плоды своего труда. Будучи тружениками, они оказались на практике неудавшимися собственниками. Возникла острая необходимость поставить крестьянство, избавленное от индивидуального закрепощения, в его же интересах в зависимость от государства.

Резюмируя: культурный идеал Н. Я. Данилевского в прочтении К. Н. Леонтьева в идеале должен реализоваться в идее русского православного самодержавия, подкрепленного государственной правовой нормой; в национальной модели хозяйствования (неотчуждаемость земли, закрепить правовое разграничение высшего и низшего сословий); в сословном устройстве Российской империи (институты земских начальников); преимущество материального положения рабочих перед положением пролетариата европейских стран. Константин Николаевич в качестве характерного признака славянского культурного типа настаивает на сословном устройстве, поясняя, что «... государство русское не может рассчитывать не только на создание в недрах своих *нового культурного типа* (как надеялся Данилевский), но не должно надеяться даже и на долгое (вековое — 400, 500 и т. д. лет!) *отдельное* от Запада *политическое существование*» [1. С. 454].

#### Модель культурного развития К. Н. Леонтьева

Вспомним, что для Н. Я. Данилевского «цивилизация» является вершиной становления разных «культурно-исторических типов» [5. С. 92]. Н. Я. Данилевский предполагает возможность появления «славянской цивилизации», но тенденция

становления может развиваться в двух вариантах: либо становится независимой и особенной, либо второстепенной, зависимой. Прослеживаются предпосылки появления некоего культурно-исторического типа, которому суждено отразить сущность евразийского материка.

Константин Николаевич детально анализирует полемические замечания В. С. Соловьева на книгу Н. Я. Данилевского в работах «Владимир Соловьев против Данилевского» [1. С. 327–388], а также в «Национальной политике как орудие всемирной революции. Письма к отцу Иосифу Фуделю» [1. С. 389–422]. Письма к И. И. Фуделю (одному из близких молодых друзей в последние годы), пожалуй, интересны тем, что в них Константин Николаевич делится уже устоявшимися взглядами. В них дается глубокий анализ попытке Греции возродиться, что у неё не получилось ни по пути порождения инновационного, самобытного, ни по пути заимствования. Возрождения не получилось, потому что не состоялся «творческий акт», налицо было только слепое «подражание *прогрессивно-демократической Европе*» [1. С. 391]. Новые эллины в своих недрах не смогли вырастить привилегированного сословия, отразившего существенный (особенный) признак, как это было в античные времена. К. Н. Леонтьев сделал неутешительный вывод: Греция не смогла не только пойти по самобытному пути, но и позаимствовать хоть что-то от прогрессивной Европы, не получилось. Вслед за историей развития Греческого королевства Константин Николаевич переходит к рассмотрению влияния Германского союза на Италию. Упускаем исторические факты, обращаем внимание на важнейшее умозаключение, предполагаем, что в дальнейшем мы будем руководствоваться им в качестве необходимого условия существования «цивилизации». «...Он был в высшей степени оригинален, то есть *истинно национален* и по внутреннему политическому устройству, и по внешней политической роли, и в особенности по общественным, бытовым формам» (выделено курсивом в оригинальном тексте) [1. С. 393]. Можем сформулировать суждение, что «цивилизация» должна быть уникальной на уровнях внутреннего устройства и внешних взаимоотношений и национально-самобытной. Формальная преемственность или заимствование недопустимы.

Рассмотрим ещё одно письмо к священнику Иосифу Фуделю от 6 июля 1888 г. [2. С. 379–395]. В этом письме дается глубокий анализ современного процесса свободомыслия: от Н. Я. Данилев-

ского, славянофилов, А. И. Герцена, М. Н. Каткова до В. С. Соловьева и др. К. Н. Леонтьев невысокого мнения о генеральной идее славянофильства (представители: И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков). Идеи, озвученные как передовые полвека назад, в 80-х и 90-х годах XIX века воспринимались уже устаревшими. Если Н. Я. Данилевский рассматривает развитие человечества как смену культурных типов, то славянофилы таким видением не отличались. Они сравнивали культуру России и Запада как противопоставление ценностей, на уровне противостояния «общеморальных ценностей». Своему молодому другу Константин Николаевич пишет: «Данилевский дает ясную научную гипотезу: история есть смена культурных типов...» [4. С. 379], вычленив в качестве критерия проведения сравнительного анализа особенный культурно-исторический тип, тем самым «...сделал один исполинский шаг в области исторической мысли» [4. С. 500].

А. И. Герцен, уехав на прогрессивный Запад (в Европу), скоро разочаровывается в итоге в их утилитаризме. Удивительно, но у славянофилов нигде нет открытых нападок на «средний», сеньский тип скромного буржуа, так называемого «среднего европейца». Тогда как А. И. Герцен постоянно нападал на «среднего европейца». Потрясающий анализ взглядов А. И. Герцена, разуверившегося и в социализме, и в коммунизме, ставившем целью единообразие человечества, приведение всех «к общему знаменателю», т. е. не к универсальности, а обезличиванию. «Западный пролетарий борется против среднего и мелкого буржуа, чтобы в случае своей победы оказаться в их рядах», — так К. Н. Леонтьев интерпретирует взгляды А. И. Герцена на зарождающегося пролетария в конце XIX века. Для рассматриваемого «пролетария» ни ум, ни героизм не являются ценностно образующим основанием, это всего лишь инструмент достижения мелкобуржуазной цели. Основные лозунги этого периода: равенство и справедливость. А. И. Герцен в годы пребывания в Европе понимает, что его окружает статичный старый мир. Он называет его «завершенный мир», в котором нет динамики развития и нет целей, куда двигаться в перспективе. «Здесь чувствуешь, что стучишься головой о потолок мира завершенного» [4. С. 381–382]. По мнению К. Н. Леонтьева, заслуга Александра Ивановича Герцена заключается в том, что он сумел раскрыть либеральную гнильцу Европы, что оказалось не по силам славянофилам.

Последовательно К. Н. Леонтьев проводит сравнение социального действия И. С. Аксакова и М. Н. Каткова, причем не в пользу первого. М. Н. Катков действует решительно и сообразно уровню развития общества и сознания отдельного человека. Образно описывает возможные действия политиков: И. С. Аксаков, как он гипотетически предполагает, в условиях форс-мажора будет «глаголом жечь», выступать с публичной лекцией и звать за собой в идеальные выси, где будет существовать идеальный человек. Энергия приземленного М. Н. Каткова больше соответствует социальным реалиям того времени. «Катков на практике ежедневно служил славянофильскому идеалу гораздо лучше, чем сами славянофилы. Он видел жизнь, он понимал горькую правду нашей действительности, пожалуй, и поэтической, но запутанной быстрыми либерально-европейскими реформами. Что же делать, если из двух русских Европ, так сказать, наша «казенная» Европа охранительнее, сильнее, надежнее, государственнее и даже национальнее Европы либерально-русской» [4. С. 383]. Далее К. Н. Леонтьев делает неожиданный вывод, что именно российская «государственность» спасает наш самобытный культурный тип в большей степени нежели все рассуждения и призывы славянофилов, ратующих за спасение и процветание России.

Мнение К.Н. Леонтьева, что русский человек не предназначен для свободы, нам кажется спорным, а главное, неаргументированным. Другое его высказывание, как ни странно, нашло подтверждение во времени, в современных реалиях, что в Европе «все либеральное мало-помалу оказывается просто разрушительным» [4. С. 384]. И решение сословного вопроса в России конца XIX века также трактуется Константином Николаевичем неоднозначно. В книге «Византизм и славянство» он высказал свое мнение на возможность и предпочтительность многообразия в единстве («цветущая сложность»), критически воспринимая попытки славянофилов унифицировать сословия, вплоть до слияния воедино в толстовстве. Идея «опрощения» толстовцев превратилась во временную игру, от которой сама действительность отвратила славянофилов.

Последовательно К. Н. Леонтьев переходит к взглядам В. С. Соловьева. Он отмечает, что они оба вышли из недр либерального славянофильства. Однако В. С. Соловьев «...вдруг отвернувшись с равнодушием от культурно-национальных интересов» [1; 2. С. 385], вынес из славянофильства идею благодатной Церкви, приведшей

его к Риму. Что вынес К. Н. Леонтьев, по его собственному признанию? На этот гипотетический вопрос он ответил своими книгами, главная среди них «Византизм и славянство», в которых попытался гармонично соединить («примирить») идеи славянофилов, М. Н. Каткова, Н. Я. Данилевского, А. И. Герцена и В. С. Соловьева. В идеале его взгляды на развитие России можно структурно представить в следующей иерархии: государство — церковь — быт — законы — наука. Государство он видит целостным, в «цветущей сложности» и *осторожной* динамике; церковь — независимой, смелой и *нацеленной на смягчение нравов и власти*; быт — освященным *творчеством* и поэтикой *духа*, а главное, *национально разнообразным, но единым* в своем противопоставлении западному влиянию. Государственность, быт и церковь охраняют строгие законы, призванные гарантировать добросердечные отношения между гражданами. Наконец, неожиданный для того времени структурный элемент модели будущей России — это *фундаментальная наука*, призванная решать не частные сиюминутные задачи, а намечать стратегию эволюционного развития.

К. Н. Леонтьев раскрывает сущность своего учения, в котором акцентирует внимание на динамичном с сохранением всех сословий государстве; смягчающей жестокою государственностью церкви; неукоснительном исполнении законов; уникальности и неповторимости быта и т. д. Таким образом, культурно-славянский тип, по мнению К. Н. Леонтьева, скорее эстетический, а не нравственный идеал. Эта структурная модель будущего России развивает идею Н. Я. Данилевского о разобщенности разных культурных типов. К. Н. Леонтьев акцентирует внимание на идейном и духовном разобщении России и Европы. Потрясающее сравнение божественного и дьявольского: в первом случае — излучаемый свет, во втором — отраженный, ложный свет от дьявола. Оценка сути современной Европы, которая «... даже и демонов не знает. Её жизнь даже и ложным светом не освещается!» [4. С. 391]. В развитие учения Н. Я. Данилевского Константин Николаевич вычленяет в качестве одного из ведущих признаков культурно-исторического типа религию (применительно к России — православие).

Основные положения учения К. Н. Леонтьева в 80-е — 90-е годы XIX века были широко известны в Европе. Анализ творчества русского мыслителя были посвящены труды, в частности книга «Русский национальный дух при

Александр III» Альфреда Портье д'Арка. Константин Николаевич реалистично оценивал влияние своего учения на формирование свободолобивой мысли современности, тогда как французский ученый представлял его как «Россию в миниатюре». А. Портье д'Арк высказал мнение, что взгляды русского исследователя опережают свое время на 10-15 лет и могут служить руководством прогнозирования модели развития и для общества, и для государственных мужей. К. Н. Леонтьев за отправную точку своей теории признал основные положения Н. Я. Данилевского: «...Он сказал только одно великое слово, сделал один исполинский шаг в области исторической мысли... <...> ...культурные типы были; теория этих типов — превосходна, она лучше всяких других делений для понимания истории...» [4. С. 500]. Отдавая должное теории культурных типов, тем не менее, он предполагает, что может пойти что-то вопреки логике развития, что человечество пойдет по пути унификации и утилитаризма, что неизбежно приведет к угасанию цивилизаций. Высоко оценивая значение теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского для анализа прошлого человечества, он тем не менее в прогнозировании будущего считал, что применение учения может оказаться несостоятельным.

Анализируя ход истории (смену культурно-исторических типов), К. Н. Леонтьев предположил, что возможно временное появление одного-двух новых культурных типов, рождение которых является ответной творческой вековой реакцией на «вызовы» человечества. В конце XIX века русский мыслитель к таким вековым «реакциям», качественно меняющим культурный тип, относит: феодализм и папство для Запада, буддизм и ислам для Востока и византийское православие. К. Н. Леонтьев как бы предвосхищает современное состояние человечества: наличие разных культурных типов есть необходимое и достаточное условие, а объединение их может привести к умиранию. Какова модель будущего развития России в интерпретации русского мыслителя? Он предполагал возможность появления русского царя, которому суждено будет возглавить «социалистическое движение», понимаемое как сознательно принимаемый «благоустроенный деспотизм», предполагающий рационально организованное насилие над свободой волеизъявления.

Второй основой Константин Николаевич полагал возрождение соборно-патриаршей формы православия, которая с нашей стороны будет являть единение, а со стороны Европы — неиз-

бежное разрушение устоявшегося мира со стороны пролетариата. Русский мыслитель резюмирует: «...за две основы — религиозную и государственно-экономическую — можно будет поручиться надолго» [4. С. 502]. В рассуждениях о возможном появлении нового культурно-исторического (славянского) типа К. Н. Леонтьев не столь оптимистичен, опираясь на достижения «точной» науки, предполагает, что новый тип неизбежно потерпит фиаско. В этих рассуждениях он вновь обращается к учению Н. Я. Данилевского: «...Существование разных культурных типов есть признак жизненности человечества, невозможность создать новый, смешение всех типов в один средний есть признак приближения человечества к смерти» [4. С. 503]. Константин Николаевич считал, что он продолжил теоретическое развитие учения о культурно-исторических типах Н. Я. Данилевского тем, что сформулировал гипотезу вторичного и предсмертного смешения, что предполагает восхождение от первоначальной простоты к «цветущей сложности». Он воспринимал Россию конца XIX века как «цивилизацию», раскрывающуюся через ряд технических достижений в виде, например, конок и пружинного матраса. Детально проанализируем это по главам 6 и 7 основного труда «Византизм и славянство» в будущем.

Если обратимся к главе VI «Византизма и славянства», то в ней не исторический экскурс в глубь веков, а, пожалуй, впервые в постановке цивилизационного подхода дана попытка философского осмысления понятий «развитие» и «распространение». *«Идея же развития, собственно, соответствует... некоему сложному процессу и, заметим, нередко вовсе противоположному с процессом распространения, развития...»* [1. С. 114].

Процесс развития в органическом мире К. Н. Леонтьев описывает как *«Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой, — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений.»*

Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности.

Постепенное осложнение элементов составных, *увеличение богатства внутреннего* и в то же время *постепенное укрепление единства»* [1. С. 114].

К. Н. Леонтьев видит в недрах России (1889 г.) зарождающееся или дремлющее нечто, суть которого, как нам кажется, даже не в вульгарности или необразованности, а скорее всего в «отрица-

нии» всего и вся. «Что мы такое: действительно ли мы новый культурный мир, как думал Данилевский, орудие ли примирения Церквей без всякой особой гражданской оригинальности, как желает и надеется Владимир Соловьев, или, наконец, мы таим в загадочных недрах нашей великой отчизны зародыш самого ужасного отрицания и нигилизма...» [4. С. 442]. Константин Николаевич всецело разделяет социальные реформы графа Д. А. Толстого, которые в перспективе могут привести к положительным изменениям в обществе. «Я думаю-таки, если новая сословность у нас утвердится хоть на 100 лет, то прав до известной степени Данилевский: будет своя цивилизация. <...> Господи спаси Россию!» [4. С. 444].

### Резюме

Рассмотрим предлагаемые варианты развития России.

1. К. Н. Леонтьев гипотетически предполагал обновленную Россию как новый культурно-исторический (славянский) тип при сохра-

нении сословного характера обустройства общества.

2. Россия как цивилизация сохранится в случае сохранения соборно-патриаршей формы византийского православия, призванного смягчать нравы правителей и народа, и укрепления духа.
3. Бытовая (экономическая) сторона обустройства государства должна быть наполнена инновациями и проникнута творческим духом созидания, противоположным западному влиянию.
4. Более 150 лет назад самое пристальное внимание он уделял правовому оформлению социальных отношений относительно собственности и политических прав разных сословий.
5. Наконец, определение стратегии цивилизационного становления России немислимо без серьезного отношения к развитию фундаментальной науки со стороны государства и общества.

### Список источников

1. Леонтьев К. Н. Грядущие судьбы России. М. : Изд-во «Э», 2017. 640 с.
2. Леонтьев К. Н. Национальная политика как орудие всемирной революции. Письма к отцу И. И. Фуделю // В кн.: Леонтьев К. Н. Грядущие судьбы России. М. : Изд-во «Э», 2017. С. 389–422.
3. Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского // В кн.: Леонтьев К. Н. Грядущие судьбы России. М. : Изд-во «Э», 2017. С. 327–388.
4. Леонтьев К. Н. Избранные письма (1854–1981) / публ., предисл. и коммент. Д. Соловьева ; вст. ст. С. Носова ; имен. указ. СПб. : Пушкинский фонд, 1993. 640 с.
5. Камалетдинова А. Я. Соотнесение понятий «цивилизация» и «культурно-исторический тип» в теории Н. Я. Данилевского // Вестник Челябинского государственного университета. 2023. № 10 (480). С. 86–94. doi: 10.47475/1994-2796-2023-480-10-86-94.
6. Россия в многообразии цивилизаций / под ред. А. П. Шмелева. М. : Весь мир, 2011. 896 с.
7. Усманов С. М. «Русская цивилизация» и наследие Константина Леонтьева // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2013. Вып. 3 (6). С. 82–89.

### References

1. Leontyev KN. Gryadushchie sud'by Rossii = Future destinies of Russia. Moscow: Publ. "E"; 2017. 640 p. (In Russ.).
2. Leontyev KN. National politics as a weapon of the world revolution. Letters to father I.I. Fudel. In: Gryadushchie sud'by Rossii = Future destinies of Russia. Moscow: Publ. «E»; 2017. Pp. 389-422. (In Russ.).
3. Leontyev KN. Vladimir Solovyov against Danilevsky. In: Gryadushchie sud'by Rossii = Future destinies of Russia. Moscow: Publ. «E»; 2017. Pp. 327-388. (In Russ.).
4. Leontyev KN. Izbrannye pis'ma (1854–1981) = Selected letters (1854–1981). St. Petersburg: Pushkin Foundation; 1993. 640 p. (In Russ.).
5. Kamaletdinova AY. Correlation of the concepts of “civilization” and “cultural-historical type” in the theory of N. Ya. Danilevsky. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2023;(10(480):86-94. doi: 10.47475/1994-2796-2023-480-10-86-94. (In Russ.).
6. Shmeleva AP. (ed.) Rossiya v mnogoobrazii civilizacij = Russia in the diversity of civilizations. Moscow: Ves' mir; 2011. 896 p. (In Russ.).

---

7. Usmanov SM. “Russian civilization” and the legacy of Konstantin Leontyev. *Vestnik Ivanovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki = Bulletin of Ivanovo State University. Series: Humanities*. 2013;(3(6):82-89. (In Russ.).

### **Информация об авторе**

**А. Я. Камалетдинова** — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии.

### **Information about the author**

**Alfiya. Ya. Kamaletdinova** — Candidate Sci. (Pedagogy), Associate Professor of the Department of Philosophy.

---

---

*Статья поступила в редакцию 05.02.2024; одобрена после рецензирования 18.02.2024; принята к публикации 18.02.2024*

*The article was submitted 05.02.2024; approved after reviewing 18.02.2024; accepted for publication 18.02.2024.*

---

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests

---

---

## РЕЦЕНЗИИ REVIEWS

---

---

*Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 117–119.*

*ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(2(484):117-119. ISSN 1994-2796 (print). ISSN 2782-4829 (online)*

Рецензия

УДК 101.1

doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-117-119

### ТРАДИЦИОННЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КУРС: ВАРИАНТ ОБНОВЛЕНИЯ

**Любовь Николаевна Шабатура**

Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия, lnshabatura@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9426-9614

**Аннотация.** Рецензия на курс лекций «Онтология и теория познания: аксиологическое введение». Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2023. 278 с. ISBN978-5-7271-1942-6.

**Для цитирования:** Шабатура Л. Н. Традиционный философский курс: вариант обновления // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 117–119. doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-117-119

Review

### TRADITIONAL PHILOSOPHY COURSE: UPDATE OPTION

**Lyubov N. Shabatura**

Tyumen Industrial University, Tyumen, Russia, lnshabatura@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9426-9614

**Abstract.** Review of the course of lectures “Ontology and theory of knowledge: an axiological introduction.” Chelyabinsk: Publishing house Chelyab. State Univ., 2023. 278 p. ISBN978-5-7271-1942-6

**For citaton:** Shabatura LN. Traditional philosophy course: update option. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2024;(2(484):117-119. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2024-484-2-117-119

В конце 2023 года в издательстве Челябинского государственного университета был опубликован курс лекций Анатолия Борисовича Невелева под названием «Онтология и теория познания: аксиологическое введение» для студентов, специализирующихся в области философии, для всех интересующихся онтологической и гносеологической проблематикой. Как следует из названия, традиционная онто-гносеологическая проблематика в курсе лекций подается под аксиологическим углом зрения, который предстает в качестве введения к обычному по содержанию курсу.

Из разъяснений автора следует, что необычность применяющегося в лекционном курсе методологического подхода заключается во введении в сферу рассмотрения, кроме обычного предметного содержания по курсу онтологии и теории познания, ещё и так называемой энергийной

компоненты, которая и призвана взять на себя сопутствующий предметному аксиологический (энергийный) аспект. Энергийность определяется как деятельная способность, которую, по его мнению, следует учитывать наряду с тем, что в формальной логике включается в логическую структуру понятия. Это два элемента логической структуры понятия, в каждый из которых входит свое множество: объем понятия (множества мыслимых в понятии предметов) и содержание понятия (множество мыслимых в понятии признаков предмета).

Используя только эти элементы (объем и содержание) структуры понятия, философы, по мысли автора, остаются сугубо в русле предметной специфики бытия, при этом теряется из виду то, «что движет» (Аристотель). В связи с этим ключевая методологическая мысль автора состоит в том, что следует привлекать к рассмотрению и то объективное обстоятельство, что между

вещью, обладающей предметной формой и предметной мыслью, мыслительной формой («мыслеформой») следует встроить действующую форму, предметную деятельность, которая в качестве актуальной и потенциальной деятельности человека всегда как энергичность присутствует в бытии. То есть между массивом вещей и массивом мыслей присутствует всегда массив действий, «деятельностей», на которые также распространяется обратная зависимость, известная в логике как закон обратного отношения между объемом и содержанием.

Только теперь, по мысли автора, речь идет о метаморфозах самой деятельной способности («энергичности»), которая тоже стоит в обратном отношении, но теперь к самой предметности бытия. А. Б. Невелев полагает, что уместно даже говорить о законе обратного отношения между предметностью и энергичностью, когда нарастание (увеличение) предметной определенности бытия влечет за собой уменьшение энергичности, его деятельной насыщенности (деятельной способности человека) и, наоборот, уменьшение предметной определенности (например, в ходе абстрагирования и идеализации) влечет за собой усиление, увеличение энергичной (духовной) мощи. Именно энергичность, по мнению автора, и является ценностно образующим началом в силу ее интенциональности, заинтересованной направленности на предмет. Слабым местом аксиологических теорий он полагает непроясненность вопроса о природе самого ценностно образующего основания, каковым, по мысли автора курса, и выступает энергичность как таковая, не утрачивающая, впрочем, своей предельно предметной определенности.

Речь, как можно понять из текста курса лекций, идет о светском понимании духа и души человека. На них автор пытается выйти «в обход», предметно-энергичным путем, разрабатывая онтологическую гипотезу предметного строения бытия человека и привлекая для этого определение культуры как универсального средства отношения человека к миру в целом. К рассмотрению при этом привлекается учение Н. Гартмана о слоях бытия, разработанное в русле его «новой онтологии».

Слои бытия понимаются Анатолием Борисовичем Невелевым в зависимости от внутренней объективной градации культуры (универсального средства) на внутри ее исторически возникшие группы средств — они условно названы «группа орудий», «группа символов», «группа знаков», «группа категорий, универсалий». Кроме того,

бытие, таким образом, градуировано по предметным слоям: орудийный слой, символический слой, знаковый слой и предельно знаковый слой (категориальный, универсальный), каждый из названных предметных слоев еще и по-своему энергичен, одушевлен и одухотворен, является живым на свой лад. Предметные слои предстают еще и как «энергемы» (А. Ф. Лосев), то есть как предметно-энергичные, как предметно оформленная живая деятельность людей, изменяющаяся от слоя к слою предметного бытия.

Так, например, ценностное переживание орудийного слоя бытия качественно другое, чем ценностное переживание символического слоя бытия; ценностное переживание знакового слоя бытия качественно иное, нежели орудийного и символического. Строя логику становления бытия и его ставшей единой предметной формы, автор руководствуется принципом «исчезающей предметности» (К. Ясперс). И предметность в конечном счете на уровне «безотносительного не» (Г. Гегель), «нетости» (М. Хайдеггер), на уровне предельной предметной категории (универсалии), сходит на нет. Предметность сведена (минимизирована), таким образом, к «ничтожному» предельно абстрактному, но все же предмету, а энергичность достигла своего едва человечески выдерживаемого максимума. А. Б. Невелев склонен считать, что таким образом он предметно-обходным путем вышел к теоретическому, и вместе с тем экзистенциальному понимаю духа, который и есть ценностно образующее основание. Предельная предметная неопределенность духа все же определена этим «не», и в светском понимании из-за этого «не» не совсем не предметна. Автор рассматриваемого курса лекций полагает, что на уровне предельной предметности возникает демаркация, максимальное отделение энергичной составляющей бытия (духа) от предметной составляющей.

Анатолий Борисович Невелев склонен называть, на манер Тейяра де Шардена («Феномен человека»), эту энергичность энергией универсальной любви и рассматривать ее в качестве ценностно образующего основания. То, с чем, по мнению автора, сцепляется «Солнце» энергичности, дух универсальной любви, как ценностно образующего основания, то и становится душевной предметно конкретизированной ценностью из совокупности рассмотренных автором предметных слоев бытия. Все эти слои теперь «взвешены в эфире духа и души, ценности предстают в качестве любимых предметов».

Заслуживает внимания стремление автора обосновать логику обнаружения ценностно образующего основания, по аналогии, логикой детально рассмотренных «формы стоимости» и «формы прибавочной стоимости» в «Капитале» К. Маркса. Опыт аксиологического обновления традиционно-

го университетского философского курса во всяком случае, по нашему мнению, заслуживает внимания и после изучения основных ходов мысли автора может быть рекомендован в той или иной степени к использованию в учебном процессе вузов, факультетов, философских отделений и групп.

### **Информация об авторе**

**Л. Н. Шабатура** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных наук и технологий.

### **Information about the author**

**Lyubov N. Shabatura** — Doctor Sci. (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Humanities and Technologies.

---

*Статья поступила в редакцию 05.02.2024; одобрена после рецензирования 18.02.2024; принята к публикации 18.02.2024.*

*The article was submitted 05.02.2024; approved after reviewing 18.02.2024; accepted for publication 18.02.2024.*

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.