

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДНР

УНЦ «СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ»

ДонНТУ

**Кафедра философии;
кафедра социологии и политологии**

Кафедра социально-гуманитарных дисциплин

ДонНУЭТ

имени Михаила Туган-Барановского

**ФОРМЫ И МЕХАНИЗМЫ
СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ
ПРЕЕМСТВЕННОСТИ**

**Международная научная
конференция**

22 апреля 2016 года

Донецк-2016

УДК 930.2
ББК 87.6

Формы и механизмы социально-исторической преемственности. Материалы международной научной конференции 22 апреля 2016 года / Отв. редактор к.филос.наук, доц. Рагозина Т.Э. – Донецк: Социально-гуманитарный институт ДонНТУ, 2016. – 236 с.

Рекомендовано к печати Учёным советом Социально-гуманитарного института ДонНТУ 14 апреля 2016 г. Протокол № 8.

Материалы сборника освещают широкий круг вопросов социально-философского, историко-культурного, социально-политического, гуманитарного характера, связанных с осмыслением закономерностей общественно-исторического развития, форм и механизмов, в которых осуществляется социально-историческая преемственность.

Сборник рассчитан на научных сотрудников, преподавателей высшей школы, аспирантов, магистрантов, студентов и читателей, которых волнуют философские проблемы.

Оргкомитет конференции:

Рагозин Н.П. – к.филос.н., зав. кафедрой социологии и политологии, почётный профессор, директор УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ДонНТУ; Дрожжина С.В., д.филос.н., профессор, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, и.о. ректора ДонНУЭТ имени Михаила Туган-Барановского; Гаврилов Н.И., д.филос.н., профессор, зав. кафедрой социологии управления ДонГУУ; Рагозина Т.Э. – к.филос.н., доцент, зав. кафедрой философии ДонНТУ; Одинцова Е.А. – к.юр.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин ДонНУЭТ имени Михаила Туган-Барановского; Даниленко Г.Э., ст. преп. кафедры философии ДонНТУ.

Оформление обложки: рисунок Леонардо да Винчи (карандаш).

© УНЦ «Социально-гуманитарный институт» ДонНТУ

СОДЕРЖАНИЕ

I.

Философские и методологические аспекты проблемы социально-исторической преемственности

Гончаров С.З.	Цивилизация и культура в циклах истории ...	7
Рагозин Н.П.	Образы традиции в теоретическом сознании..	21
Дмитриченко Л.И., Дмитриченко Л.А.	Методология познания экономических систем: формационный и цивилизационный подходы	28
Рагозина Т.Э.	К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания	33
Гаврилов Н.И.	Цивилизационность цивилизации как мера определённости исторического процесса	41
Андриенко Е.В.	Аксиологическая преемственность и доктрина азиатских ценностей	44
Даниленко Г.Э.	Контрфактические исторические исследования: критика оснований	47
Сысоев Г.Д.	Карл Ясперс: «осевая» модель мировой истории	51
Слобожанин А.В.	Гностицизм о цикличности космологии и истории	54
Янковский М.Г. Рочняк Е.В.	Телеология истории Августина Блаженного .. Диалектика Гегеля как основа цикличного восприятия исторического времени	56 59
Гущина В.Н., Гущин А.Н. Зырин Д.Г.	«Учение историзма» С. Л. Франка	62
	Произвол как фактор исторического процесса	67
Сухина И.Г.	Ценностное измерение системы культуры и культурно-исторической преемственности: опыт семантической экспликации	71
Давыденко Э.Н.	От инвариантности к поливариантности исторического развития: гносеологический аспект	76
Попов В.Б.	Нелинейная социодинамика, историческая лимитарность и эмпирика границ	80
Молодцов Б.И.	Мартин Хайдеггер об ужасающемся человеке и поступи истории	83
Петрунин А.М.	Преемственность значения понятия мудрости в истории философии	87
Армен А.С.	Семья как механизм социально-исторической преемственности	92

II.

Социологические, политические и правовые аспекты проблемы социально-исторической преемственности

Никоноров Г.А.	Метафизические основы влияния на духовную культуру российского общества со стороны Западной цивилизации	95
Сулимов С.И., Трегубова Д.Д.	Исламизм: пуританство или отступничество?	112
Черниговских И.В., Черных В.Д. Басенко Н.А.	ИГИЛ: ислам или люциферианство?	117
	Социально-историческая преемственность как условие устойчивого развития современного общества	120
Кирюшина В. И., Кожевникова Е. В. Дергунов Ю.В.	Сохранение традиций как залог поддержания существования «русского мира»	124
	Преемственность центрo-периферийной иерархии в мировой капиталистической системе	128
Мармазова Т. Р.	Историческая преемственность как решающий фактор в выборе вектора внешней политики Словакии	132
Соловьёва Р.П.	Неоконсерватизм как идеологическое течение	135
Мармазова О.И.	«Большой спор» в развитии политической теории	139
Ширкова И.В.	Историческое развитие прав человека в контексте проблемы социально-философского исследования	143
Одинцова Е.А.	Патриотизм как фактор стабильного развития и стратегический ресурс государства	147
Зуев К.А.	Противоречия осмысления настоящего и будущего современной цивилизации	151
Марюхнич М.Т.	Традиционное мировоззрение в условиях транзитивного общества	157

III.

Историко-культурные и духовно-нравственные аспекты проблемы социально-исторической преемственности

Никоноров Г.А., Родионов И.С.	Кириллица как фактор культурной преемственности и лингвистической безопасности российского общества	161
Ромадыкина В.С.	Взаимодействие языка и идентичности в условиях современного полиэтнического общества	176
Ларионов Д.Г. Носко К.Г.	Традиция и модернизм в католической церкви Античное наследие в культуре Франции периода Нового времени	181 190
Семёнова А.В. Северилова П. В.	Роль традиций в современной Японии	194
	К вопросу о преемственности библейского учения о человеке и древнерусских антропологических воззрений	197
Овсянникова Д.Д.	Славянское неоязычество в контексте проблемы культурно-исторической преемственности	201
Стасенко С. А.	Религия и вера в реконструкциях исторической памяти	205
Чеснова Е.Н.	Историческая преемственность поколений в зеркале военного кинематографа	210
Скворцова Л.А.	Великая Отечественная война как предмет исторической науки и феномен исторической памяти	215
Брычков А.С.	Боевые традиции русской армии: генезис, содержание и значение для воспитания молодёжи в XXI столетии	219
Гленская О.А., Одинцова Е.А. Петрова Е.И.	Сущность и причины развития молодёжного экстремизма	223
	Поликультурное воспитание: понятие, цели, принципы	226
Сведения об авторах	230
Анонсы и объявления	235

І. Философские и методологические аспекты проблемы социально-исторической преемственности



ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА В ЦИКЛАХ ИСТОРИИ

Гончаров С. З. (г. Екатеринбург, Россия)

Следует уточнить понятие цивилизации в связи с его крайней *неопределённостью*. Это понятие, отмечает А. А. Грицанов, «в высшей степени эклектичное и многозначное» [3, с. 799]. Термин «цивилизация» ввёл в лексикон XVIII века политический деятель В. Р. Мирабо (1757 г., Франция). Этот термин произведен от лат. *civitas* – город, гражданское общество, государство. Отметим, что этимология данного слова весьма точно указывает на *реальное содержание понятия цивилизации*.

На протяжении последних 300 лет содержание этого понятия наполнялось разным содержанием. В научный оборот понятие цивилизации вошло в эпоху Просвещения. Французские просветители называли цивилизацией общество, основанное на разуме и справедливости, связывая такое общество с определенными *социальными* установлениями, правами и свободами, с мягкостью нравов – с благовоспитанностью, общительностью, вежливостью, любезностью. То есть цивилизованность означала подчинение *природной* активности людей, их чувственно-природных вожделений, *социальной нормативности*. Такое оформление жизни полагалось *престижным, образцовым*. Нести цивилизацию иным народам европейские просветители считали своей миссией. В просторечии быть

цивилизированным означало причастие к *городской культуре, городскому образу жизни*; например; носить «цивильный» костюм в отличие от деревенской одежды.

В различных словарях цивилизацию определяют как историческую ступень, следующую *после дикости и варварства* (Л. Г. Морган, Ф. Энгельс); как синоним культуры, духовных и материальных достижений; как относительно самостоятельное целостное, качественно определённое историческое образование, локализованное в пространстве и времени (цивилизации восточная и западная; античная, китайская, европейская и др.); как высший уровень культуры, на котором происходит её увядание, упадок (О. Шпенглер); как единица исторического процесса (А. Тойнби).

Современная цивилизация – буржуазное денежное общество. Различия между культурой и цивилизацией сформулировал в экзистенциальном аспекте Н. А. Бердяев: «Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобию иной, духовной действительности <...> Цивилизация есть переход от культуры, от созерцания, от творчества ценностей к самой "жизни", искание "жизни", отдавание себя её стремительному потоку, организация "жизни", упоение силой жизни. <...> Начинается культ жизни вне её смысла. <...> Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни. Цели жизни меркнут и закрываются. Сознание людей цивилизации направлено исключительно на средства жизни, на технику жизни. Цели жизни представляются иллюзорными, средства признаются реальными. Техника, организация, производственный процесс – реальны. Духовная культура не реальна. Культура есть лишь средство для техники жизни. <...> Эта цивилизация началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестаёт быть органической, теряет связь с ритмом природы. <...> Индустриально-капиталистическая цивилизация далеко ушла от всего онтологического, она механична, она создаёт лишь царство фикций. Механичность, техничность и машинность этой цивилизации противоположна органичности, космичности и духовности всякого бытия. <...> Цивилизация бессильна осуществить свою мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе. Вавилонская башня не будет достроена» [1, с. 81].

Современные авторы соотносят цивилизацию и социум (В. И. Плотников), другие, как правило, цивилизацию и культуру.

Во всех этих соотношениях доминирует аспект *взаимодействия общества и природы, технологичность, практицизм, полезность, комфортность*. Приведём типичные суждения. И. Я. Лойфман: «Что касается генотипа цивилизации, то таковым является *отношение общества и природной среды*. <...> Цивилизация сопряжена с определённым типом хозяйства, имеет технико-технологическую основу. По этой основе в истории человечества выделяются три цивилизационных периода: биогенный – присваивающее хозяйство первобытного общества, техногенный (включая земледелие, скотоводство, индустриальный этап) – производящее хозяйство классового общества, ноогенный – сберегающее хозяйство информационного или постиндустриального общества» [8, с. 4-5].

В. П. Большаков: «Возможно, правы те, кто из критериев цивилизации (и цивилизованности) особо выделяет её практицизм, которым не отличается действительная культура» [2, с. 22]. В. А. Гузенко: «Но почти во всех случаях при употреблении понятия цивилизации имеется в виду, во-первых, определённая система организации управления, при которой достигается значительная степень устойчивости общества, во-вторых, определённый уровень развития материального производства, техники, технологий. <...> В этом случае степень цивилизованности человека определяется его способностью выступать частью социальной машины, работа которой направлена на преобразование природы в предметы потребления» [4, с. 65]. С. Ф. Денисов и Л. В. Денисова: «Цивилизация, в отличие от культуры, характеризуется не только технизацией всех сфер жизни, но, прежде всего, крушением правды и деконструкцией философских и религиозных форм её обоснования. <...> Таким образом, цивилизацию можно определить как бытие человека в условиях неправды, в то время как культура представляет собой бытие человека в ситуациях правды» [5, с. 68-69]. Н. Н. Книжников: «Чем больше технологично осуществляется культура, т. е. чем выше технология передачи текущего социального опыта последующим поколениям, тем культура цивилизованнее»; феномен цивилизованности – «прогрессирующий уход человека от естественно-природной, биологизированной формы жизни в искусственную, технологизированную, урбанизированную, правовую форму жизни» [7, с. 85, 87].

В приведённых выше определениях нет анализа *общественных отношений*, которые служат *основанием конкретного понимания специфики* цивилизации. Научное понятие вводится для определённой цели и содержит то, чего не содержит ни одно иное понятие. Адекватно выразить предмет в понятии становится возможным тогда, когда *сам предмет обрёл качественную определённую*. А такую определённую он получает на высокой стадии своего развития. Не случайно, понятие цивилизации закрепилось в европейском просвещении, в XVIII веке, когда *власть социальной нормативности* обрела благодаря *государству* такую силу, что возникла необходимость отличать образ жизни, подчинённый социальной нормативности, от образа жизни, в котором такая нормативность ещё только пробивает себе дорогу.

Откуда же взялась власть социальной нормативности? Ф. Энгельс, исходя из исследований Л. Г. Моргана и методологии истории, развитой им вместе с К. Марксом, конкретно проследил становление цивилизации как *нового образа жизни*, который пришел на смену жизнеустройству *родового строя*.

Ф. Энгельс раскрывает *социально-экономические опорные пункты* становления цивилизации. Это, в первую очередь, – *разделение труда, отделение города от деревни*, возникновение на основе разделения труда регулярного *обмена* между общинами, из которого появились металлические *деньги*, *посредники-купцы*, *ростовщики*, устойчивое *товарное производство* (не для потребления, а для обмена), *превращение индивидов в товары* (рабовладение), появление *частной собственности* на землю, *ипотеки*, *моногамии*, *классы эксплуататоров и эксплуатируемых*, *государства*, а значит и *системы права*, регламентирующие волю индивидов. С появлением классов и государства *естественное* разделение труда между полями, естественные кровнородственные связи вытесняются *искусственными*, идущими от новых *социальных институтов*.

Дифференциация (разделение) в сфере труда влечет дифференциацию в общении и общественных отношениях, в социальных институтах, в образе жизни, ритуалах, этикете; в целом, *дифференцируется, усложняется социальная нормативность*, она охватывает все новые, ранее не затронутые области внешнего опыта и субъективности индивидов и в итоге обретает *всеохватную, единую, общепризнанную и обязательную форму регламентации поведения, потребления, мышления*. Именно эта нормативность утвер-

ждает в психике индивидов верховенство рационального, т.е. *технологического*. Это верховенство означало *власть социального над природным* в человеке. *Единая и всеобщая социальная нормативность* (в труде, общении, общественных отношениях, в управлении, в языке и т.д.) возникла с необходимостью именно потому, что дифференциация всей совместной жизни *вышла из-под контроля и перестала быть обозреваемой, прозрачной для обозрения и понимания*: товарообмен, сделки купцов, договорные отношения между ростовщиками и заёмщиками стали настолько запутанными, что согласованно вести свою жизнь можно было теперь путём удержания в голове социальной нормативности, ориентируясь на нормы как на вехи-указатели. Примерно так же, как автомобилисты ориентируются в движении на современных автотрассах на дорожные знаки. Сам термин *civitas* – город, гражданское общество, государство – *сохранил в себе те значения, которые сопровождали становление цивилизации*.

Ф. Энгельс отмечает отличительные особенности в становлении цивилизации. Степень товарного производства, с которой начинается цивилизация, экономически характеризуется:

- введением металлических денег, а вместе с тем денежного капитала, процента и ростовщичества;
- появлением купцов как посреднического класса между производителями;
- возникновением частной собственности на землю и ипотеки;
- появлением рабского труда как господствующей формы производства [14, с. 197].

Цивилизации, продолжает Энгельс, соответствует новая форма семьи – *моногамия* как хозяйственная единица общества. «Связующей силой цивилизованного общества служит государство». Для цивилизации характерно «закрепление противоположности между городом и деревней как основы всего общественного разделения труда», «введение завещаний, с помощью которых собственник может распоряжаться своей собственностью и после своей смерти. <... > Низкая алчность была движущей силой цивилизации с её первого до сегодняшнего дня; богатство, ещё раз богатство и трижды богатство, богатство не общества, а вот этого отдельного жалкого индивида было её единственной, определяющей целью. Если при этом в недрах этого общества всё более развивалась

наука и повторялись периоды высшего расцвета искусства, то только потому, что без этого невозможны были бы все достижения нашего времени в области накопления богатства. Так как основой цивилизации служит эксплуатация одного класса другим, то всё её развитие совершается в постоянном противоречии. < ... > Всякое благо для одних необходимо является злом для других. <... > Наиболее ярким примером этого является введение машин, последствия которого теперь общеизвестны». И если у варваров, – отмечает Ф. Энгельс, – «едва можно было отличить права от обязанностей, то цивилизация даже круглому дураку разъясняет различие и противоположность между ними, предоставляя одному классу почти все права и взваливая на другой почти все обязанности» [14, с. 198-199].

Термин «цивилизация» ныне стал на «слуху» потому, что он позволяет вуалировать социально-классовые противоречия рассуждениями о «целостности» цивилизации, о её социокультурных достижениях, о соотношении её с культурой и т.п. Понятие же *общественной формации* как-то исчезло из лексикона. Ибо оно ничего не вуалирует.

Формация – понятие научное, с ясными параметрами. Оно позволяет объективно понимать современное общество и прогнозировать тенденции его развития. В современных социологических и политологических исследованиях, в реальной политике весь набор составных элементов формации активно используется, но без упоминаний о формациях. Вероятно, потому, чтобы не тревожить совесть.

Утверждения о том, что понятие формации слишком общее и являет собой понятийную сеть со *слишком крупными смысловыми ячейками*, которыми не уловить *своеобразие* той или иной страны, следуют, как правило, от *рассудочного* мышления, неспособного схватывать *целое в единстве его конкретных частей*. Формация дает образ *целого*. Если этот образ преломить через конкретные *особенности* географии, истории того или иного народа, то мы получим более конкретную картину – *образ жизни народа*. Если, далее, образ жизни наполнить ещё более конкретными характеристиками *повседневности*, то получим *достаточную конкретность в понимании своеобразия* той или иной страны, народа. Формация – уровень *абстрактно-всеобщего*, образ жизни – уровень *особенного*, а повседневность – уровень *конкретно-единичного*. Зачем же

отрывать друг от друга эти уровни? Ведь понятие, как открыл Гегель в «Науке логики», включает в себя *всеобщее, особенное и единичное*. Без формации образ жизни, как и повседневность, сразу рассыплется на множество *калейдоскопических* наборов вне смысла и взаимной связи.

Современная западная цивилизация – это буржуазная цивилизация *денег*. Мировой финансовый капитал подчинил себе продуктивную («физическую», по Ларушу) экономику и диктует странам сценарии будущего. Деньги превратились в *единый* показатель социальной эффективности и оценки чего-либо. Крах буржуазной денежной цивилизации настолько очевиден, что наши российские западники без особого напряжения ума могли бы это понять, если бы они отвлеклись от гипноза денег, от личных имущественных пристрастий. Эта цивилизация функционирует благодаря тому, что она питается неэквивалентным обменом, биржевыми плутнями, «финансовыми пирамидами», силовым захватом достояний тех или иных народов-изгоев. «Поэтому, - замечает Ф. Энгельс, - чем дальше идёт вперед цивилизация, тем больше она вынуждена набрасывать покров любви на неизбежно порождаемые ею отрицательные явления, прикрашивать их или лживо отрицать, – одним словом, вводить в практику общепринятое лицемерие, которое не было известно ни более ранним формам общества, ни даже первым ступеням цивилизации и которое, наконец, достигает высшей своей точки в утверждении: эксплуатация угнетённого класса производится эксплуатирующим классом единственно и исключительно в интересах самого эксплуатируемого класса, и если последний этого не понимает и даже начинает восставать против этого, то это самая чёрная неблагодарность по отношению к благодетелям – эксплуататорам» [14, с. 199].

Хорошо писал Ф. Энгельс! Как будто у него перед глазами витала современная Россия, где менее чем 100 семей современных олигархов владеют сегодня 92 % доходов от природных богатств, страны, а 8% – приходится на более чем 140-миллионный народ России.

Цель цивилизации, исторически выросшей из городского уклада жизни, – *производство средств жизни, обустройство внешней жизни «внешнего» человека на основе техники, товарно-денежной связи, правового регулирования и науки, разрабатываю-*

щей технологии. Техника, деньги, право, наука – таковы устои и идолы цивилизации. Её ограниченность состоит в резком понижении ранга ценностей. Её девиз в XXI веке: максимум прибыли, минимум совести. Технически она может почти всё, духовно – уже почти ничего. Она превратила технику жизни в самоцель, низведя самоцельность человека до средства. Она вселяет безвдохновенный, технорационалистический, экономикоцентричный «дух» всеобщего упрощения, опошления и усреднения по единым стандартам внешней жизни и превращает людей в однородные кубики для внешнего манипулирования. Она подменила аристократию (власть лучших) демократией, качество – количеством. Ныне культурное творчество возможно вопреки установкам техногенной экономикоцентричной цивилизации. Люди задыхаются в «застенках» овещнённых параметров жизни. Установки на потребительство и прибыль поразили человека в его творческой, духовной основе. Он увяз в паутине вещной полезности и не видит «неба». «Цивилизация, - отмечает Н. П. Рагозин, - представляет развитие объективно-вещественной стороны человеческого общества в противоположность субъективно-личностной стороне» [12, с. 28]. Кризис налицо. Нужны принципиально новые пути, мотивы развития, новые идеалы и идеология. Нужна смена вещной связи между людьми человеческой общностью на духовно-нравственной основе.

Итак, цивилизация есть такая длительная во времени историческая ступень общественного развития, которая возникает из жизнеустройства родового строя на основе растущего товарного производства, регулярного товарообмена, товарно-денежных отношений, частной собственности, классового расслоения, государства и права. Именно такая основа со всеобщим опосредствованием социального обмена породила всеобщую и общезначимую социальную нормативность, которая составляет отличительную особенность цивилизации. Разумеется, родовой строй тоже был организован нормами, но узко локальными. До единой нормативности со стороны социальных институтов права и государства ему ещё было далеко. Специфика цивилизации проступит более явно, если ступени развития продолжить по формуле Ф. Энгельса: дикость – варварство – цивилизация – культура.

Что же предвидел К. Маркс? К. Маркс дал непревзойденную критику овещнённой буржуазной социальности. Рукописи к «Капиталу» обнаруживают подлинный смысл его учения. Под

коммунизмом он понимал по существу *культуру как новую историческую ступень*. Его идея состояла в снятии отчуждения и возвращении людей из плена овещнённой социальности к себе самим как к свободным субъектам, контролирующим свой общественный жизненный процесс и властвующим над ним. Но эти контроль и власть выступают не целью, а средством для *свободного развёртывания всей полноты и богатства* человеческой субъективности. Опираясь на технологическую ступень свободы, люди достигают социальной и духовной ступеней свободы, и начинается история развития именно людей, а не производительных сил, форм собственности и т. п. «Смыслообразующая антропология» (К. Н. Любутин) всегда направляет Марксов анализ, включая учение о формациях.

Рассматривая положение человека в истории, К. Маркс выделяет три «формы общества» или «ступени»: первая ступень – «отношения личной зависимости» (добуржуазные формы общества); вторая – «личная независимость, основанная на вещной зависимости» (буржуазная социальность), при которой образуется «система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»; третья ступень – «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние». «Вторая ступень создаёт условия для третьей» [10, с. 100-101]. В работах К. Маркса коммунизм и культура как ступень истории – это разные проекции *одного и того же*. Дело в том, что Маркс понимал историю двояко: в первом случае она берётся со стороны *объективированного* человеческого содержания (учение о формациях, об экономике и политике, базисе и надстройке и т. д.), во втором – в аспекте её *субъективно-человеческого* («экзистенциального») содержания.

Постбуржуазная ступень истории, взятая в *субъективно-человеческом содержании*, – вот то, что мысленно прозревал Маркс и чем он вдохновлялся в научном поиске, предвидя смену техногенного жизнеустройства антропогенным, вещной социальной связи – человеческой общностью. Положения К. Маркса о снятии всех форм отчуждения; о человеке как «самоустремлённом», «самодеятельном» существе, о самоизменении и «самообновлении» людей путём обновления предметного мира богатства, форм дея-

тельности и общения; о труде как «свободном самоосуществлении» и самостоятельности людей; о всеобщем труде, предполагающем в работнике всеобщие по культурной значимости продуктивно-творческие силы; о «свободном развитии каждого как условии свободного развития всех» и др. раскрывают подлинное содержание учения Маркса о культуре как новой ступени истории. «Но как таковой коммунизм, – отмечал он, – не есть цель человеческого развития» [11, с. 127]. Ибо он необходим для снятия отчуждения, а его положительное содержание составляют *антропогенное общество культурной самостоятельности, культура*.

Отчуждение было необходимо: люди стихийно объективируют свои силы, закрепляют их предметно, ставят перед собой, технически рационализируют, овещняют себя и лишь затем усваивают их и живут ими без превращённых форм. Для снятия овещнения и отчуждения необходимы экономические и социально-политические меры. Но эти меры должны не отрываться от *смыслообразующей антропологии*, от субъективно-человеческого содержания социальных процессов, а вытекать из них. *Креативная культурная антропология первична*. Социализм или какой-либо иной тип социальной связи возможны как *прикладная культурная антропология*. Культурологический подход есть разновидность антропологического. Ибо культура – «раскрытая книга» человеческой субъективности в её положительном выражении.

В отечественной философии наследие Маркса было сведено к его экономическим и социально-политическим разделам. *Культурно-антропологическая* сущность его философии так и осталась в тени. Философия Маркса содержит не только *критическую, отрицающую* позицию – по отношению к буржуазной действительности, но и *положительную*, продуктивно-творческую – по отношению к грядущему. Причём первая сторона *производна* от второй, ибо *отрицание производно от утверждения чего-либо*. Так же различаются и толкования диалектики Марксом. В первом случае он акцентирует *разрушительность противоречий* буржуазной социальности, во втором – *созидательный характер противоречий* в условиях, когда люди «начинают производить как люди», а не как только технологические агенты производства и персонифицированные носители буржуазных овещнённых отношений.

Для развития продуктивно-творческих сил человека, для достижения социальной и духовной ступеней свободы адекватными

являются *культура, антропогенное*, а не техногенное жизнеустройство, *субъектный*, а не объектный уклад жизни. Хозяйство, государство, наука, техника – это своего рода руки, которыми, по мысли И. А. Ильина, человек берёт мир. Культура не отсекает эти «руки», а «духовно направляет их». Она есть явление «внутреннее», органическое» и захватывает «самую глубину человеческой души» [6, с. 300]. Методология культуры не отрицает достижений цивилизации, будь то оптимальность в конструировании техники, в рационализации внешней жизни. В бедах технической цивилизации повинны не техника, деньги, право и наука, а *неверная субординация ценностей*, вытекающая из потери солидарности, духовного единения людей.

Дух есть *целостная субъективность, устремлённая к совершенным, объективно лучшим содержаниям*. В пространстве культуры внутреннее, духовное направляет внешнее, материальное: духовный смысл направляет технику жизни, а нравственность – право; жизненность государства основывается на правосознании и добровольной лояльности граждан; хозяйственные вопросы разрешаются путём воспитания людей «к братству и справедливости» [6, с. 301]; качество внешних преобразований определяется внутренним, духовным преображением людей; согласие в душах вносит согласие во внешние дела; социальные институты – это не самодовлеющие инстанции, а органы общей воли для развёртывания инициативы и самодеятельности граждан; промышленные и социальные технологии суть лишь средства решения национальных общенародных задач, успешность решения которых зависит не от форм собственности (фетишизм собственности), а от целей управления, вытекающих из духа и культуры народа, его традиций и святынь.

Главным общественным богатством здесь является не столько мир вещей, сколько дарования и способности людей, целостный человек, несущий в себе потенции культуры, личность как субъект самоопределения и творчества; поэтому эффективность производства определяется не вещными, а человеческими показателями (здоровье, образование, творческий потенциал народа и др.); *культурное воспроизводство людей* детерминирует собой уровень *внешнего обустройства* жизни – как вести хозяйство, какие технологии предпочтительны и какие притязания государства *целесообразны*; базисным является не производство средств производ-

ства (группа А), а культурное воспроизводство людей; самоцелью выступает их духовное возвышение, целостное развитие их творческих сил в актах самодеятельности и совместного самообновления предметного мира, деятельности, общения и мышления. Понятие культуры, подчёркивает Т. Э. Рагозина, – «стало средоточием и одновременно *принципом понимания*» «*содержания и формы* общественно-исторического процесса, очертив концептуальные границы того особого среза действительного мира, который в итоге составил *специфичный предмет* новой философии, в безусловной необходимости исследования которого философия культуры только и может черпать оправдание своего существования как науки» [13, с. 23].

В целом содержание тенденций культуры заключается в *преобразовании социальной связи из вещной формы в человеческую общность*. «Современный кризис цивилизации довольно чётко высветил смысл истории человечества. Смысл этот – в очеловечивании человека, гуманизации человеческих отношений, в бесконечном развёртывании человеческой сущности, возникающей из отношения людей к природе и друг к другу» [9, с. 204].

О смысле истории прекрасно написал Л. Г. Морган. Здесь уместно привести его суждения, которыми Ф. Энгельс заканчивает свою замечательную книгу. «С наступлением цивилизации рост богатства стал столь огромным, его формы такими разнообразными, его применение таким обширным, а управление им в интересах собственников таким умелым, что это богатство *сделалось неодолимой силой*, противостоящей народу. *Человеческий ум стоит в замешательстве и смятении перед своим собственным творением*. Но всё же настанет время, когда человеческий разум окрепнет для господства над богатством, когда он установит как отношение государства к собственности, которую оно охраняет, так и границы прав собственников. Интересы общества безусловно выше интересов отдельных лиц, и между ними следует создать справедливые и гармоничные отношения. Одна лишь погоня за богатством не есть конечное назначение человечества, если только прогресс останется законом для будущего, каким он был для прошлого. Время, прошедшее с наступления цивилизации, – это ничтожная доля времени, прожитого человечеством, ничтожная доля времени, которое ему предстоит прожить. Завершение исторического поприща, единственной целью которого является богатство, угрожает нам

гибелью общества, ибо такое поприще содержит элементы своего собственного уничтожения. Демократия в управлении, братство внутри общества, равенство прав, всеобщее образование освятят следующую высшую ступень общества, к которой непрерывно стремятся опыт, разум и наука. *Оно будет возрождением – но в высшей форме – свободы, равенства и братства древних родов* [12, с. 177-178].

Эту грядущую (согласно общей схеме «дикость – варварство – цивилизация – культура») ступень общества, в которой производство средств жизни будет подчинено *производству самого общества, форм общения*, а социальное производство, в свою очередь, будет мотивировано *культурным производством целостных индивидуальностей*, для которых духовное возрастание, креативная самодеятельность, нравственность, богатство человеческой субъективности станут самоцелью, мы и называем *культурой*. Общие контуры культуры как грядущей ступени общества служат мериллом оценки наличного состояния общественного развития, ценностного фонда общества, мотивов и устремлений современников и стиля их мышления.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П. В. Алексеев. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 73-84.
2. Большаков В. П. Цивилизация и культура в их взаимосвязях и различиях // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
3. Грицанов А. А. Цивилизация // Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Минск: Изд. В.М. Скаун, 1998. – С. 799.
4. Гузенко В. А. Культура и цивилизация // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
5. Денисов С. Ф. Правда и неправда как смысловые доминанты культуры и цивилизации // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
6. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. – Москва: Русская книга, 1993.

7. Книжников Н. Н. Цивилизационные тенденции в культурном развитии // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
8. Лойфман И. Я. О базовых определениях культуры и цивилизации // Культура и цивилизация: Материалы Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 17 – 18 апр. 2001 г.: В 2 ч. Ч. 1. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
9. Любутин К. Н. , Саранчин Ю.К. История западноевропейской философии Москва: Академический проект. – Екатеринбург: Деловая книга, 2005. – 800 с.
10. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд., Т. 46, ч. 1. – 553 с.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд., т. 42. М., 1974. – С. 41-174.
12. Рагозин Н. П. Цивилизация versus культура: по следам Марксовых размышлений // Культура и цивилизация. 2015. №№ 1-2 (2). – С. 25-37.
13. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и цивилизация. 2015. №№ 1-2 (2). – С. 7-24.
14. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. – Москва, Политиздат, 1976. – 240 с.

ОБРАЗЫ ТРАДИЦИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

Рагозин Н.П. (г. Донецк, ДНР)

Новое время рождалось под знаком мятежа против традиции и укоренённых в ней представлений. Рационалистическая установка проекта современности требовала, как писал Рене Декарт, «не придавать особой веры тому, что нам было внушено только посредством примера и обычая». Френсис Бэкон, считавший рационально сконструированный эксперимент главным источником знаний, также утверждал: «Тщетно ожидать большого прибавления в знаниях от прививки нового к старому, должно быть совершенно обновление до последних основ, если мы не хотим вечно вращаться в круге с самым ничтожным движением вперёд» [1, с. 17]. Джон Локк исходил из того, что разум человека – это *tabula rasa* (чистая доска), на которой опыт и учение пишут наново.

«Начинание с самого начала», отвержение застойных традиций феодального общества и создание нового общества предполагало, что интеллектуальный скарб старого мира будет подвергнут строгой ревизии человеческого рассудка и всё, что не выдержит испытания, будет безжалостно выброшено на свалку. В Новое время исторический прогресс и просветителями мыслится как основанный на прогрессе человеческого разума. В эпоху Просвещения формируется рационалистический прогрессизм.

Просветителям исторические традиции представляются результатом укоренившихся предрассудков. А сами предрассудки понимаются как формообразования сознания, предшествующие представлениям и понятиям, созданным рассудком, как «тёмные» представления, не освещённые светом разума. В силу этого *предрассудок* (*pre-judice*) становится практически синонимом заблуждения как стихийно, произвольно сложившегося представления, не побывавшего перед судом Разума. Однако, мысленное уравнение «*предрассудок = исторически сложившееся представление = заблуждение*», сложившееся в рамках рационалистических установок проекта модерна, встретило возражение сторонников исторических традиций, которые исходили из презумпции разумности традиций, сформулированной историком и правоведом, одним из основателей

немецкой исторической школы права Ю. Мёзером так: «У меня нет оснований считать, что наши предки были глупцами» [2, с. 228].

Основанием презумпции разумности традиций, выдвинутой Ю. Мёзером, была концепция «локального разума», согласно которой он для оправдания всякого старого обычая или привычки подыскивал разумную причину их существования¹. Молодой Маркс верно подметил, что такой подход к истории грешит релятивизмом [См.: 4, с. 87]. Теоретическая позиция защитников традиции оказались перевёрнутым отображением одного из моментов просветительского взгляда на историю. Если скептицизм Просвещения, с позиций абстрактно-всеобщего Разума, отрицает разумность существующих традиций, то историческая школа, с позиций столь же абстрактной Традиции, признаёт существование только исторически ограниченного «локального разума».

Начиная с эпохи великих буржуазных революций, оппозиция «прогрессизм – консерватизм» постоянно присутствует в общественном сознании в различных модификациях. Можно выделить три типа защитников исторических традиций: 1) консерватор-охранитель *существующего* положения вещей; 2) реакционер-реставратор, стремящийся к возрождению некоего *существовавшего* образца (ценности или института), который, по его мнению, способен разрешить существенные проблемы современного общества; 3) традиционалист, отстаивающий не существующие или существовавшие институты и ценности, а *сам принцип органического роста общества и непрерывности исторических традиций*.

При всей значимости различий позиций защитников исторических традиций у них есть общие черты: во-первых, они судят о прошлом из настоящего; во-вторых, они относятся к традиции *избирательно*. Традиция уже не является вечным потоком, в который человек погружён целиком. Сторонник традиции пытается её осмыслить и использовать в соответствии со своим пониманием предназначения человека и общества. Такая отстранённость от традиции является следствием того, что историческое наследие, получаемое обществом Нового времени (или так называемой эпохи Мо-

¹ Обстоятельное изложение взглядов Ю. Мёзера дано в главе 8 книги Фридриха Мейнеке [3].

дерна) от прошлого, во-первых, неоднородно (вплоть до наличия в нём противоположных и даже взаимоисключающих институтов и ценностей), а, во-вторых, это наследие в разной степени и в разных направлениях влияет на состояние современного общества.

Природа традиций становится одной из сквозных тем в социологии с самого начала её возникновения². При этом для социологического понимания традиции характерен анализ её производных, наличных форм. Возьмём для примера определение традиции, предложенное известным российским социологом А. Б. Гофманом: «В общем виде под традициями мы понимаем «социальное и культурное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определённых обществах и социальных группах в течение длительного времени». Составными частями традиции являются *объекты* социокультурного наследия (то, что передаётся), *процессы* наследования и его *способы*. Составными частями традиции выступают самые разнообразные явления: определённые культурные образцы, социальные институты, нормы, ценности, знания, обычаи, ритуалы, стили и т.д. Традиции существуют во всех социокультурных системах, образуя необходимый элемент их существования, развития, своеобразия и самотождественности. Особенно широка сфера их действия в архаических, докапиталистических, так называемых «традиционных» обществах» [5, с. 18].

В этом, в общем-то верном описании традиции, она определяется через свою наличную форму – «культурное наследие», которая существует в рамках некоего социального механизма передачи объектов, процессов и способов наследования. Кроме того, указывается на наличие этого социального механизма во всех социокультурных системах и на его роль как необходимого элемента их существования, развития, своеобразия и самотождественности. Но при этом вопрос о *природе необходимости* этого механизма выносится за скобки. Также остаётся неясным, откуда возникает наследие и почему оно подлежит передаче. Между тем, определённая подсказка ответов на эти вопросы содержится в исходном значении категории «традиция».

² Обзор постановки проблемы традиции в социальной мысли от Монтескье и Бёрка до Вебера и Хальбвакса дан А. Б. Гофманом в книге [5, с. 63-112].

Категория «традиция» (tradition), вошедшая в европейские языки из латыни, первым своим значением имеет вполне материальное действие — «передача», «вручение», вторым — «выдача», «сдача», и лишь в последующих значениях оно связано с социокультурными явлениями — «преподавание», «обучение», «предание», «повествование», «установившееся издавна мнение или привычка». Такой же порядок значений принадлежит и глаголу «trado», от которого происходит существительное «традиция». Trado означает: 1) «передавать», «вручать» что-либо из рук в руки, «отдавать» (например, дочь замуж), «вверять кого-либо чьему-то попечению»; 2) отдавать в чье-то распоряжение; 3) передавать по наследству, оставлять, завещать имущество в пользование и владение; 4) доверять, поручать, возлагать, вверять; 5) поверять, рассказывать; 6) выдавать; 7) сообщать, учить, обучать, преподавать; 8) выдавать, предавать [6, с. 1022].

Если обратиться к исходному значению слова «традиция», то мы увидим, что оно служит для выражения вполне материальных отношений обмена, распределения, сохранения созданного вещного богатства, к которым причисляются даже семейно-брачные отношения. Анатомию традиции следует искать в сфере производства, обмена, распределения, сохранения материальных благ. Именно потому, что социология игнорирует эту основу традиций (это справедливо также и по отношению к культурной антропологии и этнологии), она предлагает феноменологию традиций, но не её теорию. Основы теоретического понимания традиции следует искать в ныне подзабытом материалистическом понимании истории К. Маркса.

Маркс рассматривает общество как органическую систему производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений. Основой существования общественного человека является процесс производства и воспроизводства предметов потребления, средств производства и форм общения, благодаря которым организуется совместная жизнь и деятельность индивидов. Непрерывность воспроизводства этой основы является условием существования самого общества. При этом особенностью функционирования общества как самовоспроизводящейся (органической) системы является то, что природно и исторически данные предпосылки его существования самим процессом воспроизводства

полагаются как его собственный результат, который в свою очередь становится предпосылкой нового цикла развития.

Если в целом охватить этот процесс, то его можно охарактеризовать следующим образом: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно изменённой деятельности» [7, с. 44-45; ср. с. 37]. В самом общем виде этот процесс передачи-наследования производительных сил и форм общения в последовательной смене поколения и есть *традиция*, которая представляет собой диалектически противоречивое единство старого и нового, формы которого могут быть чрезвычайно разнообразными и неожиданными. Традиция обеспечивает преемственность и поступательный ход исторического развития.

При этом традиция имеет отношение не только к временному измерению истории человеческого общества, но и к пространственному. Маркс отмечает: «Только от распространённости сношений зависит, теряются – или нет – для дальнейшего развития созданные в той или другой местности производительные силы, особенно изобретения. Пока сношения ограничиваются непосредственным соседством, каждое изобретение приходится делать в каждой отдельной местности заново; достаточно простых случайностей, вроде вторжений варварских народов или даже обыкновенных войн, чтобы довести какую-нибудь страну с развитыми производительными силами и потребностями до необходимости начинать всё сначала» [7, с. 54]. Ограниченное, локальное развитие человеческого общества не застраховано от случайностей, оно может приводить к утрате достижений, к срыву поступательного развития, если более развитое общество сталкивается с агрессивным воздействием менее развитого общества, неспособного усвоить достижения своего более продвинутого соседа. Впрочем, контакт двух обществ может быть и продуктивным.

Наконец, Маркс отмечает и ещё одну особенность преемственного развития, характерную для социально сегментированного общества, а именно: наличие в нём разных сосуществующих

традиций. Развитие такого общества происходит стихийно, «оно исходит из различных местностей, племён, наций, отраслей труда и т.д., каждая из которых первоначально развивается независимо от прочих, лишь мало-помалу вступая в связь с ними» [7, с. 72]. Развитие такого общества происходит медленно, т.к. «различные ступени и интересы никогда не преодолеваются целиком, а лишь подчиняются побеждающим интересам, продолжая на протяжении веков влечь своё существование рядом с ними. Отсюда следует, что даже в рамках одной и той же нации индивиды, если даже отвлекусь от их имущественных отношений, проделывают совершенно различное развитие и что более ранний интерес, когда соответствующая ему форма общения уже вытеснена формой общения, соответствующей более позднему интересу, ещё долго продолжает по традиции обладать властью в лице обособившейся от индивидов иллюзорной общности (государство, право), – властью, которая в конечном счёте может быть сломлена только посредством революции» [7, с. 72-73].

Анализ базисных отношений общества, раскрывающих способ воспроизводства и развития, даёт Марксу исходные категории понимания всего богатства и многообразия общественной жизни³. Методом анализа общества у Маркса является метод восхождения от абстрактного к конкретному. Выделенные в ходе анализа способа производства общественной жизни категории рассматриваются Марксом как рабочий инструмент постижения всего конкретного богатства общественной жизни. «Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности, – пишет Маркс, – Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоёв. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые

³ «Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В ещё большей степени, это – определённый способ деятельности данных индивидов, определённый вид их жизнедеятельности, их определённый образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами» [7, с. 19]

можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала – относится ли он к минувшей эпохе или к современности, – когда принимаются за его действительное изображение» [7, с. 26]. Беда старого школьного истмата заключалась в том, что он чаще всего довольствовался игрой в дефиниции категорий и созданием из них разного рода «систем» вместо того, чтобы с их помощью проанализировать действительный ход реальной истории.

Возвращаясь к вопросу о понимании традиций в рамках материалистического понимания истории, отметим, что их анализ у Маркса не останавливается на уровне базисных отношений общественной жизни. Разумеется, Маркс не собирается игнорировать тот факт, что в общественной жизни действуют наделённые волей и сознанием люди, и что, следовательно, процесс общественной жизни ими осознаётся и отливаётся в определённые формы сознания. С того момента, когда общественное разделение труда достигает стадии отделения умственного труда от физического, общественное сознание приобретает относительную самостоятельность и оказывается способным создать те или иные *сознательные формы традиции*, которые находятся в сложных, противоречивых отношениях с действительным процессом исторического развития.

Если мы берём формы традиции в их наличном состоянии, как сознательные формы и не прослеживаем их генезиса, связи с целостным процессом развития общества, то они приобретают непонятный характер. Так, в современной социологии сложились два альтернативных подхода к пониманию традиции. Сторонники одного подхода рассматривают традиции как своего рода социокультурные «гены», «которые однозначно детерминируют характер определённого общества или группы и выступают как аналог и (или) продолжение механизмов биологической наследственности или инстинктов» [5, с. 17]. Другая группа социологов впадает в противоположную крайность в понимании традиций. Они истолковывают традиции как процесс и результат сознательного конструирования, производства, изобретения и последующего использования для достижения тех или иных целей. Полярное противостояние фатализма первого понимания традиций и волюнтаризма второго

свидетельствует о серьёзных теоретических изъянах обеих позиций.

Список литературы

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А. Л. Субботина. – М.: Наука, 1978, С. 5- 222.
2. Цит. по: Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польского / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
3. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
4. Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955, Т.1, С. 85-92.
5. Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.
6. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50000 слов. Изд. 2-е, переработ. и доп. – М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-ое изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 3.

МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКИХ СИСТЕМ: ФОРМАЦИОННЫЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОДЫ

*Дмитриченко Л.И. (г. Донецк, ДНР);
Дмитриченко Л.А. (г. Донецк, ДНР)*

Решение проблемы классификации экономических систем имеет не только научное, но и весьма важное практическое значение, поскольку обуславливает выбор конкретных моделей организации и управления ими, а, следовательно – обеспечивает целостность данной экономической системы, её устойчивость и «жизнеспособность».

Изучая точки зрения учёных по поводу формационного и цивилизационного подходов к классификации экономических систем, мы пришли к следующим умозаключениям:

1. *С одной стороны, в экономической науке эти подходы трактуются как альтернативные. Выдвигается тезис о том, что*

«формационный подход ведёт к упрощению и искажению понимания исторического развития». В отличие от формационного подхода цивилизационный подход «рассматривает человечество как единую цивилизацию с приоритетом и господством общечеловеческих ценностей» [1, с. 25-27].

2. *С другой стороны, имеет место двойственность (заигрывание) в оценке формационного подхода.* Авторы такой позиции не отрицают, что «формационный подход, который десятилетиями господствовал ... и определял современное и будущее общества, ... и *сегодня остаётся доминирующим*» (курсив наш – Л.Д.). В то же время они подчёркивают, что «в последние годы ... всё более распространённым становится цивилизационный подход», что «отличительная черта человеческой цивилизации – это её гуманистическая направленность» [2, с. 52-56].

3. *С третьей стороны, формационный и цивилизационный подходы не противопоставляются абсолютно, но обосновывается необходимость дополнить формационный подход рядом «неэкономических» характеристик,* что обеспечит реализацию «принципов, обуславливающих целостность материального и духовного развития» [3].

Цель нашего исследования – *аргументировать точку зрения, согласно которой формационный подход рассматривается как фундаментальный, всеохватывающий и не требующий дополнения, ибо он включает весь спектр факторов развития экономических систем и критериев их классификации.*

Для этого необходимо чётко определиться с объектом исследования (таковым является экономическая система), а также определить сущность этого объекта (сущность категории «экономическая система»). В познании сущности объекта исследования – экономической системы как научной категории – мы опирались на философское определение системы, в соответствии с которым *экономическая система* – это: во-первых, *совокупность взаимосвязанных экономических элементов,* образующих определенную целостность, экономическую структуру общества; во-вторых, *единство отношений,* складывающихся по поводу производства, распределения, обмена и потребления экономических благ, *и общественных институтов,* регулирующих эти отношения. Основными элемен-

тами экономической системы являются производительные силы; экономические отношения и хозяйственный механизм.

Формационный подход к классификации экономических систем основан на принципе единства базиса и надстройки. В процессе развития формации возникает противоречие между производительными силами и производственными отношениями (несоответствие производственных отношений уровню развития производительных сил). Это приводит к распаду одной формации и переходу к другой путём коренной смены социально-экономической системы. Изменения системы касаются не только базиса, но и надстройки, т.е. общественно-экономической формации в целом.

Цивилизационный подход основан на принципе технологического детерминизма, на идее эволюционного развития производительных сил и *не учитывает динамику производственных отношений и их основы – отношений собственности на средства производства.* Подчеркнём, что основоположник этого подхода А. Фергюсон в основу периодизации экономических систем положил не только развитие форм хозяйственной деятельности, но и отношения собственности. Заметим, что цивилизационный подход исторически эволюционирует. Пик эволюции отражён в работе У. У. Ростоу. В 1961 году он опубликовал книгу «Теория стадий экономического роста. Некоммунистический манифест», где обосновал альтернативную марксистской точку зрения на эволюцию экономических систем.

Сравнительный анализ цивилизационного и формационного подходов даёт основание для следующих выводов:

1. Абсолютное противопоставление формационного и цивилизационного подходов к периодизации общества представляется некорректным, поскольку оба подхода учитывают развитие производительных сил в качестве критерия классификации экономических систем.

2. Некорректно заигрывать с двумя методологическими подходами к периодизации экономических систем, поскольку всё-таки они принципиально различны. Цивилизационный подход учитывает лишь один элемент экономической системы – производительные силы (делая акцент на их главной составляющей – человеке и гуманизации общества) и не учитывает другой важнейший элемент экономической системы – производственные отношения, что, на наш взгляд, методологически ошибочно.

3. Формационный подход сам по себе включает эволюцию (цивилизационное развитие) производительных сил (главной из которых является человек с его многосторонними потребностями), в соответствии с которыми развиваются производственные отношения.

4. Формационный подход не только не исключает цивилизационные факторы развития общества, но, напротив, весьма серьёзно их учитывает. В таком подходе главной производительной силой общества выступает человек. Кроме того, акцентируется внимание на диалектическом единстве базиса и надстройки. А поскольку надстройка – элемент общественно-экономической формации, постольку формационный подход учитывает все факторы развития экономических систем (политику, культуру, религию ...).

5. При всей важности цивилизационных факторов исторического развития общества цивилизация, в конечном итоге, определяется господствующими производственными отношениями и, прежде всего, отношениями собственности. Это подтверждает историческая практика.

6. Представляется теоретически необоснованным тезис о том, что формационный подход якобы ведёт к упрощению и искажению понимания исторического развития, не учитывает фактор преемственности исторических ступеней, общечеловеческих ценностей. Известно, что К. Маркс и Ф. Энгельс (уже в работах раннего периода) дали глубокий анализ истории развития общества от низших форм к высшим (дикость, варварство и цивилизация, о которых говорил американский этнограф и историк Л. Г. Морган). В их трудах дана характеристика восточной, греческой, римской, европейской, германской, американской и пр. культур; акцентировано внимание на человеке как творце и носителе этих культур [4-5].

7. В системе научных методов познания одним из основополагающих является метод абстракции. Применительно к характеристике экономических систем и их периодизации этот метод даёт возможность выделить самые существенные характеристики феномена «экономическая система». Таковыми являются не только эволюционно развивающиеся производительные силы, но и производственные отношения. Их единство определяет политику, культуру, нравственность, духовность и прочие гуманистические составляющие общества. Более того, основываясь именно на методе абстрак-

ции, можно определить модель человека как такового с его потребностями, уровень реализации которых «конкретизируется и корректируется» существующими производственными отношениями.

8. Наконец, хочется задать вопрос теоретикам и сторонникам цивилизационного подхода (который, якобы, рассматривает человечество как единую цивилизацию с приоритетом и господством общечеловеческих ценностей): «О какой цивилизации и о каких общечеловеческих ценностях идёт речь, если сегодня на планете Земля каждые сутки только от голода умирает более 25 тысяч человек, большинство из которых – дети?!» И это притом, что так называемый золотой миллиард присваивает до 80% мирового ВВП и владеет половиной накопленного в мире богатства [6].

Таким образом, формационный подход не только не нуждается в дополнении цивилизационным подходом, но представляется гораздо более ёмким, поскольку не исключает исследования многообразных факторов развития экономических систем, но при этом (основываясь на методе абстракции) выделяет самые существенные элементы экономической системы и факторы её развития. Такими являются производительные силы в единстве с производственными отношениями.

Список литературы

1. Сажина М.А. Экономическая теория: Учебник для вузов /М. А. Сажина, Г. Г. Чибриков. – М.: НОРМА, 2001. – 456 с.
2. Чухно А.А. Твори: У трьох томах. Том 2. Інформаційна постіндустріальна економіка: теорія і практика /А.А.Чухно. – К.: КНУ, 2006. – 512 с.
3. [Чепурин М.Н. Курс экономической теории](#). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ekon.oglib.ru/bgl/8503/580.html>
4. Маркс К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана "Древнее общество" /К.Маркс. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 45. – С. 227–372.
5. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства /Ф. Энгельс. – Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 21.
6. Золотой миллиард. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.google.com.ua>

К ВОПРОСУ О КОНСТИТУИРУЮЩИХ ОСНОВАНИЯХ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Рагозина Т. Э. (г. Донецк, ДНР)

«Открытие историзма», ознаменовавшее собой «открытие философских аспектов истории» [1, с. 21], помимо всего прочего означало, по выражению Эрнста Трёльча, становление «научного исторического мышления» [1, с. 21]. В свою очередь, всё это вместе взятое, означало не только завершение долгого пути становления *философии истории*, но и, что особенно важно, обретение, наконец-таки, философией своего *специфически философского предмета*.

Поскольку, однако, сам по себе факт возникновения в XVII-XVIII вв. исторического сознания вовсе не означает, что отныне различные *неисторические формы сознания* в силу этого раз и навсегда канули в прошлое вместе с когда-то породившими их эпохами, окончательно уступив место взглядам всецело историческим; поскольку *неисторические* модели понимания общественного развития в том или ином виде существовали всегда и, увы, продолжают существовать сегодня вместе и наряду с *историзмом* в качестве его прямого *антипода*, постольку и сегодня абсолютно актуальны следующие вопросы: – чем именно *историческое сознание* как способ научного постижения процессов общественного развития принципиально отличается от *неисторического* по своему существу взгляда на те же самые процессы общественной истории; – какое конкретно *содержание*, став осознанным предметом осмысления в рамках философии, единственно только и становится основанием, конституирующим это сознание как философско-*историческое* и научное?

Поиск ответа на этот вопрос оказывается теснейшим образом связан с рассмотрением вопроса «...об историзме самого исторического сознания и способов, с помощью которых оно формировало и истолковывало содержание истории...» [2, с. 7]. Поучительным и методологически значимым в этом отношении для нас является следующее обстоятельство: «Возникнув в рудиментарной форме на заре цивилизации, это сознание [историческое] с течением времени изменяется настолько, что его «предельные значения» внешне

предстают как антиподы, т.е. как сознание неисторическое (к примеру, миф как тип историзма) <...> и историческое (к примеру, историзм, родоначальником которого был Джамбаттиста Вико). Тем не менее, в их глубокой подоснове эти внешне столь несопоставимые формы экзистенциального сознания человека в действительности воплощают начальную и «конечную» ступени («круги») развития историзма...» [2, с. 8].

Что же именно выступает в качестве глубинной сущностной основы, которая объединяет эти разные и даже противоположные исторические формы сознания в нечто единое целое, конституируя их именно как *ступени развития* одного и того же феномена – *историзма*, или, иначе говоря, исторического по своему существу научного мышления об истории? Словом, речь идёт о том, *что* является *носителем качества историчности сознания*? Таков главный вопрос, методологическая значимость которого состоит в том, что он даёт в руки исследователя *критерий научности подхода*, применяемого к изучению истории.

Как известно, уже античные мыслители, сравнивая *различные состояния общества*, формируют первые представления о *динамике культуры* и предпринимают первые попытки *членения истории*. Согласно взглядам античных мыслителей, развитие хотя и имеет место в истории человеческого общества, однако исключительно в *форме циклизма* – как вечное повторение одного и того же мирового порядка на фоне вечного и неподвижного космоса⁴.

Вот как эту особенность античной мысли характеризует Э. Трёльч: «Грекам была известна значительная часть истории, даже философски построенной как последовательность культурных

⁴ Принципиально такое же понимание логики истории, которое мы находим у древних греков, присутствует во всех мировых культурах древности, достигших аналогичной ступени зрелости. Пример тому – древнеиндийское учение «о повторяющемся сотворении и уничтожении мира, подобном выдоху и вдоху божества, в результате которого мир то возникает, то вновь погибает. Из этого учения следует, - резюмирует Отмар Шпанн, - идея *круговорота* всех событий» [3, с. 167]. «Нечто подобное, - продолжает О. Шпанн, - мы видим и в идее *волнового движения*. В соответствии с этой идеей, развитие человечества знает периоды расцвета и упадка, в которые достижения культуры то утрачиваются, то обретаются вновь» [3, с. 168].

эпох ⁵ <...> Они обладали... мифом о природе и об истории, а начиная с осуществления широкомасштабной внешней и ...внутренней политики, – глубокомысленной теорией сущности и последовательности *форм политической жизни*» (курсив наш – Т. Р.) [1, с. 17].

И всё же, несмотря на имевшиеся у древних греков представления о наличии некоей закономерности происходящих в истории изменений в виде повторяемости культурных эпох и круговорота всех событий, Трёлч выносит весьма критический вердикт относительно историчности их мышления: «Однако, - пишет он, - им была неведома философия истории, получающая импульсы ...от созерцания *происходящего и открытых в нём направлений* Их мировоззрение основывалось на совершенно *внеисторическом и неисторическом мышлении*, на метафизике неизменных вневременных законов, будь то идеи Платона, аристотелевские формы или закон природы Гераклита и стоиков... <...> История и дух были у них вставлены в твёрдые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался *не из ...меняющихся земных воплощений*, а из логического созерцания их вневременной сущности. *Не история служила средством понимания этой сущности, а наоборот, из этой сущности выросло понимание истории...*» (курсив наш – Т. Р.) [1, с. 17-18].

Эта знаменитая "формула историзма", "выведенная" немецким теологом и философом культуры Эрнстом Трёлчем из анализа всей, более чем двухтысячелетней истории философской мысли, классически сформулированная и опубликованная им в 1922 г. в его выдающемся труде «Историзм и его проблемы», позже будет подхвачена и использована в качестве надёжного методологического ориентира при исследовании античной философской мысли философом-марксистом А. Ф. Лосевым. Вторя Трёлчу, А. Ф. Лосев справедливо замечает, что об историзме взглядов древних на общество и культуру если и можно говорить, то только как о *при-*

⁵ В частности, у Гесиода [4, с. 145-147], Платона [5] и Полибия [6] имеется различное по степени зрелости понимание культуры как круговорота смен «железного», «серебряного» и «золотого» веков в развитии общества, повторяющегося подобно смене времён года или динамике космических циклов.

родном историзме, ибо в их учениях «...именно природа служила моделью для истории, а не история – моделью для природы» [7, с. 19]. Подобные представления древних, считает А. Ф. Лосев, не очень-то располагали их к «чистому историзму», т.е. к такому пониманию общественной жизни, когда мыслится *цель* и *направленность* исторического развития.

И тем не менее, несмотря на то, что учения древних о динамике истории и культуры, представленные различными версиями *циклизма*, «главная черта которых – их противоположность идее прогресса»⁶ [3, с. 168], выступают в силу этого обстоятельства как такие внешние формы сознания, которые являются прямыми антиподами *новоевропейского историзма*, – несмотря на это, они всё же являются *начальными вехами* на долгом и трудном пути формирования историзма как научного сознания. Что даёт основание для подобного утверждения?

Дело в том, что специфика античного историзма, как нам представляется, отнюдь ещё не схватывается исчерпывающим образом "формулой Трельча-Лосева" с её указанием на то, что античным мыслителям *природа служила моделью для истории*. Эта характеристика фиксирует лишь специфическую ограниченность античного мышления, заключающуюся в его ярко выраженном *натурализме*, что само по себе, конечно же, очень важно и верно. Однако, усматривать сущность феномена античного историзма исключительно в том, что он является результатом экстраполяции модели природно-космических циклов (с характерными для этой модели представлениями о *законе*, *повторяемости* и *порядке*) на историю общества, – это значит не видеть его подлинной социальной природы.

Поэтому мы в этом вопросе, скорее, солидарны с М. Баргом, который, принимая во внимание характеристику античного историзма как *природного историзма*, всё же делает акцент на прямо противоположном обстоятельстве, указывая, что «к историзму греческая мысль шла, отталкиваясь от *антропоморфных форм* «есте-

⁶ Само собой разумеется, что эта подмеченная О. Шпанном черта – «противоположность идее прогресса» – может быть очевидной лишь в свете ретроспективных оценок, даваемых с высоты более поздних достижений философии, с высоты XX века.

ственного сознания»» (курсив наш – Т.Р.) [2, с. 27], экстраполируя мыслительные формы, порождённые строем полиса, на мир природы.

Так, совершенно очевидно, «...что мировое абстрактное бытие во времени и пространстве, концептуализированное в понятии «космос» (порядок), формировалось изначально на почве устройства дел человеческих – политического, военного и т.п., – институализированной упорядоченности общественных форм и затем уже было перенесено на мироздание, ставшее впоследствии «эталонном» гармонии и законосообразности. Действительно, нормативно-регулируемое поведение граждан полиса (первоначальное значение термина «космейн» – деятельность правителя, полководца, затем – военное и политическое устройство, живой, наглядный, священный порядок)... послужило прообразом для первой антропоморфной картины мира, связанной с именем Анаксимандра. *В результате космос мыслился по образу и подобию правовой общины-полиса»* (курсив наш – Т.Э.) [2, с. 30].

В этом контексте поистине любопытным, на наш взгляд, оказывается то, что антитеза природы и истории, натурализма и историзма, обнаруживающая себя в античном сознании таким внутренне противоречивым образом, высвечивает важную в методологическом плане *всеобщую диалектическую закономерность мышления*. Речь идёт о несовпадении между тем, *что может выступать и выступает в качестве предмета осознанной рефлексии субъектов познания* в ту или иную историческую эпоху, и тем *действительным предметом*, который, получив своё отражённое существование в общественном сознании эпохи *независимо от сознательных установок и намерений действующих индивидов*, начинает задавать способ понимания происходящих событий, обуславливая своеобразие данной конкретно-исторической формы общественного сознания. Речь также идёт об отсутствии прямого совпадения между тем, *что думают* по поводу происхождения различных объяснительных моделей и категорий мышления использующие их субъекты, и тем, *в чём на самом деле* заключается их природа.

Примерно таким образом обстояло дело с проблемой объяснения динамики истории и культуры у древних греков: «Преобразование антропоморфно-нормативных представлений в «объясняющие модели» космоса составило первый шаг витка в процессе ду-

ховной ориентации античности во Вселенной. <...> Второй шаг указанного витка заключался в обратном движении мысли, т.е. в превращении «очеловеченного» космоса в архетип, задающий принципы объяснения всему сущему, включая и человеческое общество, в универсальный источник норм полисной этики, права и политики» (курсив наш – Т. Р.) [2, с. 31].

В данном случае мы сталкиваемся с типичным диалектическим противоречием познавательного процесса, вполне точно отражающим реально существующую противоречивую взаимообусловленность и связь между исходной и превращёнными формами общественного сознания античности: при объяснении последовательности и смены культурных эпох осознанно использовался "второй шаг" – *космос как архетип и принцип объяснения человеческого общества*, в то время как "первый шаг", будучи порождением полисной организации общества, хотя и выступал действительной исходной теоретической предпосылкой, обусловившей такую превращённую форму античного сознания, как *природный историзм/космизм*, тем не менее, оставался за рамками осознанно осуществляемой рефлексии.

Натурализм как превращённая форма античного историзма, в облике которой благодаря сложной цепи метаморфоз оказались в итоге окончательно затухшими и стёрты её действительные корни, а именно – социально обуславливающая роль полисных форм организации общественной жизни (форм социальности), становится решающей доминантой во взглядах древних греков на общество и историю и одновременно их главной специфической ограниченностью.

Именно потому, что модель чисто природного развития с его бесконечно повторяющимися циклами *некритически экстраполировалась на человеческое общество и его историю*, именно поэтому законы *собственно исторического развития*, принципиально отличные от природных закономерностей (ибо они – суть *законы целесообразной деятельности человека*) оставались вне поля зрения античных мыслителей, делая невозможным формирование научно-теоретических – то бишь, *исторических по своему существу* – представлений ни об истории, ни о культуре.

Более того, идея круговорота всех событий – эта «дурная бесконечность вечного возвращения» – автоматически (по определению) исключала взгляд на историю как на *направленный процесс*

изменений, имеющих некую цель⁷. По этой же причине сущность истории не могла быть понята универсальным образом: как особая реальность – как *специфически человеческий образ жизни*, представленный *целесообразной деятельностью людей*⁸, как *культура* (противостоящая такой реальности, как *натура / природа*).

Подводя итоги, можно со всей определённой констатировать следующее:

а) историческое сознание – при всей противоречивости форм его проявления – выступает как такой процесс рефлексии, предметом которого являются *всеобщие формы социальности – всеобщие формы культуры*, осознают это познающие индивиды или нет; историзм же как *осознанный метод* и *принцип* есть такой способ исследования, который последовательностью своих логических шагов обеспечивает анализ этих подлинно всеобщих форм социальности в *их действительной генетической связи и сцеплении*, позволяя тем самым нащупать и зафиксировать непреложные законы, управляющие существованием и развитием общественной деятельности людей (как индивидуальной, так и коллективной);

б) соответственно *неисторическим / антиисторическим* является такая система взглядов и подходов к изучению общественных феноменов, которая не учитывает в них их главное *специфически историческое качество*, а именно: их *собственно социальную форму – форму объективной целесообразности*, являющуюся производной от особым образом организованной совместной деятельности людей по производству и воспроизводству их общественной

⁷ Дополнением к развиваемым здесь взглядам, способным в какой-то мере воссоздать полноту представлений по данной проблеме, могут служить наши статьи: «Культура: исторические судьбы термина и понятия», где даётся логический анализ античной и средневековой библейско-христианской моделей истории и культуры (См.: [8, с. 374-379]), а также статья «Культура как явленная метаморфоза первичной реальности» [См.: 9, с. 7-24], где рассматривается вопрос об особенностях новоевропейского взгляда на сущность истории и культуры.

⁸ Много веков спустя И. Кант скажет: «Приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще... – это *культура*» [10, с. 464]. Как ни проста эта истина (когда она открыта), она не могла стать достоянием античных мыслителей: человечеству понадобится пройти долгую дорогу длиной в две тысячи лет, прежде чем оно придёт в итоге к универсальному пониманию сущности истории и культуры как *целенаправленной деятельности людей*.

жизни; исходя из этого, *неисторизм* как способ мышления может быть определён как такая совокупность приёмов исследования, которая, игнорируя *собственно социальную форму* культурно-исторических явлений и процессов, застревает на анализе их чисто *натуральной формы выражения*.

Как видим, историческое сознание – при всей противоречивости форм его проявления – конституировалось в качестве *философского разума*, претендующего на знание всеобщих законов общественного развития, по мере того и в зависимости от того, насколько осознанно и полно оно делало предметом своей теоретической рефлексии *социальность* как таковую, воплощающую в себе одновременно и *специфику* человеческой истории с неизбежной проблемой её *начала*, и *всеобщий принцип (закон) её существования*.

Список литературы

1. Трёльч Э. Историзм и его проблемы ; пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с. – (Лики культуры).
2. Барг М. А. Эпохи и идеи ; Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348, [2] с.
3. Шпанн О. Философия истории: пер. с нем. К. В. Лоцевского. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 485 с.
4. Гесиод. Работы и дни / Эллинские поэты ; пер. с греч. В. В. Вересаева под общей ред. С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского, А. Тахо-Годи и С. Шервинского. – М.: Гос. Издательство художественной литературы, 1963. – С. 141-169. – (Библиотека Античной литературы. Греция).
5. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 654, [2] с. – (Филос. Наследие).
6. Полибий. Всеобщая история. В 2 т. Т. 1. Кн. I-X; Т. 2. Кн. XI-XXXIX / Полибий ; Пер. с древнегреч. Ф. Мищенко. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 765, [3] с. – (Историческая библиотека).
7. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – 207 с.
8. Рагозина Т. Э. Культура: исторические судьбы термина и понятия / Т. Э. Рагозина // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Випуск 55 (№ 12). – Київ: НПУ ім. Драгоманова, Українська Академія Наук, 2011. – С. 374-379.

9. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // научный журнал «Культура и цивилизация». – 2015. – Выпуск 1-2 (2). – С. 7-24.
10. Кант И. Критика способности суждения. Сочинения в шести томах ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – Том 5. – М., 1966. – 564 с. – (Философское наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии).

ЦИВИЛИЗАЦИОННОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИИ КАК МЕРА ОПРЕДЕЛЁННОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Гаврилов Н. И. (г. Донецк, ДНР)

Технологии измерения исторического процесса в научном знании во многом напоминают процедуры определения длины удава в известном детском мультфильме. Когда удав измерялся попугайчиками, в нём было определённое количество попугайчиков. Когда он измерялся обезьянкой, было уже другое количество. А когда в качестве единицы измерения брался слонёнок, результат был совсем иным. Данная безотносительность единицы измерения сути измеряемого объекта не добавляет ясности в правомерности использования именно этих единиц. И самое главное, из данной процедуры измерения нельзя было ничего узнать по существу о самом удаве, потому что мера как единица измерения, согласно Аристотелю, должна всегда быть однородной с измеряемым: «для величин мера – величина и в отдельности для длины – некоторая длина, для ширины – ширина, для звука – звук, для тяжести – тяжесть, для единиц – единица» [1, с. 254]. Отсюда следует, что для каждой измеряемой вещи, процесса, явления должна быть своя, *сугубо специфическая мера*. Так, если для длины мера есть величина, которая выражает расстояние, для тяжести – определенный вес, у качества – нечто, выражающее качество, у количества – нечто количественное и т.д., то и для исторического процесса должно быть нечто, что выражает его суть.

Мера определённости исторического процесса должна содержать в себе два аспекта. В аспекте его внутренней определённости мера должна выражать специфическую единицу измерения –

идею цивилизованности цивилизации. В аспекте внешней определённости она включает в себя изменения свойств внутренней определённости, т.е. процесс становления цивилизованности исторического процесса.

Цивилизованность цивилизации есть целостность, мерой которой является определенный *результат с процессом своего становления*. Цивилизованное становление исторического процесса связано с реализацией процесса будущего, которое не тождественно во времени «завтрашнему». В данном контексте будущее, с одной стороны, выражает объективные закономерности в виде тенденций развития действительности в сфере возможностей, которые ещё не реализованы, но вполне реальны по своим потенциям для перехода в действительность. С другой стороны, в будущем не фиксируется нечто уже осуществлённое в настоящем. Реализация будущего происходит всегда в настоящем, которое сразу же переходит в прошлое. Иными словами, настоящее представляет собой процесс превращения реальных возможностей в действительность при наличии для этого необходимых условий. В свою очередь, прошлое включает в себе как результат уже реализованных возможностей, так и процесс его реализации. В диалектике «прошлого – настоящего – будущего» можно увидеть, что настоящее не только не может быть понято без перехода в прошлое, но и без разворачивания себя в будущем. Влияние на настоящее прошлого и будущего, в определённой степени проявляется одинаково, поскольку и то, и другое отсутствуют в наличной действительности, являясь его незримыми границами, но в то же время обнаруживают себя в становлении цивилизованности цивилизаций.

За единицу измерения цивилизованности исторического процесса следует принять *процесс реализации сущностных сил человека*, который на каждом этапе этого процесса выражает определённую степень реализации его свободы. В такой мере исторического процесса в наибольшей степени реализуется идея цивилизованности цивилизации. Эта идея привносит в общественное развитие наиболее полную возможность проявления человеческого начала. Эта идея каждый раз заново отыскивает в общественных процессах *должную меру будущего*, вопреки *иллюзорному* утверждению меры прошлого – меры «здесь и теперь» и видимости желаемого. Она заставляет жертвовать сиюминутными выгодами ради более прогрессивного развития человечества и свободы человека. В этой ме-

ре достаточно точно и полно отражаются одновременно и *процесс*, и *результат*. Процесс выражает направленность отдельного человека на реализацию своего человеческого начала посредством разворачивания будущего в настоящем, а результат показывает, насколько он, реализуя свои сущностные силы, в процессе становления цивилизованности цивилизации обрёл действительную свободу – стал Человеком.

Мера цивилизованности цивилизации определяется *формой развития культуры, обусловленной должным уровнем организации народа в самого себя*. Культура как явление духа, действующее согласно закономерностям его энергетики, в наибольшей степени отвечает однородности внутренней определённости цивилизации. Но в этой однородности цивилизация не отождествляется с культурой, ибо она есть дух творческой деятельности человека. Такого рода отождествление, как замечает Л. В. Шапошникова, «приводит к путанице основных понятий, к недооценке духовного фактора в истории человечества. Подмена одного понятия другим, что случается часто, давала возможность навязывать Культуре несвойственные ей функции, а цивилизации приписывать то, что совсем не было для неё характерным» [2, с. 3-4]. В свою очередь, исторический процесс становится цивилизованным лишь тогда, когда кто-либо один, руководствуясь нравственным началом, организует всех для получения ими большей степени свободы, когда немногие из всех или большая часть из всех организуют всех для блага всех.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика. Соч. В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 65-367.
2. Шапошникова Л.В. Чаша Грааля космической эволюции // Рерих Н.К. Культура и цивилизация. – М.: МЦР, 1997. – С. 3-24.

АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И ДОКТРИНА АЗИАТСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Андрюченко Е. В., (г. Донецк, ДНР)

В современном стремительно меняющемся мире вопросы традиций, преемственности и сохранения духовного наследия приобретают особую актуальность. В цивилизационном аспекте приверженность традициям и повышенное внимание к преемственности более характерны для стран Востока, чем для западного мира. Данная особенность восточного мировоззрения сохраняется и сейчас, в условиях глобализации. Особое значение в этом контексте имеет аксиологическая преемственность, выступающая фактором формирования мировоззренческих позиций обществ, а также определяющая политические, экономические и социокультурные процессы.

Выражением аксиологических ориентиров стран Востока стала доктрина азиатских ценностей. Эта доктрина была сформулирована, во многом, благодаря усилиям политических деятелей стран Юго-Восточной Азии. В частности, премьер-министров Ли Куан Ю (Сингапур) и Махатхира Мохаммада (Малайя). Она включает ценностные ориентиры Кореи, Японии, Вьетнама, Филиппин и, частично, Индии. Данные ценностные ориентиры представлены как целостная мировоззренческая модель, выступающая альтернативой европоцентризму и западным ценностям. Основой доктрины выступают следующие идеи: 1) корпоративный подход к проблеме консенсуса при выработке практических решений; 2) традиционное почтительное отношение к власти; 3) общие усилия по поддержанию порядка и гармонии в обществе; 4) важнейшая роль семьи и иных социальных объединений; 5) высокое значение образования; 6) терпимость, бережливость и уважение к старшим [1, с. 123].

Если сравнивать восточные (азиатские) и западные социально-политические ценности, то можно выделить следующие аспекты: 1) разное понимание социального порядка (горизонтальные от-

ношения на Западе и вертикальные иерархические отношения квази-семейного типа на Востоке); 2) разное отношение к конфликту и консенсусу. На Западе конфликты, помимо негативного аспекта, трактуются и как источник демократического развития («в споре рождается истина»), а на Востоке существует тенденция избегать открытых конфликтов как в самом обществе, так и между обществом и государством; 3) на Западе личная инициатива играет большую роль, чем на Востоке; 4) на Западе важной ценностной доминантой выступает рационализм и представление о релятивном характере ценностей и их зависимости от индивидуальной интерпретации, тогда как на Востоке они являются более абсолютизированными и связанными с корпоративностью; 5) для Запада характерен «легализм», выражающийся в доминировании в обществе Закона как абстрактной силы, тогда как на Востоке более развиты формализм и следование традициям; 6) для Запада в большей мере характерен выраженный материализм в понимании ведущих моральных ценностей; 7) в западном обществе доминирует мотив достижения цели и активной жизненной позиции, тогда как в восточном мировоззрении заложено представление о пассивности масс как об их нормальном состоянии, а также характерно игнорирование риска.

Следует отметить, что азиатские ценности начали противопоставляться европейским ценностям только после достижения рядом азиатских стран значительных успехов на пути демократизации, развития экономики и повышения уровня жизни населения. К тому же, еще в середине XX в. всё азиатское воспринималось как синоним отсталости, в том числе – азиатскими политическими лидерами. Сегодня, в связи с глобализацией и существенными геополитическими трансформациями ситуация сильно изменилась. Так, характерно, что во времена маоистского Китая велась активная борьба с конфуцианством, тогда как сегодня именно конфуцианство выступает одним из главных оснований азиатских ценностей.

Другой проблемой, связанной с компаративным анализом западных и азиатских ценностей, является то, что под западными ценностями часто подразумевают ценности общечеловеческие, универсальные, в отличие от партикулярных восточных ценностей (что является довольно дискуссионным утверждением).

Доктрина азиатских ценностей подвергается активной критике, исходными пунктами которой выступают: 1) выраженная гетерогенность Азии и тезис о том, что никаких общеазиатских ценностей не существует; 2) идея отсутствия значимых различий между аксиологическими установками Запада и Востока; 3) интерпретация азиатских ценностей как исключительно архаичных ценностей традиционного общества, которые неминуемо растворятся в глобальных процессах; 4) пропаганда азиатских ценностей легитимирует авторитаризм (например, в «Белой книге» Китая говорится о том, что права человека являются внутренним суверенным делом отдельной страны); 5) в странах Азии существует тенденция постепенного принятия западных ценностей [2].

В целом, вопрос значения азиатских ценностей в общечеловеческом контексте является сложным и дискуссионным, но очевидным является их социально-экономическая эффективность, позволившая многим азиатским странам осуществить эффективную модернизацию.

Список литературы

1. Толстокулаков И.А. Демократия в посттрадиционном обществе // Вестник Челябинского государственного университета: Научный журнал. – 2007. – №23 (101). – С. 114–126.
2. Моисеев С.В. «Азиатские ценности» и права человека: некоторые теоретические аспекты дискуссии // Русский филологический портал [Электронный ресурс]. – [Режим доступа]: <http://philology.ru/marginalia/moissev2.htm> (дата обращения: 13.02.2016).

КОНТРАФАКТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ: КРИТИКА ОСНОВАНИЙ

Даниленко Г. Э. (г. Донецк, ДНР)

На рубеже XX-XXI веков методологические основы исторической науки подверглись масштабной разрушительной фальсификации (и в обыденном, и в методологическом смысле этого понятия) со стороны многочисленных направлений, течений и школ постмодернистского характера. При этом, мы не найдем ни одной работы, где бы с научной точностью и строгостью была определена постмодерн-методология истории, в которой всё многообразие постмодернистских идей и подходов интерпретировалось бы с позиции общей методологической парадигмы (или синтеза парадигм), а не представлялось бы бесконечной мультипликацией разнонаправленных когнитивных практик, вследствие чего история превратилась в виртуальное пространство когнитивных концептов и конструктов, смысловых игр и дискурсов с размытыми стандартами научной деятельности, стремительно утрачивая статус научной дисциплины.

Некоторые из этих "мультиисторий" (а именно: "альтернативная история", "виртуальная история", "экспериментальная история", "гипотетическая история", "ретропрогностика", "ретроальтернативистика", "несостоявшаяся история", "контрфактическое моделирование", "контрфактическая история" и т.п.) можно рассматривать в едином потоке контрфактических исследований (КФИ) [3, с. 11]. Приведём краткий перечень названий работ такого рода: «А что, если бы? Альтернативная история»; «Если бы... Исторические гипотезы»; «Россия, которой не было: загадки, версии, гипотезы»; «Бытие не свершившегося»; «Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося»; «Ветвящееся время. История, которой не было».

Исследователь и систематизатор различных течений этого потока квазинаучной (часто – выражено антинаучной) когнитивной активности В. А. Нехамкин усматривает в них некую познавательную систему, имеющую предмет, универсальную методологию, выполняющую прагматическую, методологическую, мировоззренческую функции [3, с. 22]. Приведём несколько концептуальных положений этой универсальной методологии.

Предметом КФИ можно считать альтернативы, имевшие место в отдельные исторические периоды и реконструкции не осуществившихся вариантов исторического развития [3, с. 3].

Базовыми принципами КФИ можно признать:

Потенциальность – убеждение в концептуальной вариативности исторического процесса (вариативность рассматривается как историческая необходимость, а не случайность).

Альтернативность – выявление альтернатив прошлого (альтернатива – как противоположность действительности, отражающая качественно иное состояние объекта).

Виртуальность – конкретизация альтернативы на персоналистском и событийном уровнях, с описанием альтернативных виртуальных сценариев (в которых описывается, как потенциальное прошлое могло развиваться, если бы получило возможность осуществиться в действительности).

Экспериментальность – проверка разработанных сценариев посредством: верификации (поиска аналогий между сценарием и действительностью) и фальсификации (построения нового, альтернативного исходному, сценария) [3, с. 13].

Системой познавательных средств КФИ предлагается принять следующие методы: «продление бытия реально существовавшей личности...; пространственно-временное перемещение личности; приписывание «старой» личности каких-либо иных, ирреальных действий; удаление (физическое) реально существовавшей исторической личности; удаление события; изменение составляющих событие элементов (субсобытий); изменение итога (исхода) реального события; продление существования события во времени; перенос срока реализации события во времени; введение в исторический процесс нового события» [3, с. 16].

Из изложенного видно, что под контрафактическими понимаются исследования, основанные не на подлинных, удостоверенных историческими источниками фактах, а на подложных контрафактах, антиисторических суррогатах фактов. Этим контрафактным способом в науку протаскивается псевдоисторический фальсификат.

Методология как научная теория представляет собой систему теоретических знаний, состоящую из совокупности принципов, подходов и методов, дееспособность которых проверена практикой научных исследований поколений профессиональных историков.

Принципы научной методологии, являясь исходными положениями теории, входят в основание методологии научного исследования. Этим определяется фундаментальное значение принципов, имеющих регулятивный характер по отношению к теории.

Сопоставим принципы научной методологии и принципы КФИ. Принципы достоверности исторических фактов и доказательности (этой источник-информационной основы исторической науки) подменяются принципами альтернативности и виртуальности контрфактов. Принципы историзма, причинности и всесторонности исследования подменяются принципами релятивности, стохастической девиации и антиисторической альтернативности.

Цель исторической науки – получение нового знания о бытии прошлого, вся профессиональная деятельность профессионального историка-учёного направлена на извлечение этого нового знания из реально бывшего. Научное историческое познание – реконструкция истории (цепи событий, процесса), тогда как целью КФИ является конструирование когнитивных утопических моделей (ирреального, возможного и даже желаемого, но, увы, небывшего) в виде виртуальных сценариев и мыслительных экспериментов.

Предмет исторической науки – реальные исторические события (научно удостоверенные факты) и закономерности исторического процесса (доказанные точными конкретно-историческими и строгими логическими методиками). КФИ имеет дело не с удостоверенными фактами, а с вымышленными контрфактами и инцидентами, не с закономерными процессами, а с виртуальными альтернативными сценариями. История для КФИ – не пространственно-временная реальность, а поле, усеянное контрафактами, пространство смыслов, интерпретаций, версий и сценариев.

Понимая это, В. А. Нехамкин предлагает вывести КФИ из пространства исторической науки и поместить в поле философии истории по причине отсутствия в философской методологии «ряда запретов (на изменение фактов прошлого, создание альтернативных исторических сценариев, извлечение исторических «уроков»), существующих в исторической науке» [3, с. 11].

Автор этим, очевидно, дает понять, что философская методология исторических исследований либо не располагает достаточной точностью и не подходит с необходимой строгостью к исследованию

дованию истории, либо не является научной методологией в строго научном смысле вообще.

В целом можно заключить, что контрфактическая модель исторического познания к науке отношения не имеет (ни к истории, ни к философии истории), поскольку отрицает первичные атрибутивные признаки методологии научного исследования. А именно, принципы объективности, всесторонности, конкретности, причинности, историчности, принцип опоры на исторический источник. В КФИ мы имеем дело с имитацией методологии.

Эвристическую ценность КФИ можно определить через сопоставление качества информации: подлинной, фактической (в исторической науке) и подложной, контрафактной (в КФИ). Соответственно, если прогностическая функция в исторической науке основана на подлинных исторических фактах, в контрфактических изысканиях – на подложных фикциях. Любому историку известно, что историческое исследование может опираться только на исторические источники, основа исторических исследований – фактические сведения, взятые только из источников. Авторы КФИ фактам противопоставляют фикции, реальным событиям – когнитивные акты.

КФИ – виртуальное пространство творческой когнитивной активности, не имеющей оснований в исторической реальности (в реальном прошлом), не имеющей продуктивного прагматического выхода в историческое будущее. Контрафактное псевдоисторическое мифотворчество.

Список литературы

1. Нехамкин. В. А. Контрфактические исследования в историческом познании: генезис, методология. – М.: Изд-во МАКС-Пресс, 2006. – 176 с.
2. Нехамкин. В. А. Проблема поливариантности исторического процесса: генезис, пути решения. – М.: Изд-во МАКС – Пресс, 2002. – 104 с.
3. [Нехамкин В. А.](#) Альтернативы прошлого в философии истории: теоретико-методологический анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2008. – 32 с.
4. Нехамкин. В. А. Поливариантная история: перспективы развития. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова., 2001. – 130 с.
5. [Нехамкин В. А.](#) Поливариантность исторического процесса: методологические предпосылки исследования: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2001. – 22 с.

**КАРЛ ЯСПЕРС:
«ОСЕВАЯ» МОДЕЛЬ МИРОВОЙ ИСТОРИИ**

Сысоев Г. Д. (г. Воронеж, Россия)

Одна из попыток понять историю человечества, определить её магистральное направление была предпринята немецким философом, одним из представителей экзистенциализма – Карлом Ясперсом (1883-1969).

Ясперс вводит термин «осевое время» (нем. Achsenzeit) для обозначения периода в истории человечества, во время которого на смену мифологическому мировоззрению пришло рациональное, философское, сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Ясперс датирует осевое время 800-200 годами до н.э. По его мнению, все религиозные и философские учения осевого времени (в изменённом виде существующие по сей день) отличаются рационализмом и стремлением человека к переосмыслению существовавших до этого норм, обычаев и традиций. Некоторые доосевые цивилизации (древнеегипетская, ассиро-вавилонская) не смогли адаптироваться к произошедшим изменениям и прекратили своё существование.

Выделенный Ясперсом этап мировой истории действительно привлекает внимание историков, философов, религиоведов. Одновременно и независимо друг от друга в трёх культурных регионах того времени: Китае, Индии, Греции – произошли практически идентичные исторические изменения. В это время «...человек осознаёт бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познаёт абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира» [1, с. 33].

В парадигмальном плане процессы, происходившие в указанных регионах между 800 и 200 гг. до н.э., знаменовали собой переход от *мифа* (имагинативной реальности) к *логосу* (рациональной реальности), от недифференцированно-коллективного к индивидуальному авторству, от генетически-повествовательного «откуда» к субстанциально-сущностному «почему».

Одной из особенностей этого перехода стало рождение философии (в данном случае не столь важно – в классической ли форме (Греция), в форме «суперэтики» (Китай), в форме своеобразной атеистической религии буддизма (Индия)).

Осевое время – это действительно время философов и религиозных пророков: Лао-цзы и Конфуций в Китае, авторы Упанишад и Будда в Индии, Заратустра в Иране, три великих ветхозаветных пророка – Исая, Иеремия и Иезекииль в Палестине, Фалес, Парменид, Гераклит, Сократ, Платон, Аристотель в Греции. С 800 по 200 гг. до н.э. была заложена «духовная основа человечества» [1, с. 52], определившая весь его последующий путь.

Феномен осевого времени, полагает Ясперс, невозможно понять рационально, загадка рождения мировой истории никогда не будет разгадана. Однако невозможность рационального понимания осевого времени не отменяет его философско-исторического осмысления. Она лишь переориентирует исследователя с поиска причины на выявление смысла.

Каков же смысл «осевого времени» истории? Во-первых, полагает Ясперс, существует *vera* людей в единство истории человечества. Единый духовный «старт» в 800-200 гг. до н.э. детей столь разных культур и цивилизаций даёт возможность прогнозировать такое единство и в более поздние эпохи.

Во-вторых, ось мировой истории крайне важна тем, что она «как бы призывает нас к безграничной коммуникации» [1, с. 49]. Если принять тезис о том, что общность человечества определяется его «ушедшей в основание» историей, то осевое время и было той историей, которая предопределила сущность и возможность всей последующей человеческой коммуникации.

В-третьих, осевое время – это своеобразный духовный эталон для событий последующих эпох, что ни в коем случае не отменяет и не умаляет ценности более поздних событий и явлений, поскольку у них своя историческая сущность, логика и определённость.

Схематично ясперовская («осевая») модель мировой истории выглядит следующим образом. В человеческой истории можно выделить четыре периода: 1) прометеевскую эпоху (появление речи, начало изготовления орудий труда, «приручение» огня); 2) эпоху великих культур древности (возникновение письменности, государственности, магической религии); 3) осевую эпоху (переход человека от мифологического к рациональному постижению реаль-

ности); 4) эпоху науки и техники (мир как единая сфера коммуникации, действительно мировая история). Эти четыре эпохи немецкий философ укладывает в так называемые «два дыхания». Первое охватывает прометеевскую эпоху, великие культуры древности и осевое время. Второе начинается с эпохи науки и техники, или второй прометеевской эпохи, и, как предполагает Ясперс, быть может, приведёт «к новому, ещё далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека» [1, с. 53]. В сути своей история, по мнению Ясперса, – это нить, соединяющая «истоки» («создание человека») и «цель» («вечное царство душ»).

В схеме, нарисованной Ясперсом, особый интерес представляет ожидание второго, нового осевого времени, как будущего, в котором человечество вновь придёт к своему единству, но теперь уже осознанному и понятому.

Однако новое осевое время таит в себе серьёзную опасность. «...Если все прежние периоды кардинальных преобразований были локальны, могли быть дополнены другими событиями, в других местах, в других мирах, если при катастрофе в одной из этих культур оставалась возможность того, что человек будет спасён с помощью других культур, то теперь всё происходящее абсолютно и окончательно по своему значению. Вне его нет больше ничего» [1, с. 154]. Глобализирующийся мир посадил всё человечество в одну лодку. Сможет ли человечество это понять или же оно предпочтёт думать, что находится на комфортабельном «Титанике» и кто-то сумеет спастись, задравшись в каютах класса люкс?

Список литературы

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527с.

ГНОСТИЦИЗМ О ЦИКЛИЧНОСТИ КОСМОЛОГИИ И ИСТОРИИ

Слобожанин А. В. (г. Тула, Россия)

Культура классической Греции, основанная на циклическом развитии космоса в целом и человеческого общества в частности, начала разрушаться в эпоху завоеваний Александра Македонского. Уже в стоицизме мы видим, что законы космического развития (судьба) хотя и остаются незыблемыми, рассматриваются с позиции необходимости для человека. В неоплатонизме концепции цикличности рассматриваются с позиции сожаления (Плотин об умножении зла посредством метапсихоза и закона воздаяния) или робких возможностей преодоления циклов посредством эзотерических практик (в рассуждениях Ямвлиха о языческих мистериях).

Тотальной критической оценке античная концепция цикличности начинает подвергаться лишь во втором веке. Именно в гностических учениях, несущих в себе не вполне циклические представления о космологии и истории человечества, открываются для античной культуры идеи линейности с присущими им категориями творения и эсхатологии. В качестве определения гностицизма приведём несколько громоздкую, но очень содержательную диффиницию А. Ф. Лосева, заключающуюся в том, что «...гностицизм есть 1) оккультно- 2) пневматический и 3) космологически-человечески ограниченный 4) персонализм, причём натуралистический, весьма напряжённо ставящий 5) сотериологические цели с помощью 6) мифологически сконструированной системы понятийных категорий» [1]. Пятый компонент данного определения носит исключительно неантичный характер, предполагая спасение человека от мира, но не посредством веры и дел, как в христианстве, а посредством обретения знания.

Идея линейности истории имеет восточное происхождение и достаточно ярко проявляется в иудаизме и зороастризме. Гностицизм, будучи синкретической религией, интегрировал в себя их представления о начале истории, грехопадении, конце истории (прежде всего, через христианство).

Идея грехопадения человека превратилась в идею грехопадения бога (хотя бы через Софию), начало истории стало связываться с устройством космоса, конец истории стал мыслиться либо как

полное уничтожение мира (Валентин), либо как тотальное оставление его в бездуховном состоянии (Василид). Гностицизм не знает идеи спасения и преображения мира.

В гностических учениях мы не встретим явного отрицания цикличности исторического развития. При этом всё же радикально меняется отношение к самой цикличности как выражению космического порядка. Оно становится резко негативным. Отсюда в гностицизме возникает тяга к анархизму. Именно в тотальности скептицизма относительно мирового порядка и выявляется негативная оценка гностиками античной культуры, а в след за ним – любого миропорядка в целом. Подобно законам демиурга, законы Рима безличностны, жёстки и руководствуются принципом справедливого воздаяния, весьма слабо смягчённым милостью правителей. Они обеспечивают минимум свободы, необходимой для развития общества, но эта свобода всегда в рамках, свобода «от сих – до сих». Похожим образом об этом пишет Г. Йонас: «Действительно, вместо отрицания миром атрибута порядка (который теоретически мог привлечь к исполнению космический пессимизм), они превратили этот самый атрибут из атрибута восхваления в атрибут посрамления, и по мере развития процесса подчёркивали это» [2].

Античное язычество знало критику государства (учение киников), знало критику социальных отношений (Демокрит), не знало оно лишь всеобщей критики порядка независимо от его онтологических ступеней [3, с. 147].

Античное представление о судьбе становится частным, оно признаётся лишь для особого рода людей – плотских. Для людей же духовных судьба, как и космические циклы, ничего не значит. Поскольку их окончательная судьба – это выход за пределы космоса, возвращение к божественной полноте – Плероме.

В гностических текстах невозможно найти конкретные сроки прекращения мировой истории, поскольку они ориентированы на прекращение существования именно духовного человека. Однако, большинство гностических концепций предполагает тот или иной вариант окончания истории и космологии. Они эсхатологичны, но не всегда в общемировом смысле.

Внутри единого направления истории от случайного или злоумышленного создания мира до его разрушения может существовать множество сотен циклов, локальных повторов уже бывших

событий. Как на уровне общественном, так и личном (реинкарнация). В какой-то степени здесь гностицизм созвучен индуизму и буддизму, постулирующим цикличность сансары и возможность выхода из неё. Отличным здесь является то, что сансара вечна, а материальный мир – кенома – имеет начало во времени (или со временем) и конец.

Таким образом, в гностицизме под влиянием христианских представлениях о мироздании произошёл глобальный пересмотр античного мировоззрения. Идея цикличности развития стала рассматриваться скорее как локальная, в глобальном же плане происходил переход к телеологии истории.

Список литературы

1. Йонас Г. Гностицизм [Электронный ресурс] // Большая библиотека e-reading [Сайт] URL: <http://www.e-reading.by/book.php?book=1037450>
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики [Электронный ресурс] // psylib [Сайт] URL: <http://psylib.org.ua/books/lose008/>
3. Слобожанин А. В. Анархические тенденции в гностицизме// Исследовательский потенциал молодых учёных: взгляд в будущее. Сборник материалов VIII Всероссийской научно-практической конференции аспирантов, соискателей, молодых учёных и магистрантов. – Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого, 2012. – С. 148-150.

ТЕЛЕОЛОГИЯ ИСТОРИИ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

Янковский М. Г. (г. Донецк, ДНР)

Аврелий Августин – один из наиболее изученных в настоящее время философов. Такой интерес к его персоне объясняется богатым наследием мыслителя в самых разных областях теологического и философского знания. По той же причине изучение взглядов Августина продолжается, причём география этих исследований необычайно широка. Общеизвестен факт, что Августин является блаженным в Православии и святым в Католицизме. Представляется, что именно ввиду этого изучение философской концепции средневекового учёного не теряет актуальности не только в отече-

ственной традиции, но и в среде западных исследователей. Также нужно отметить, что одно из важнейших мест в концепции философа занимает философско-теологическое осмысление общества и истории. Всё это доказывает безусловную актуальность данной темы для современной философской мысли.

Как отмечают некоторые исследователи, Августин является родоначальником философии истории как таковой. Ведь размышляя об истории, мы предполагаем в ней некоторый смысл, следовательно, её поступательное развитие, эволюцию, и некоторую цель. Именно таким образом история впервые предстаёт в понимании Августина. Вместе с тем, следует заметить, что если утверждение об авторстве Августина касательно философии истории ещё может быть спорным (так как и ранее существовали концептуальные, преимущественно циклические, модели осмысления истории), то его первенство в последовательном и логичном понимании телеологии истории не вызывает сомнений. Философ выводит канву исторических событий из замкнутой бесконечной цикличности, свойственной античным авторам. Ранее само развитие истории не представлялось возможным, поскольку она была заключена в рамки нескольких этапов, конкретных периодов, взаимосвязанных и регулярно повторяющихся. Здесь история выступала как бесконечное движение по кругу, выйти из которого было невозможно. Поэтому и цель в историческом процессе отсутствовала. Подход учёного именно потому становится приоритетным для будущей философской мысли, что он демонстрирует понимание реального исторического развития. История человеческого общества, по Августину, необходимый этап, который имеет начало и конец. Таким образом, история линейна: она не только началась и когда-нибудь закончится, она – направлена, обусловлена и имеет цель своего существования и развития. Такая направленность, которая отрицает обратное развитие, его остановку, даже определённую хаотичность в нём, а также конечная цель истории – это основные отличительные черты историософии Августина. История идёт по чётко заданному пути. Исходная точка, начало истории – грехопадение Адама. Далее, история представляет собой процесс постепенного «воспитания человеческого рода к спасению» [1, с. 127]. Это воспитание происходит в борьбе между двумя «Градами» – Земным и Небесным. Они отражают, по мысли Августина, два вида любви, первый – эгоистиче-

ской «любви к себе», второй – любви к Богу. Борьба Градов проходит через всю историю человечества. Она ведёт к достижению человеком морально-нравственного совершенства через духовное развитие, к совершенству, которое он впервые получает в благодати. Данное совершенство – это переход к «невозможности грешить». Конец истории человеческого общества – Страшный суд. После Страшного суда останется только Град Божий. Он соединится с небесным, и, после этого, он уже не будет иметь конца.

Противоборство земного и Небесного проходит через всю историю. В этом противостоянии находится и человек, который должен, в конце концов, полностью отречься от земного вида любви – себялюбия. Однако, Августин думает, что некоторые люди изначально предрасположены к спасению, другие же – к гибели. Здесь можно усмотреть некоторый фатализм воззрений Августина. Однако так, пишет он, было не всегда. До грехопадения люди обладали свободной волей и могли не грешить. Исходя из этого, не только цель истории представляет собой необходимый смысл её завершения, но и сама история – необходимый этап. История нужна для того, чтобы привести человека к спасению. Поступательное развитие истории в одном направлении – от начала к завершению – период обязательный, так как только после него произойдёт окончательное разделение двух Градов. Здесь виден очень важный момент концепции Августина: история не представляет собой всё время как таковое. До истории, в таком понимании, значит, до грехопадения Адама, существует, следовательно, *доисторическое время*. *После истории*, означает – после Страшного суда. Всё, что будет после, уже не история. Именно поэтому, история – это отрезок времени, который когда-то начался, и, когда-то закончится. Необходимым он является потому, что представляет собой следствие грехопадения и условие спасения, как можно заключить из философско-исторической концепции средневекового мыслителя.

Таким образом, телеология истории Аврелия Августина – это приведение человечества к спасению. Оно осуществляется посредством прохода его через саму историю. «Воспитание» в нём нравственной любви, отказ от эгоистических стремлений и, наконец, приведение к Богу. Всеми этому должна человечество обучить история. Вернее будет сказать, что человечество само должно, пройдя путь исторического развития, измениться, так как – «Он и самого человека сотворил правым и с тем же самым свободным произво-

лением, как существо хотя и земное, но достойное неба, если он останется в единении со своим Творцом...» [2].

Список литературы

1. Нижников С. А. История философии: Учебник. – М.: 2012. – 336 с.
2. Интернет источник: Августин Аврелий. О Граде Божиим. Книга 22. Глава 1. Режим доступа: <http://www.augustine-book.com/city-of-god-22/read/01/>
3. Новая философская энциклопедия: В 4-х т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М.: 2010. – Т. 1. – 2010 – 744 с.

ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ КАК ОСНОВА ЦИКЛИЧНОГО ВОСПРИЯТИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

Рочняк Е. В. (г. Горловка, ДНР)

Линейное восприятие времени свойственно европейской культуре. Такое восприятие задаёт понимание событий и явлений как имеющих только одно конечное место в пределах однонаправленного временного вектора. Но если мы откажемся от линейного восприятия и будем рассматривать реальность в измерении циклического временного конструкта, то это может существенно расширить наши возможности. Ведь как писал действительный член РАН и Европейской академии наук Б. Успенский: «Линейное время по самой своей природе абстрактно, тогда как циклическое время конкретно. Линейное время равнодушно по отношению к тому, что наполняет его событиями ... В противном случае события и время оказываются взаимно связанными самым непосредственным образом» [1].

Как указывает М. Розенталь в своей работе «Принципы диалектической логики», «Путь познания объективного мира лежит через абстракцию» [2, с. 3]. При циклическом или, скорее, спиральном восприятии времени, мы можем избавиться от гипнотического воздействия конкретного, избавиться от иллюзии уникально-

сти событий и явлений и увидеть возможности обобщения, абстрагирования для понимания причинно-следственных связей в значительно большем масштабе.

Любое историческое явление как таковое, в аспекте общей истории культуры, является не только чем-то конкретным и уникальным, привязанным к жёстким хронологическим рамкам, но и неотъемлемой частью бесконечного диалектического процесса, который циклически повторяется по схеме, представленной Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем в его работе «Наука логики»: «Единственное, что нужно для научного прогресса (Fortgang) и для абсолютно простого понимания, к чему следует главным образом стремиться, – это познание логического положения о том, что отрицательное является равным образом и положительным или, иначе говоря, то, что противоречит себе, не переходит в ноль, в абстрактное ничто ... Таким образом должна создаваться система понятий, – и в безостановочном, чистом, ничего извне не воспринимающем движении получить своё завершение» [3]. Приведённая концепция более известна большинству как диалектическая формула «тезис – антитезис – синтез».

Благодаря такому интеллектуальному инструменту, которому мы обязаны немецкой классической философии, мы можем рассмотреть определённую общую последовательность эпохальных изменений культурологических концепций в истории европейского ареала. Ведь даже российский философ и филолог А. Ф. Лосев утверждал: «Вывод категорий в диалектике Гегеля сделан так искусно и безошибочно, что почти не вызывает сомнений в человеке, который умеет оперировать диалектическим методом» [4].

Логика развития культурных типов включает в себя элемент рождения нового за счёт селективной деструкции (по Ю. Хабермасу) или реконструкции (по Ж. Дерриде) явлений предыдущих или конкурирующих. По определению Жака Деррида, «не существует метафизического «понятие в себе». Существует работа – метафизическая и неметафизическая – с понятийными системами. Деконструкция представляет собой не просто переход от одного понятия к другому, а смещение понятийного порядка, и так же непонятных порядков, с которыми оно связано» [5, с. 392].

То есть, в упрощённом варианте это означает, что борьба различных взглядов и позиций приводит не к построению нового явления через разрушение элементов прежней системы, а к изме-

нению порядка их взаимосвязей. Именно поэтому происходит вполне естественно включение в состав «нового» составных частей различных предыдущих систем, которые она «победила» в «диалектической» борьбе.

Таким образом, гегелианский диалектический концепт эволюционных циклов может стать методологическим инструментом рассмотрения любой культурологически или исторически направленной проблемы, согласно которому ретроспективно должны прослеживаться определённые исторические повторы, аналогии всех закономерных явлений.

Список литературы

1. Успенский Б. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б. А. Успенский [Электронный ресурс] – Режим доступа к книге : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ysp/01.php
2. Розенталь М. М. Принципы диалектической логики. / М. М. Розенталь – М. : Издательство социально-экономической литературы, 1960. – 477 с.
3. Гегель Ф. Г. В. Наука логики / Ф. Г. В. Гегель – [Электронный ресурс] – Режим доступа к книге: http://modernlib.ru/books/gegel_fridrih_georg_vilgelm/nauka_logiki/read/
4. Лосев А. Ф. Логика диалектики в философской системе Гегеля / А. Ф. Лосев [Электронный ресурс] – Режим доступа к книге : <http://www.dimat.ru/node/102>
5. Derrida J. Margesdelaphilosophie. / J. Derrida – LesEditionsdeMinuilt, 1972. – 432 p.

«УЧЕНИЕ ИСТОРИЗМА» С. Л. ФРАНКА

*Гущина В. Н., Гущин А. Н.
(г. Воронеж, Россия)*

Социальная философия включает идеи как о сущности социума, так и об особенностях его существования во временном отношении, т.е. в истории. Наиболее отчётливо социально-философские идеи С. Л. Франка, одного из выдающихся представителей русской религиозной философии начала XX в., сформулированы в статье «Религиозные основы общественности», опубликованной в журнале русской эмиграции в Париже в 1925 г., а также в монографии «Духовные основы общества» (1930). Пафос данных работ направлен против всего хода исторического развития в Западной Европе, начиная с Нового времени и попыток его осмысления европейской философией, которые исходят из бытия эмпирических человеческих индивидов, их разума и воли. Франк с этим категорически не согласен, т.к. он как религиозный философ отвергает возможность людей творить историю. «Где человек считает себя самого – индивидуально или коллективно – х о з я и н о м своей жизни, там общество существовать не может; идея самочинного устройства человеческой жизни, эта основная, доминирующая идея всего нового времени, поскольку она реально торжествует и воздействует на жизнь, приводит к гибели и крушению всякой общественности; если европейская общественность, которая в принципе мнит себя утверждённой на этой идее, ещё не развалилась, то только потому, что бессознательно, неведомо для самой себя, она сдерживается ещё не забытыми, живущими в её крови религиозными традициями» [1, с. 19-20].

Фактически «основой всей общественной жизни человека, вне которой она вообще немислима», им признаётся «сознательно или бессознательно, понаслышке, традиции и привычке осуществляемое служение Богу...». Если же этого не происходит, то тогда «мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть непросветлённого мыслью и твёрдой верой хаоса стихийных исторических сил» [2, с. 17]. Это относится и к прошлым эпохам, и к современности. Более того, современность, «самая многосведущая из всех эпох», находится даже в более беспомощ-

ном к историческому процессу положении, т.к. она «потопила в знании истории свою веру и волю», в то время как прежние эпохи имели историю, своё особое лицо и своеобразный облик, потому что верили во что-то вечное и абсолютное и их вера имела приоритет над их знанием [1, с. 15].

Свои социально-философские воззрения Франк развивал в начале XX в. К этому времени историческая наука претерпела значительные изменения своего качественного состояния и статуса в системе социальных наук. Уже к середине XIX в. произошло отделение её от смежных духовных сфер: искусства, религии, философии и окончательное превращение в самостоятельную науку; сформировалось историческое сознание как особый тип восприятия мира; сложилась система научных методов исторического познания; оформилась совокупность дисциплин исторического знания, включающая как вспомогательные исторические науки, обеспечивающие её эмпирический базис, так и философско-теоретический уровень, представленный различными типами философии истории; оформилась система академического исторического образования.

В результате историческая наука перешла на качественно новый, более высокий уровень получения и обоснования исторических знаний. Более того, историческая составляющая стала необходимой частью любой научной дисциплины. Стало невозможным существование ни одной науки, которая не начиналась бы с собственной истории. То же самое относится и к самим объектам всех наук – частям окружающего мира, обязательно имеющим свою историю, которая является ключом к пониманию их актуального состояния. В этом, собственно, и заключается принцип историзма – в рассмотрении мира природных и социально-культурных явлений в изменении, становлении во времени и предполагающий анализ объектов исследования в связи с конкретно-историческими условиями их существования, – словом, историзм, представляющий собой прежде всего научный метод познания. Но такое его понимание не является единственным.

В частности, у Франка присутствует совсем иная его трактовка. Он не отрицает успехов исторического знания в XIX в., но в осмыслении их опирается на баденскую школу философии (В. Дильтея), корни которой восходят к романтической историографии

начала XIX в. Для неё был характерен идеалистический подход к истории, а в методологическом отношении – противопоставление наук о природе наукам о духе, которое своим логическим следствием имело противопоставление и методов познания. В отличие от наук о природе, в науках о духе, полагали неокантианцы, было неприменимо объяснение и другие логические методы. В них, в том числе, и в истории, методом познания являлось понимание, выступающее как "вживание", "сопереживание", "вчувствование".

Именно «тщательное и пристальное изучение прошлого, умение вживаться в него, отрешившись по возможности от настоящего», по мнению Франка, привело к возникновению исторического сознания, – «к сознанию полного своеобразия эпох, их жизненных укладов, быта и верований» [2, с. 26]. Другим фактором, способствовавшим формированию исторического сознания, стало ускорение темпов общественного развития, частой смены политических режимов и даже бытовых условий жизни. В итоге «широко распространилось представление об изменчивости, текучести всех общественных явлений, об отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни» [Там же].

В результате возникло «учение "историзма"», которое Франк определяет как социально-философский релятивизм, т.е. как «учение об абсолютной изменчивости и неопределимой конкретной сложности человека и общества» [2, с. 26]. Согласно этому учению, не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни, в силу чего обобщающее обществоведение, имеющее сверхвременное значение, «представляется вообще невозможным и всякое социальное знание мыслится как только историческое, как отчёт о единичном и его изменении во времени» [2, с. 26]. Отсюда следует отрицание необходимости обобщающего, синтезирующего понимания истории, которое стремится к тому, чтобы постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества, т.е. социальной философии и философии истории. Он считает, что «философия истории сама – в отличие от положительной исторической науки – есть не историческое, а сверхисторическое знание». Её предмет есть не исторический процесс как таковой, во временном его течении, а история как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа. Но отсюда следует, что философия истории должна опираться не на ис-

торический опыт и, соответственно, не на историческую науку, а на социальную философию, которая образует «устойчивый фундамент», «твёрдый остов для неё» [2, с. 28, 31]. А предметом последней, в свою очередь, является единственная подлинная реальность – «вечное существо общества и человека», «вечные незывлемые начала человеческой жизни, вытекающие из самого существа человека и общества» [2, с. 17], только через познание которых возможно обрести положительную веру, понимание целей и задач человеческой общественной жизни». Изучение эмпирического хода исторического процесса ничего не может дать ни социальной философии, ни философии истории. «Историзм как отрицание социальной философии – знания общего и вечного в общественном бытии – есть лишь случайное, временное заблуждение слепоты, которое должно быть преодолено энергией человеческого самопознания» [2, с. 28].

Из данного учения вытекает также бессмысленность и невозможность самого исторического знания. «Оно было бы бессмысленно и не нужно, ибо при совершенной разнородности исторических эпох знание прошлого не имело бы никакого значения для понимания настоящего; историческое знание ничем не обогащало бы нашего духа, не расширяло бы наш умственный кругозор, не помогало бы нам ориентироваться в жизни; неприложимое к пониманию настоящего, оно оставалось бы делом праздного любопытства, собранием ненужных курьёзов» [2, с. 27].

Основная причина появления подобного учения, по Франку, есть отсутствие религиозной веры, «слепота к вечному и непреходящему, охватившая нашу эпоху», которая «обречена только знать, как жили и во что верили прежние», но не иметь собственных верований. «Так обнаруживается, что, для того чтобы какая-нибудь эпоха (как и отдельная личность) могла иметь своё особое лицо, свой своеобразный облик, она должна прежде всего верить не в своё собственное своеобразие, а во что-то абсолютное и вечное – что история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история. Прежние эпохи творили историю, нам же остаётся только изучать её» [1, с. 15; 2, с. 27].

Франк категорически против «обессиливающего наваждения релятивизма» и предлагает «вновь проникнуться сознанием, что «есть, подлинно есть вечные незывлемые законы и начала че-

ловеческой жизни, установленные самим Богом и вытекающие из самого существа человека», и надо «попытаться вспомнить хотя бы самые основные и общие из этих начал. Нужно понять, что – хотим ли мы того или нет, знаем ли мы то или нет – жизнь наша управляется некими независимыми ни от каких человеческих представлений, не подчиненными никакой моде и никаким историческим веяниям божественными началами, и что от нас зависит не создавать или изменять их, а только либо знать их и сознательно направлять по ним нашу жизнь, либо, не ведая, нарушать их и гибнуть от карающих последствий нашего неведения и нечестия» [1, с. 16].

Историческая жизнь человечества есть драма, которая во множестве актов и перипетий выражает единое, неизменное существо человеческого духа как такового. Поэтому конкретное историческое знание меняющегося многообразия есть лишь одна сторона знания человеческой жизни, которой, как соотносительная ей другая сторона, соответствует философское созерцание общего и вечного в ней. По его мнению, «история нужна нам для нашего собственного самосознания», для «уяснения нашего собственного прошлого, нужного для осмысления настоящего». «Если мы умеем вживаться в прошлое, значит, оно ещё живет в нас, между ним и нами есть живая связь». Признаки прошлого имеют силу и для настоящего, т.к. «бесконечно пёстрая конкретная ткань многообразия исторических состояний и процессов сплетена из нитей, непрерывно проходящих через всю ткань и в своём существе неизменных. Всё временное, во всей своей изменчивости и мимолётности, есть выражение и воплощение сверхвременно-общих начал» [2, с. 27-28].

Трактовка Франком историзма, в основе которой лежит философия В. Дильтея, – не единственная в истории философии. Другие его интерпретации не отрицают признания объективных основ исторического процесса, которые могут трактоваться и как духовные начала (напр., в гегелевской диалектике), и как материальные факторы (в историческом материализме Маркса). В XX в. историзм как учение не представлял единого самостоятельного течения в философии, а выступал, в основном, как принцип научного познания. Поэтому отнесение Франком абсолютного исторического релятивизма к «современному "историзму"» представляется некорректным с научной и исторической точки зрения. Данная его ин-

терпретация осталась в рамках теологической парадигмы философии истории, характерной для средневекового философского мышления и донаучной стадии развития исторической науки, на которой она ещё руководствовалась не собственными, а внешними (религиозными) принципами. Не случайно, в подтверждение своего понимания истории духовной жизни общества он ссылается на В. Джоберти (1801-1852), итальянского священника и общественного деятеля XIX в., идеолога неогвельфизма, ратующего за верховенство Папской власти в объединении Италии, и игнорирует работы известных историков, дающих совсем другую интерпретацию истории европейской общественности.

Список литературы

1. Франк С. Л. Религиозные основы общественности // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн.1. М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 14-29.
2. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: «Республика», 1992. 511 с.

ПРОИЗВОЛ КАК ФАКТОР ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Зырин Д. Г. (г. Донецк, ДНР)

Произвол – это всегда мнимая свобода. Как фактор исторического процесса, действия произвола вызывают из будущего последствия, которые не только нивелируют достигнутое, но и заставляют претерпевать ограничения, порождающие бóльшую несвободу, чем было в самом начале. Произвол как форма активности задаётся желанием и не контролируется сознанием. Произвол – это неуправляемая активность. Произвол игнорирует условия в силу «слепоты» сознания и нежелания знать. Поэтому Гегель считал, что «произвол есть случайность в сфере воли» [1, с. 391]. Хотя человек активен и находится в сфере выбора, но то, что выбирается, безразлично к реализации сущности человека и к тому, что он находится в сфере выбора. Ни то, ни другое не необходимо. В произволе заключено то, что «содержание определяется быть моим не благодаря природе моей воли, а благодаря случайности: следовательно, я также завишу от этого содержания – в этом и состоит противоре-

чие, заключённое в произволе. Обыкновенный человек полагает, что он свободен, если ему дозволено действовать по своему произволу, между тем именно в произволе заключена причина его не-свободы» [Там же, с. 81].

В содержании произвола можно выделить пять его атрибутов, которые имеют свои особенности проявления мнимой свободы в историческом процессе: 1) «хочу» вместо «надо» – импульсивный характер силовых усилий; 2) нарушение меры нормальности – нет самоограничения; 3) «здесь и теперь» вместо устремлённости в будущее; 4) отсутствие самоконтроля / обратной связи; 5) мнения вместо знания.

Первая особенность произвола как мнимой свободы в историческом процессе схвачена в поговорке: «хотели как лучше, а получилось как всегда». Одной из ярких иллюстраций является перестройка Горбачёва, которая привела к развалу СССР. «Хочу» по своей природе интенционально, оно возникает непосредственно как направленность желания на объект. Желанием Горбачева было перестроить страну и поднять уровень благосостояния на уровень западных стран. Но не учёл, что если условия препятствуют осуществлению желания, то возникает напряжённость как необходимость в концентрации усилий. Перестройку осуществляло высшее руководство страны, которое не столько возглавило народные массы, сколько принуждало их к заданным извне преобразованиям. Оно отстраняло неугодных ему руководителей и ставило на их место своих сторонников. Такая концентрация усилий без учёта условий в большинстве случаев выливалась в аффект, который становился механизмом компенсации чрезмерной напряженности. Поэтому все старались превзойти друг друга в критике прошлого и очернении всего сделанного за послереволюционные годы.

Вторая особенность произвола как мнимой свободы связана с нарушением меры нормальности, посредством чего он превращался в энергетический поток, который не ограничивался ничем и поэтому не направлялся в нужное русло. Примером нарушения меры в духовной сфере является карикатура на пророка Мухаммеда издательства «Шарли Эбдо». Издатели, не осознавая ответственности, потеряли способность к самоограничению, полагая, что право на свободу слова позволяет им поступать, не опасаясь за последствия. Такая мнимая свобода сотрудников журнала нарушила все морально-нравственные нормы, выработанные за века совместного

проживания на одной территории представителями разных народов и религиозных конфессий. Карикатуры на религиозную тематику были расценены как оскорбительные и унижающие достоинство представителей религиозных конфессий и объединений. О такой форме проявления произвола Гегель писал, что это «суть потребности вожделения и влечения. Влечение видит лишь себя, оно слепо, оно следует только себе, не имеет своей меры в самом себе; здесь не существует определения, каким влечением следует пожертвовать. Здесь все определяет произвол» [1, с. 391]. По утверждению главного редактора, для редакции издания не существует представления *кошунства*, так как она (редакция) является «светской, демократической и атеистической». Он упустил из внимания, что нарушение меры нормальности связано с переходом в другое качество – ненормальность. Даже та часть усилий, которая соотносится с необходимостью для преодоления препятствий, выйдя за её пределы, вся превращается в ненормальность.

Третья особенность произвола – это иллюзорное восприятие действительности. Люди склонны выдавать желаемое за действительное. Они либо не желают видеть никаких изменений в наличной социальной действительности или видят цель только в актуальном аспекте меры «здесь и теперь». Восприятие прошлого, настоящего и будущего происходит с разрывом необходимой взаимосвязи между ними. Поэтому появляется застывшее ситуативное видение действительности как данности. Так, в 1917 году большевики пытались сделать благо для людей с помощью насилия – диктатуры пролетариата. Для построения новой пролетарской культуры предлагалось разрушить все основания и начать строить всё заново. Они не смогли просчитать исход такого варианта развития событий, потому что не рассматривали результат вместе с процессом его становления.

Четвёртая особенность произвола как мнимой свободы выражена словами распятого Иисуса о своих мучителях: «Отче! отпусти им, не ведают, что творят...». Такой феномен в историческом процессе в полной мере воплотился в охлократии – власти толпы. В новейшей истории примером такого рода «неведения» могут служить цветные революции. В них наиболее ярким образом проявились непосредственные желания и влечения, не ограниченные волей. В такой бессознательной регуляции своих намерений люди

теряли обратную связь сами с собой, не могли определить целесообразность своих действий по отношению к ситуации. Непредсказуемость действий таких стихийных групп во многом обуславливал механизм заражения – бессознательной подверженностью человека определённым психическим состояниям. Поскольку это эмоциональное состояние возникало в массе больших групп людей, в этих стихийных манифестациях действовал механизм *многократного взаимного усиления* эмоциональных воздействий людей друг на друга. Отдельный человек не испытывал в них организованного преднамеренного давления, но бессознательно усваивал и воспроизводил образцы навязанного агрессивного поведения.

Пятая особенность произвола как мнимой свободы заключается во «всезнании» мнений или народных «мудростей». Все знают, чего не должно быть и что надо делать, чтобы общество стало более совершенным. На уровне обыденного сознания сложилось нормативное предписание, согласно которому следует прислушиваться к каждому мнению, потому что оно несёт в себе нечто неповторимое, своеобразное, особенное. При этом не принимается в расчёт, что дурное есть совершенно особенное и своеобразное по своему содержанию. Пример общественного преобразования в Китае под руководством Мао Цзэдуна показал, что общество, которое развивалось в формате народных «мудростей», вместо желаемого продвижения вперёд оказалось в худшем положении, чем оно было на исходном этапе. Когда он объявил китайскому народу, что урожай на всех не хватает лишь потому, что его уничтожают «4 главных врага» крысы, саранча, гусеницы и воробьи, то сразу же против этих вредителей народа была организована беспощадная борьба, но особенно досталось воробьям. Основная масса китайцев гоняла беспрерывно несколько суток воробьев с полей, чтобы решить продовольственную проблему. Итогом такой акции стало нашествие насекомых, которые буквально опустошали поля посевов китайских крестьян. В стране наступил голод, погибло около 30 млн. китайцев.

Список литературы

1. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель. – М.: Мысль, 1990. - 524 с.

ЦЕННОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СИСТЕМЫ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ: ОПЫТ СЕМАНТИЧЕСКОЙ ЭКСПЛИКАЦИИ

Сухина И. Г. (г. Донецк, ДНР)

Каждую культуру можно представить организованной, упорядоченной системой ценностей, находящихся в определённой иерархии и разделяемых её субъектами. Так, российский философ П. Гуревич утверждает: «культура – это всегда выстроенность ценностей, их своеобразное подчинение» [1, с. 38]. Ценности выстраиваются, ранжируются по принципу иерархии значений, от низших – к высшим; причём в мировоззренческом плане высшие ценности образуют то, что можно квалифицировать (культурной) картиной мира.

Определяющая морфологическую целостность и конфигурацию культуры «выстроенность ценностей» связана с картиной мира, обеспечивающей их иерархию, согласно с которой одни ценности имеют всеобщее, а другие – локальное значение, одни занимают верховное, а другие – подчинённое положение. Эта иерархия ценностей развёртывается в семантическую «сеть значений», прилагаемую субъектом культуры к доступной действительности.

Культурная картина мира удостоверяет собой всеохватный интегральный семантический образ (смысло-образ) мироздания, формирующийся в рамках её наиболее значимых ценностей. Она презентует семантическую «модель» мира, актуальную для субъектов культуры. Каждая состоятельная культура вырабатывает своё специфическое, репрезентативное видение и понимание мира. Так, канадский философ М. Маклюэн отмечал, что «каждая культура и историческая эпоха имеет свою излюбленную модель мира, мировосприятия и миропонимания, которая предписывается каждому и всем» [7, р. 21].

Принципом построения культурной картины мира является иерархия концентрических семантических кругов или сфер, охватывающих культурное пространство, топос. В её центре находятся наиболее значимые ценности, движение от центра к культурной периферии понижает степень значимости ценностей и повышает степень их неопределенности и релятивности.

Если более конкретно – культурная картина мира представ-

ляет собой комплекс наиболее значимых ценностей, выступающих схемами понимания, интерпретации и репрезентации мироздания, присущими субъектам культуры, определяющими их мировоззренческие представления и ориентиры, являющиеся базовыми детерминантами их жизнедеятельности. Они служат координатами картины мира, выступая в качестве культурных универсалий, которые удостоверяют и презентуют собой всеобщие культурные смыслы.

Культурную картину мира можно квалифицировать универсальной семантической матрицей (охватывающей топос или хроно-топ культуры), из которой извлекаются и куда вкладываются определенные значения. Каждая её клеточка имеет свою область значений, т.е. актуализируется и функционирует в качестве обобщённого смысла или общезначимой ценности. Тем самым культурные ценности предстают как устойчивые, типичные (ментальные) образы миропредставления и миропонимания, образующиеся посредством «наложения» семантической матрицы картины мира на конкретные объекты.

Любая ценность как определённый человечески-значимый смысл, предполагающий его объективацию, может быть отнесена к культурным ценностям. Понятие культурной ценности не редуцирует понятие ценности как таковой, оно предполагает объективацию её смыслового содержания, её семантического потенциала в различных формах человеческой деятельности и, тем самым, приращение ценности соответствующей культурной формы, её опредмечивание в артефакте – культурном явлении, её превращение в благо. Так, по словам Г. Риккерта, «...во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления были созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком... В объектах культуры всегда заложены ценности» [4, с. 55].

Сама культурная ценность может быть определена как вырабатываемый развитием культуры человечески-значимый и гуманистически-адекватный смысл, конституирующий соответствующую ему перспективу деятельности в сфере конструктивной, а в предельном выражении – творческой реализации человека-субъекта. Культурная ценность характеризуется идеально-реальной целостностью, т.е. целостностью идеального (смысл/значение) и реально-го (социокультурная предметность артефактов) своих компонентов.

Поскольку ценность, являющаяся значением, обладает семантическим посылом, предполагающим его творческую объективацию, постольку для человека не существует ценности вообще, для него существует культурная ценность, т.е. ценность, выступающая основой и диспозицией созидания предметной социокультурной среды его бытия в мире, развития самого человека как субъекта, объективирующего ценности культуротворчества.

Общезначимая культурная ценность, т.е. соответствующая культурной картине мира, включает три основных семантических слоя значимостей: 1) слой обобщённых мировоззренческих и смысложизненных представлений; 2) слой конкретных значимостей, которые становятся действенными, как только они удостоверяются в контексте семантической матрицы; 3) слой социетальных значимостей, соответствующих межсубъектным человеческим отношениям.

В хронотопе культуры (культурные) ценности выступают в форме и качестве: духовной предметности, материальной предметности и социальной предметности межсубъектных человеческих отношений. Как, например, отмечал польский философ, аксиолог Р. Ингарден, «ценность действительно сопряжена и с объективной реальностью, и с реальностью субъективной, и с реальностью интесубъективной («бытие-для-другого»)» [6, с. 250].

Культурная картина мира презентует смысловой порядок бытия, с которым она в своём осуществлении соотносится. Тем самым культурная картина мира моделирует действительность, её творческое преобразование.

Будучи ценностной доминантой культуры, картина мира инспирирует и формирует конгруэнтную её пространству (определяющему его) единую, целостную семантическую среду, приспособляя культурные формы одну – к другой, выявляя, соотнося их общий контекст, подводя под них общее, фундирующее основание. Эта семантическая среда объединяет, синтезирует и интегрирует ценностно-смысловое содержание наличествующих культурных форм. Так конституируется структурная целостность культуры, а сама она, благодаря этому, способна выступать как самоорганизующаяся система, соответствующим образом влияющая на человеческую жизнедеятельность.

Формируя единую семантическую среду культуры, культур-

ная картина мира охватывает своим влиянием все релевантные её проявления, а в качестве ценностной доминанты выступает универсальным кодом культуры, задающим единую систему смысловых координат, проявляющихся в архетипической системе общезначимых ценностей как культурных универсалий; с ними, прежде всего, связана обеспечивающая историческую преемственность культуры аккумуляция и трансляция культурного опыта. По утверждению П. Сорокина, «всякая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают главную ценность» [5, с. 429].

Культурная картина мира являет собой универсальную интегрирующую форму осознания человеком мира, способствующую организации новых и уже выработанных ценностей и связанных с ними образов, идей, понятий и т.д. Как синтез обобщённых представлений о мире в их значении для человека она выступает высшей формой интегральности культурного опыта, образующего содержание культурно-исторической преемственности, если понимать под этим (культурогенный) процесс передачи сублимированного в культурных ценностях смыслового мира из поколения в поколение, обеспечивающий непрерывность и поступательность в историческом развитии культуры.

Обеспечиваемая культурными ценностями как основами культурного смыслообразования историческая преемственность является непременным условием нормального существования, функционирования и динамичного поступательного развития культуры. При этом картину мира можно мыслить универсальной программой существования и развития культуры, программой актуализации и реализации её творческого потенциала. Так, российские философы Т. Кузнецова и В. Луков, отмечая первостепенное для культуры значение культурной картины мира, полагают, что это понятие должно занять центральное место в культурологии и философии культуры [2, с. 66].

Семантическая (в аутентичном – аксиологическом аспекте) экспликация культуры с позиции актуального смыслообразования как единства смысловой среды, сублимируемой и удостоверяемой в общезначимых (культурных) ценностях, организуемых и интегрируемых (культурной) картиной мира, позволяет представить

культуру в системной целостности и полноте её форм, её морфологии, её исторического существования и преемственного развития.

Такая (семантическая) экспликация позволяет представить систему культуры с позиции её всеобщности для субъектного человеческого бытия. Согласно словам российских культурологов А. Пелипенко и И. Яковенко, «всеобщность культуры, определяется тем, что в ней нет ничего, что не содержалось бы в человеческой ментальности. За пределами культуры может лежать только то, что в принципе непомышляемо её субъектом» [3, с. 12].

Список литературы

1. Гуревич П. С. Преображение ценностей как чрезвычайная ситуация. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2007. – 120 с.
2. Кузнецова Т. Ф. Культурная картина мира в свете тенденций развития культурологии // Вестник Международной Академии наук (Русская Секция). – 2009. – № 1. – С. 66-69.
3. Пелипенко А. А. Культура как система / А.А. Пелипенко, И.Г. Яковенко. – М.: Языки русской культуры, 1988. – 376 с.
4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт // Науки о природе и науки о культуре ; пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – С. 43-128.
5. Сорокин П. Социокультурная динамика / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – С. 425-504.
6. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. – М.: Республика, 1994. – 464 с.
7. McLuhan M. Understanding Media: the extensions of man / M. McLuhan. – New York: The New American Library, Inc., 1964. – 318 p.

ОТ ИНВАРИАНТНОСТИ К ПОЛИВАРИАНТНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Давыденко Э.Н. (г. Донецк, ДНР)

Научная значимость проблемы поливариантности исторического развития тесно связана с актуальными проблемами современной социально-экономической и политической практики. Непонимание многовариантности исторического развития в прошлом ведёт к непониманию многовариантности будущего в условиях постоянной изменчивости текущей ситуации, что уже не раз приводило к необратимым политическим и социально-экономическим ошибкам. В связи с этим изучение историософских и методологических аспектов поливариантности в истории помимо научной может иметь и социально-практическую актуальность при решении насущных проблем современности. Поэтому сегодня чрезвычайно важно учитывать те способы и направления воздействия, которые могут сделать реальностью наиболее адекватный «вызову истории» сценарий цивилизационного развития. Для современного общества, стоящего перед необходимостью выбора сценария развития, данный аспект приобретает особую актуальность. Без учёта многовариантности невозможен анализ спектра проблем философии истории: выяснение направленности развития общества, анализ факторов, от которых зависит судьба нашего общества и мировой цивилизации.

Идея поливариантности исторического процесса всё чаще привлекает внимание историков и философов, пытающихся понять причины многообразия общественных форм, различного рода «тупиков» и «зигзагов» всемирной истории. Сегодня принципиальный отказ от методологических установок «европоцентризма» и «эталонной» методологии объяснения закономерностей исторического процесса связан с признанием вариативности и альтернативности исторического процесса, множественности социокультурных вариантов возникновения и развития социальности.

Исследование проблемы многовариантности приобретает всё большее значение в зарубежной и в российской науке. Историографическим и методологическим аспектам альтернативности исторического развития посвящена диссертация А. В. Бочарова [1].

Генезису и пути решения проблемы поливариантности исторического процесса посвящена диссертация и монография В. А. Нехамкина [2]. Онтологическим основаниям многовариантности исторического процесса посвящена диссертация В. В. Шевченко [3].

Марксистско-позитивистское осмысление альтернативности исторического развития включает тезисы: 1) всегда существует только одна инвариантная тенденция развития общества, выражающая общие закономерности, а альтернативность означает либо "зигзаги" в рамках этой тенденции, либо ускорение или замедление реализации главенствующей тенденции, либо временное отклонение от тенденции с неизбежным последующим возвращением к ней; 2) в ситуации перелома в развитии общества имеет место взаимодействие противоборствующих тенденций-альтернатив, одни из которых являются прогрессивными, а другие консервативными. Важность переломной ситуации в возникновении исторических альтернатив в том, что она с особой ясностью обнаруживает содержание и направленность различных тенденций; 3) осуществление исторической альтернативы (превращение возможности в действительность) зависит от взаимодействия объективных и субъективных факторов. Учёт объективных факторов подразумевает изучение всех явлений, независимых от воли субъектов исторического действия. Учёт субъективных факторов подразумевает изучение состава и активности противоборствующих групп, устойчивости их целей и интересов, иррациональных мотивов поведения исторических деятелей; 4) объективная потенция без общественных сил, борющихся за её претворение в реальность, сама по себе не создает альтернативы. Точно так же те или иные субъективные усилия, направленные на борьбу за отличный от действительного исход развития, без наличия объективной возможности такого исхода не приводят к альтернативной ситуации.

Идея о поливариантности истории появилась как реакция на концепции линейного развития истории с её жестко каузальными законами, жёсткие телеологические схемы эволюции (Фукуяма), предписывавшие всем народам развиваться по одним и тем же «законам исторического развития». Опираясь концепцией многовариантности, применительно к развитию человеческого общества, получается не «конец истории», а иной вариант ее развития.

На место традиционного динамического детерминизма приходит существенно новый «стохастический» или вероятностный детерминизм (цепочка бифуркаций и последовательность актов выбора). Строгая причинность и вероятностный подход используется в построении исторических моделей объектов как взаимодополняющие принципы.

Идея нелинейности и возможности выбора включает в себя многовариантность, альтернативность выбора путей эволюции, е необратимость. В целом же совокупность свершившихся и не свершившихся вариантов и образует многовариантность.

У ряда авторов (Р. Арон, В. В. Ильин) доминирует подход, в соответствии с которым поливариантность рассматривают как цепь случайных, не связанных между собой событий. С их точки зрения поливариантная ткань истории соткана из стихийных событий, общими причинами не детерминированными. Исторический факт является принципиально несводимым к порядку: случай является фундаментом истории. Иной подход к учёту влияния различных «случайностей» на поливариантность предложен А. А. Бушковым. Теоретическое обоснование его подхода находит выражение в концепции «точки бифуркации», разработанной в рамках синергетики [4, с. 24]. Последняя обозначает такое неустойчивое состояние системы, в которой любое случайное изменение (флуктуация) может перевести её на какой-либо из множества существующих вариантов развития. И. Пригожин отмечает, что бифуркации появляются в особых точках, где траектория, по которой движется система, разделяется на «ветви». Все ветви равновозможные, но только одна из них будет осуществлена. Обычно наблюдается не единственная бифуркация, а целая последовательность бифуркаций [5, с. 76].

Становление синергетической и постмодернистской моделей нелинейных динамик позволяют содержательно ввести в поле концептуальной аналитики феномен поливариантности, что знаменует собой парадигмальный поворот современной науки, позволяет более глубоко и широко охарактеризовать ход исторического процесса, осуществив переход от догматического гносеологического мо­низма к познавательному плюрализму.

Для обоснования использования нами термина «вариативность» вместо имеющегося в литературе термина «альтернативность» проанализируем их соотношение. Так, С. А. Экштут отмечает: «Любая историческая альтернатива, по определению, предпо-

лагает необходимость выбора одной из двух или нескольких возможностей. Процесс поиска и выбора всегда представляет собой попеременное рассмотрение взаимоисключающих возможностей (фр. *alternative* < лат. *alternus* – попеременный, *alter* – один из двух), но лишь в предельном случае осуществляется выбор одного из двух альтернативных решений, направлений, вариантов» [6, с. 79]. В «Краткой философской энциклопедии» она рассматривается как «необходимость выбора между взаимоисключающими двумя возможностями» [7, с. 15]. Вторая позиция представляется нам более обоснованной в силу самой этимологии данного понятия, восходящего к латинскому *alter*, т.е. один из двух. В отличие от «альтернативности», термин «вариативность», вне всякого сомнения, охватывает любое число возможных вариантов. Это даёт основание считать термин «вариативность» более предпочтительным применительно к раскрытию различных возможностей объяснения истории, чем термин «альтернативность».

Из выше сказанного уточняем, что понятие «поливариантность» развития имеет несколько значений: 1) выбор одного варианта из нескольких потенциально существующих в определенный исторический период; 2) реализация неодинаковых вариантов развития общества одного и того же типа в различных условиях; в) наличие в потоке развития качественно неоднородных структур, движущихся параллельно или в разных направлениях.

Игнорирование вариативных ситуаций обедняет представление об исторической реальности. Изучение этих ситуаций позволяет более глубоко и широко охарактеризовать ход исторического развития. Поливариантная тенденция исторического развития возникает на основе идеи возможности конструирования мира в познании.

Список литературы

1. Бочаров А. В. Проблема альтернативности исторического развития: историографические и методологические аспекты. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук: 07.00.09 : Томск, 2002 . <http://klio.tsu.ru/abstract.pdf>
2. Нехамкин В. А. Проблема поливариантности исторического процесса: генезис, пути решения. Монография. – М., Макс-Пресс, 2002. – 104 с.

3. Шевченко В. В. Многовариантность исторического развития. Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 : - Волгоград, 2005. – 145 с. <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/91620.html>
4. Бушков А. А. Россия, которой не было: загадки, версии, гипотезы. М.: ОЛМА-ПРЕСС; СПб.: «Нева»; Красноярск: «Бонус», 1999. – 608 с.
5. Пригожин И. Конец определённости. Время, хаос и новые законы природы. Ижевск: НИЦ. «Регулярная и хаотичная динамика», 2000. – 208 с.
6. Экштут С. А. Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт исторического осмысления. // Вопросы философии. – 2000. – №8. – С.79-87.
7. Краткая философская энциклопедия. – М.: Прогресс, 1994. – 576 с.

НЕЛИНЕЙНАЯ СОЦИОДИНАМИКА, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИМИТАРНОСТЬ И ЭМПИРИКА ГРАНИЦ

Попов В. Б. (г. Луганск, ЛНР)

Нелинейность процессов общественной эволюции уже давно стала весьма распространенным концептом, особенно активно продвигаемым, в частности, синергетикой, так что сомнения в его «бессодержательности» [1, с. 106-108] вряд ли могут считаться оправданными с учётом того обстоятельства, что нелинейность прежде всего предполагает отсутствие универсальной детерминанты, некоего изначального качества разветвляющегося исключительно поступательно-стадиальным образом. Данная парадигма, на наш взгляд, может быть дополнена феноменом многообразия форм социальной динамики (типов эволюции) и феноменом «открытого», «сфероидного» пространственно-временного континуума, где в «переотложенном» состоянии находятся социальные практики, институциональные формы наряду с исторической событийностью, возвращение к которым предполагает астадиальные трансформации [2, с. 3].

Последним подвержены и сами континуумы, особенно наглядно в их трансформационном аспекте, представленным Историческим континуумом, разветвляющимся через диадно-антино-мичную взаимосвязь с Социальным (стабилизирующее,

воспроизводственное начало) [4, с. 67-69]. Первый же видится нам как поле разворачивания общественной эволюции во всех формах её проявления [5, с. 102-103].

Исторический континуум, с одной стороны, выступает как универсальное начало, но с другой – реально проявляется через Исторические континуумы самого различного масштаба. Исходной единицей здесь будет трансформационное поле (ареал) внутри какого-либо геополитического образования или даже государства. Они то и продуцируют трансформации, причем как линейного (наращивание уже имеющегося качества в поступательном ритме), так и нелинейного порядка, где могут быть задействованы и переотложенные социальные практики в контексте «открытого» времени.

Демаркация локальных исторических континуумов предполагает их пределы (историческая лимитарность), которые следует отличать от классических границ в их геополитическом понимании, обычно связываемых с организацией политической, хозяйственной и культурной жизни [6, с. 231].

Историческая лимитарность (граничность) выступает как интегральная граница, сочетающая в себе территориально–административное, политическое, экономическое, социокультурное и этнокультурное членение. Границы есть свернутая в пространстве совокупность историй всех сфер социальности. В этом смысле события последних лет демонстрируют обратное течение истории украинского геополитического сегмента, когда начинает суживаться и распадаться некогда казавшееся незыблемым территориально–политическое пространство Украины и когда как из небытия выплывают геополитические проекты прошлого.

После насильственного свержения правительства В. Януковича в стране возник правовой вакуум, и трудно было бы ожидать, что «майданные» технологии есть прерогатива лишь одного Киева или Львова. Новые правители с первых дней своего пребывания у власти явно заявили о тотальном разрыве с «проклятым советским прошлым», упустив из виду то обстоятельство, что территориально–политическое пространство Украины продукт данной эпохи. Территориальная целостность Украины была результатом политической деятельности центрального коммунистического правительства и только до конца не преодоленное комму-

нистическое наследие скрепляло воедино те регионы, которые никогда прежде не были вместе в составе единого политического организма.

За все годы своего независимого существования Украина так и не стала геополитической реальностью, а в последнее десятилетие превратилась в лимитрофное пространство схлестнувшихся глобальных интересов России и Запада. Налицо социокультурное, региональное и отчасти конфессиональное разнообразие страны, что превращает тезис о «единой и неделимой» Украине в очередную идеологему мантрического свойства.

Вступив в 2014 г в полосу бифуркации, Украина запустила, тем самым, нелинейные, астадиальные процессы во всех сферах жизнедеятельности. Мы видим, как ринулась вспять историко-пространственная процессуальность. Прошло чуть более недели после очередной украинской «революции», как ее территориальное состояние вернулось к январю 1954 г. Еще некоторое время была возможность известного повторения событий ноября – декабря 1917 г., когда, потерпев поражение в Киеве, украинские большевики переехали в Харьков и там 12 декабря на 1 Всеукраинском Съезде Советов провозгласили УССР, а затем уже через месяц триумфально вернулись в Киев. Однако Янукович последовал примеру и судьбе гетмана Скоропадского, так что слова булгаковского полковника Малышева вполне соответствуют действиям обоих персонажей. Теперь же история воспроизвела ситуацию февраля 1918 г., реинкарнировав идею Донецко-Криворожской Советской республики в несколько видоизмененном виде и границах (столицей ДКСР был г. Харьков).

В отличии от ДКСР, просуществовавшей около 3 месяцев и уничтоженной немецкими войсками, а не петлюровскими атаманами (исторический аналог нынешних «комбатов»), ЛНР и ДНР оказались более жизнеспособными. Видимо, не случайным представляется тот факт, что эмпирические границы (они же линия фронта) в целом повторяют очертания залегания Донецкого каменноугольного пласта. Так, утратив от 60 до 65% территории Донецкой и Луганской областей, они сохранили около 80% от всей площади залегания каменного угля и основные урбанизированные регионы. В этой связи стоит напомнить мысль все того же К. Хаусхофера о том, что наиболее надежны и безопасны границы и окаймляющие области с сырьевыми ресурсами [6, с. 384]. В их эмпирике и кажу-

щейся случайности прослеживаются прежние, казалось бы, безвозвратно исчезнувшие, границы, где примерные очертания бывших российских губерний и уездов накладываются на процессы советской индустриализации, административного районирования и т.п. При этом исторические реалии причудливо преломляются в их символическом отражении в массовом сознании в виде системы ментальных форм разной степени устойчивости, и наоборот. Насколько вся эта лимитарность закрепится в историческом процессе – дело будущего, как ближайшего, так и последующего.

Список литературы

1. Алаев Л. Б. Альтернативность и однолинейность в истории // журнал «Философские науки». – 2005. – № 6. – С. 101-111.
2. Попов В. Б. Астадиальные трансформации в структурах Социетальной многомерности // Науковий вісник «Гілея». – 2010. – Вип. 37. – С. 269-283.
3. Попов В. Б. Феномен астадиальности в процессе общественной эволюции // Науковий вісник «Гілея». – 2013. – Вип. 70. – С. 423-432.
4. Попов В. Б. Антропосоциетальный Универсум: многомерный подход // Практична філософія. – 2013. – № 1. – С. 65-74.
5. Попов В. Б. О природе социально-исторических трансформаций: движение в континууме глобальности // Практична філософія. – 2007. – № 4. – С. 100-111.
6. Хаусхофер К. Границы в их географическом и политическом значении // Классика геополитики XX век. – М.: АСТ, 2003. – С. 227-598.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР ОБ УЖАСАЮЩЕМСЯ ЧЕЛОВЕКЕ И ПОСТУПИ ИСТОРИИ

Молодцов Б.И. (г. Луганск, ЛНР)

Занимаясь исследованием механизма (органона) процесса исторической преемственности, нам хотелось бы осветить проблему онтологической основательности этого механизма (органона). Представляется, что в этом деле весьма актуален будет опыт фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Теоретическая позиция последнего исходит из факта невозможности в реалиях XX в. онтологии, восходящей к истокам сознающего себя мышления, т. е. к опыту античного философствования. В таковой, как известно, счи-

тается правомерным исходить из того, что история, как и всё бытийствующее, осуществляет своё движение в пределах имеющейся, соотносящейся с собою, потому совершенной, завершённой и исполненной Идеи-формы. Тем самым оказывается, что логическое снимает историческое, так сказать, освобождает дух от «впадения в историю». Вершиной такого понимания механизма (органа) движения истории предстаёт (в глазах Хайдеггера) философия Гегеля [1]. В ней история есть средство исполнения времён, чей ход есть исправляющее себя, снимающее себя, узнающее себя в «мутном зеркале» привходящих исторических обстоятельств закономерное последовательное соотнесение (соотнесённость) ступеней и моментов «единой идеи».

Это «ахронное движение» лишь для «субъективного» сознания принимает форму развёртывания во времени, на самом деле оказываясь возвращающимся к себе кругом, посредством которого дух приходит к самому себе, преодолевает своё воплощение в исторической материи, распредмечивая, развоплощая себя в своей собственной стихии – стихии спекулятивного мышления. Причастное духу сознание человека оказывается ведомым совершенной определённой идеи, её видом, в свете которого всё становится видным. Человек должен понять, что он ведом лучом, исходящим из этого вида, задающим единственно возможное (абсолютное) направление пути, в конце которого мы «соприкасаемся» с истиной и «овладеваем» ею. Спекулятивная диалектика в качестве действительно осуществляющегося мышления в своей собственной стихии «анимирует» предвечную Идею постольку, поскольку всякая морфология есть прослеженный морфогенез. Сама же Идея не изменяется, не превращается в иное, а только «входит в себя»; развитие идеи есть всего лишь обретение (в этом «вхождении в себя») большей определённости (для себя) [2, с. 28-29].

Однако реалии настоящего времени ещё менее, нежели реалии века XX, дают основание человеку надеяться на способность мышления анимировать затерявшуюся в пестроте текущих событий Историю и скорее заставляют говорить об эсхатологии мышления. Таково, согласно поздним сочинениям Хайдеггера, самоощущение нынешней эпохи философствования. Она представляет собой предел, исход, хронологическую окраину, грань заката Запада, преддверие ночи. Уже один из героев Ницше предпочитал свет фонаря «лучу абсолютного», поскольку считал, что луч этот исхо-

дит от погасшей звезды. Но поздней мысли нужно суметь вынести истину своего одиночества [2, с. 31].

В опыте его вынесения «поздняя мысль» подмечает тот факт, что даже незаинтересованное «чистое» умозрение традиционной онтологии предполагает определённую установку сознания: опыту чистого его некоторым образом предшествует некий поворот воли, опыт его поступающего или бытие поступка [2, с. 214]. Решимость к поступку, по Хайдеггеру, обнаруживает в себе человек, «расположенный в основании своей жуты». Жуть обнажает постоянное ускользание человека как *Dasein* от самого себя в его неизбежной податливости миру, брошенности в обстоятельства (обстояние) мира. Человеку мучительно жутко от сознания неблагодарности труда обретения своего подлинного бытия, которое всякий раз он сам должен найти и засвидетельствовать. Жутко потому, что в этом деле нет наперёд заданного направления поиска, нет указа, нет указки. Однако человеку в силу того, что он озабочен бытием, а не только сущим в мире, не по себе и тогда, когда он пал в мир (сделался «мирским»).

Это «настроение» человека существующим обстоянием дел в мире усиливает переживаемую им жуть и тем самым аффицирует это переживание, – человека охватывает ужас, который, однако, имеет характер двойного отрицания, ибо оборачивает бегство человека от себя в мир на самоё себя. Испытывая ужас, человек оказывается обретшим опыт сознания, отрицающий само начало отрицания (определения). «Поэтому ужас не «видит» некое определённое «здесь» или «там», откуда надвигается угрожающее. Что угрожающее – нигде, характеризует то, чему ужасается ужас. Он «не знает», что это такое – то, чему он ужасается ... Угрожающее не может приблизиться сюда, [придвинувшись] по определенному направлению внутри близости, ещё и потому, что оно уже «вот» – и всё же нигде, оно так близко, что теснит, от этого уже спирает дыхание, и всё же оно – нигде» [3, с. 186]. Так посредством переживания ужаса, переживания, имеющего онтологическую природу, человек обретает опыт самоаффектации, – ужас, как выделившаяся в результате отвращения отвращения чистая форма самоаффектации человека, актуализирующая его решимость, заступает место, занимавшееся в традиционной онтологии трансцендентальной ап-

перцепцией или различающей себя и действующей в согласии со своим всеобщим видом идей.

Настроенность человека ужасом размыкает сущее в его бытии не менее изначально, чем «познавание» в классическом эпистемическом смысле, но посредством ужасания человеком свершается поступок самоизбрания как попытка соотнестись с искомым, которое не присутствует в действительности, начала которого поэтому могут быть и такими, и иными; размыкается сущее, которое Аристотель определяет как поступаемое в поступке, и которому не суждено было стать (в соответствии с приговором традиции) предметом первой философии, поскольку таковая занимается вечным и неизменным [2, с. 228-229, 380].

Поэтому у Хайдеггера органом истории и оказывается то, о чём он красноречиво пишет в одной из записей, сделанных в конце 30-х годов (приводится в книге А. Г. Чернякова): «Жесточайшая суровость внутреннего движения *Da-sein* состоит ещё и в том, что оно (*Da-sein*) не считает богов, а ещё оно на богов не рассчитывает и даже ни с единым из них не считается. Эта не-расчётливость по отношению к богам принадлежит всякий раз всякому и живёт в согласии с нечаянным; она далека от какого бы то ни было произвольного позволения всему быть равно-значным (равно значимым). Ведь эта нерасчётливость сама по себе – уже следствие более первоначального вот-бытия: его сосредоточенности на всеохватном отказе, каковой и есть *суть*, т. е. *существование*, бытия (*Wesung des Seyns*). На изжитом языке метафизики это означает: отказ как *суть бытия* есть высшая действительность высшей возможности как возможности, он есть, тем самым, первая необходимость. Вот-бытие – основание истины этого простейшего разлома» [2, с. 31].

Горизонт действительно существующего (той же истории) центрирован в точке его полной импрессии и именно это делает существующее в зависимости от места и времени чем-то единым. Но топологическое единство «этого-вот» подручного сущего, расположенного в измерении «для-того-чтобы...», открывается многообразием «отсылов-в», и определение его границ равнозначально требует наброска будущего, возобновления *Dasein* как бывшего и размыкания в мгновение ока ситуации делания. Топос подручного, в отличие от горизонта наличного, не имеет выделенного центра [2, с. 374]. История в своём поступающем движении

складывается в алогичных складках, прорывах, провалах последовательности.

Список литературы

1. Соловьёв Э. Ю. Судьбическая историософия М. Хайдеггера / Прошлое толкует нас. – М.: Политиздат, 1991. – С. 345 – 388.
2. Черняков А. Г. Онтология времени. – Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460с.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. Перевод В. В. Бибихина. – М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. – 452 с.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ЗНАЧЕНИЯ ПОНЯТИЯ МУДРОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Петрунин А.М. (г. Смоленск, Россия)

Существует много важных слов, которые длительное время не теряли своего значения, но ни одно из них не имеет такой завидной преемственности в своей значимости, как слово «мудрость». За всю историю существования человека все слова меняли свой смысл, подвергались деформации и переоценке, уходили в историю. Понятие мудрости, обогащаясь, всегда только упрочивало свою преемственность, а её ценностные позиции, несмотря на смену времени и критику, были и остаются в центре внимания духовно-нравственной жизни человека и общества.

Актуальность темы исследования привлекала внимание философов. Некоторые её проблемы нашли отражение в литературных источниках [см.: 1]. В них раскрываются представления о мудрости в различные исторические эпохи. Проблема преемственности значения понятия мудрости остаётся открытой.

Обращаясь к слову «мудрость», мы понимаем, что оно является главным завоеванием любой формы земной цивилизации и может быть и основой её духовной жизни. При отсутствии и неуважении слова «мудрость» цивилизации уходили в историю. В этой связи необходимо отметить, что утверждение преемственности значения понятия мудрости является основой развития культу-

ры любой цивилизации. Чтобы понять важность этого суждения, необходимо обратить внимание на ряд важных положений.

Во-первых, ни одно слово не имело столько разных (дифференцированных) значений, как слово «мудрость»: от понятия «мудрость в простоте слова», мудрость – середина, исключая крайности, до понятия мудрости, присущей только Богу. Во-вторых, ни одно слово не подвергалось такому количеству различных нападков и критики, как слово «мудрость». В-третьих, нет такого другого слова, которое бы имело такое полисемантическое (многозначное) значение, чем слово «мудрость». Отметим ещё один момент. На основе слова мудрость произошло большое количество других слов. Например, таких, как «философия», «софистика», «историсофия», «пансофия», «теософия», «софиология», «София», «Мудрогей», «мудрец», «премудрость», «совершенно мудрый» и др., которые только подтверждают, что без слова «мудрость» культура цивилизации полноценно существовать не может.

Нельзя не отметить и тот факт, что, как ни странно, с одной стороны, никто так не стремится найти и всегда иметь в виду (как неявную форму знаний) слово «мудрость», как уважаемые философы. Они в своём поиске путей решения и важных проблем не могут без него вести все свои исследования и размышления.

С другой стороны, никто так не любит и не ненавидит слово «мудрость», как уважаемые философы. Оно им мешает размышлять и философствовать. Понятие «мудрость», обладая огромной ценностью и переходя из поколения в поколения, сохраняет преемственность и не утрачивает своего положительного значения. Преемственность слова «мудрость» проявляется в переходе своего жизненного значения из поколения в поколения. Это объясняется тем, что, в отличие от других слов, оно обладает специфическими свойствами, которые проявляются в магическом контексте реальной жизни, в полезности влияния на духовный мир человека, в способности развивать мышление, в составлении основы добра и всех форм добродетелей. В Древней Греции существовал афоризм: «Мудрость – мать всех добродетелей». С тех пор в качестве естественной основы жизни и всех добродетелей слово «мудрость», несмотря на различные его толкования в каждую эпоху, несёт людям добро, уверенность в жизни и надежду на лучшее. Это связано с тем, что познание мудрости (в отличие от естественных наук, считавшихся плодоносными) было и остаётся светоносным.

Очевидно, что преемственность значения понятия мудрости проявляется в его способности переходить в новые условия социальной жизни с возрастающим положительным значением. Вот почему слово «мудрость», не теряя своей ценности и как отражение вечности бытия, во все времена было и остаётся в центре внимания.

В Древней Греции философы видели в мудрости основы высоконравственной жизни человека. Сенека, например, отметил, что без знаний мудрости нельзя жить «не только счастливо, но даже и сносно». [2, с. 50]. По мнению Аристотеля, поиск мудрости связан с вечностью и божественностью. Он отметил: «Мудрость, утверждаем мы, связана с вечным и божественным» [3, с. 334]. Очевидно, что слово мудрость имело жизненное значение.

В Средние века слово мудрость сохранило преемственность и упрочило своё положительное значение. Среди множества других суждений о мудрости господствующее положение занимало представление о мудрости, связанное с верой в Бога, в божью премудрость. По мнению богословов, всё идёт от мудрости Бога и приближается к мудрости Бога. Блаженный Августин отметил: «Бог-мудрость, в котором и от которого и через которого мудрствует всё, что мудрствует» [4, с. 394].

Важно заметить, что преемственность проявляется в том, что в новой форме сохраняются как положительные, так и отрицательные стороны, признаки прежнего (старого). Например, в Древней Греции от софии (мудрости) произошло и слово «софистика», а в Средние века – от богословия – «схоластика».

Но особенно почиталось слово «мудрость» в эпоху Возрождения. Его божественность приписывалась человеческим творениям. Так, Н. Кузанский считал, что «мудрость есть то, что имеет вкус (sapit); слаще её для разума нет ничего» [5, с. 366]. В эпоху гуманизма человек становится творцом мудрости земной.

В Новое время, успехи в развитии науки были связаны с мудростью, которая, сохраняя преемственность, отражала достижения науки и культуры. Всё положительное в значении мудрости перешло в эпоху Нового времени.

Великий чешский педагог Я. А. Коменский видел в мудрости средство исправления грехов человека. Он пытался с помощью изучения книги «Пансофия» исправить человеческие пороки.

«Чтение этой книги само по себе должно наполнять умы мудростью», – писал Я. А. Коменский [6, с. 497]. Быть образованным – большое счастье для человека. Вот почему в работе «Предварительные сведения к энциклопедии, или универсальной науки» Г. В. Лейбниц пытался понять мудрость как науку о счастье [7, с. 419].

Великий мастер художественного слова Л. Н. Толстой пытался положительное значение слова мудрость реализовывать каждый день (ежедневно). Для этого он на основе ценности понятия мудрости составил календарь на каждый день, чтобы следовать мудрым советам. Давая высокую оценку мудрости, Л. Н. Толстой писал: «Ошибочно огорчаться против мудрости. Мудрость была бы не мудрость, если бы она не обличала безумие дурной жизни» [8, с. 528]. В этом – главное достоинство мудрости. Безумные правители видели в мудрости некую угрозу и не хотели слышать это слово. Тем не менее, Н. А. Бердяев обратил внимание на важную задачу философии. Он отметил: «Философия не только хочет узнать смысл, она хочет и торжества смысла. Философия не применяется к бессмысленной мировой данности. Она хочет или прорваться к иному миру, миру смысла, или открыть мудрость, вносящую свет в мир, улучшающую человеческое существование в мире» [9, с. 383-384]. Понятие «мудрость» отражает такие необходимые качества жизни, которые переходят от эпохи к эпохе, и, передаваясь от поколения к поколению, утверждают вечность бытия, красоту и добро в жизни, истину, счастье и свободу человека.

В последующее время преемственность в значении слова «мудрость» обусловлена не только упрочением его позиций, но и утратой их. На первое место выходит понятие «философия», которое, стремясь отразить мудрость, в итоге оказывается отражением проблем, далёких от мудрости. А. Н. Чанышев подчеркнул, что философия нашего времени приобретает другой смысл, в котором «всё больше знаний и всё меньше мудрости» [10, с. 237].

В советское время слово мудрость старались не замечать, ведь куда важнее было слово партия, что и послужило одной из причин окончания эры торжества слова партия.

Понятно, что без мудрости нет полноценной жизни новой России. Вот почему слово мудрость появилось в тексте гимна РФ, на 1000 рублёвой купюре – образ Ярослава Мудрого. О мудрости заговорили и предприниматели, и руководители, и все те, кто посчитал, что надо жить самостоятельно и мудро. Заметим, что и в

литературе стали отражаться проблемы мудрости, преемственность которых упрочивает свои позиции.

Выводы: 1. Слово «мудрость» наиболее значимое. Благодаря преемственности, оно переходило из поколения в поколения потому, что на его основе развивались идеи гуманизма, вечности, добра и справедливости.

2. Как высшая ценность оно было приемлемым для любой эпохи и рассматривалось как основа культуры и важное достояние.

3. Пусть врата мудрости будут всегда открытыми. Ведь слово «мудрость» является наиболее значимым в жизни и как никакое другое слово, переходя из поколения в поколения, очеловечивает мир и упрочивает вечность бытия.

Список литературы

1. Петрунин А.М. Понятие мудрости и культурно-исторические основы его трансформации // Социальные трансформации (Вып. 4). Материалы международного коллоквиума. Смоленск, СГПУ, 2003. – С. 243–248; Петрунин А.М. Возрождение понятия мудрости как порождение транскоммуникативной основы национальных культур // Культура и духовное производство. Материалы международной научной конференции 24 апреля 2015 года / Отв. редактор к. филос. наук, доц. Рагозина Т.Э. – Донецк: Социально-гуманитарный институт ДонНТУ, 2015. – С. 121–127.
2. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. Пер. с лат. С.Ошерова. М., 2004. – С. 50.
3. Аристотель. Большая этика // Соч.: В 4 т. М., 1975–1984. Т. 4. – С. 334.
4. Хрестоматия по философии. Сост. П.В. Алексеев, А.В. Панин. М.: Гардарики, 1997. – 576 с.
5. Кузанский Н. Соч.: В 2-х т. М., 1979. Т. 1. – С. 366.
6. Коменский Я.А. Предвестник всеобщей мудрости // Избр. педагогические соч.: В 2 т. М., Педагогика, 1982. Т. 1. – С. 476–525.
7. Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., Мысль, 1984. Т. 3. – С. 419 - 421.
8. Толстой Л.Н. Об истине, жизни и поведении. М., Эксмо, 2014. – 992 с.
9. Бердяев А.Н. Опыты эсхатологической духовности. Творчество и объективация // Дух и реальность. М., Харьков, 2003. – С. 383-564; С. 383-384.
10. Чаньшев А.Н. Мироззрение и философия // Мысли и жизнь. 2.1. – Уфа, 1993. – С. 237.

СЕМЬЯ КАК МЕХАНИЗМ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Армен А.С. (г. Донецк, ДНР)

Семья традиционно играет важную роль в развитии человечества. Именно она является важнейшим механизмом социально-исторической преемственности, выступая одним из главных институтов социализации личности. Формирование личности и гражданина, установление тесной связи между семьёй и обществом, семьёй и государством, ретрансляция опыта предыдущих поколений – основные цели, реализуемые семьёй. Семья в теориях многих исследователей представлялась в качестве активного элемента. «Она никогда не бывает неподвижной, развивается от низшей формы к высшей, по мере того, как общество переходит с низшей ступени на высшую...» [2, с. 145]. Так, форма её изменяется, выступая индикатором основных тенденций изменения, развития человечества. Групповой брак со временем сменила парная семья, по праву считающаяся зародышем моногамии. Единобрачие стало великим историческим прогрессом, что, однако, и сегодня не отменяет споры учёных о том, является ли моногамия проявлением высшей морали и культуры человеческого рода или же переход к моногамии был вызван исключительно экономическими причинами. Запрос сегодняшней семьи, без сомнения, в первую очередь – всеобъемлющее счастье всех её членов, а никак не обеспечение выживания. Переход от брака по расчёту или по обязанности к браку по свободному выбору, по любви – огромное достижение человечества. Потребность в браке означает теперь потребность только в таком браке, который приносит счастье, насыщает культурные, эмоциональные, личностные запросы супругов. Большая ценность придаётся психологической близости, интимности между членами семьи, будь то супруги или родители и дети; повышается автономия и значимость каждого отдельного члена семьи. Такой тип семьи называется неозгалитарным. Согласно точке зрения С. И. Голода, он характеризуется тем, что в семье вырабатывается антирутинный механизм – автономия [1, с. 187]. Последняя выражается в ролевой симметрии полов, совместном принятии решений, в том, что интересы мужа и жены разнообразнее семейных, а потребности и круг общения каждого из супругов выходят за рамки брака. Их эмоциональ-

ные устремления регулируются не столько обычаями и традициями, сколько психофизиологическими особенностями, нравственными принципами и эстетическими идеалами.

Не секрет, что в последние десятилетия институт семьи переживает кризис, утрачивая многие из своих специфических функций. Это утверждение находит воплощение в популяризации и распространении так называемых альтернативных форм семьи. Учёные-фамилисты разных стран выражают обеспокоенность тем, что в большинстве случаев подобные сожителства основываются лишь на сексуальной вседозволенности, удовлетворении низменных человеческих потребностей и инстинктов, эгоизме и не имеют в качестве цели непосредственно деторождение.

Очевидно, что подобный образ жизни транслирует сегодня на государства постсоветского пространства западная популярная культура. А в контексте разгорающихся геополитических и цивилизационных войн поп-культура и вовсе становится орудием, целенаправленно бьющим по семье как основному институту социализации, воспитывающему новые поколения, и механизму социально-исторической преемственности, закладывающему основы православной культуры и присущих ей ценностей: сострадания, человеколюбия, терпения и пр.

Следует отметить, что все выше обозначенные трансформации брака и семьи непосредственно связаны с процессом женской эмансипации и повышением социальной активности женщин.

Безусловно, независимость и комфорт, возможность жить «для себя» и за свой счёт являются сегодня привлекательным стилем жизни. Однако, возросший авторитет и независимость часто оборачивается разочарованием, социальным одиночеством и неустроенностью в сфере семейной. Женщины, которые сознательно выбирают для себя жизненный сценарий матери-одиночки, не всегда способны воспитать полноценного гармонично развитого члена социума. Формулировка «ребёнок для себя» демонстрирует эгоцентристские ожидания, хотя и указывает на естественную потребность женщины в таком самовыражении, как материнство.

Итак, главная задача общества сегодня состоит в поиске наиболее адекватных разнообразным тенденциям форм взаимодействия полов. Очевидно, что возврат к патриархальной семье невозможен и не полезен. Современная эгалитарная семья подразумева-

ет эмоциональный комфорт, поддержку, взаимное уважение её членов. Нам видится обеспечение подобного рода потребностей столь же важным, сколь опасной является иная сторона эмансипации и гендерного равенства.

Список литературы

1. Голод С. Семья и брак: историко-социологический анализ. – С.-Пб.: Петрополис, 1998. – с. 272.
2. Морган Л.Г. Древнее общество. – Л.: Издательство народов севера, 1935. – 350 с.

II. Социологические, политические и правовые аспекты проблемы социально-исторической преемственности



МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВЛИЯНИЯ НА ДУХОВНУЮ КУЛЬТУРУ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА СО СТОРОНЫ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Никоноров Г. А. (г. Смоленск, Россия)

Многочисленные исследования проблем национальной безопасности, составной частью которой является безопасность военная, обходят стороной вопрос о генезисе угроз, рассматривая их как данность. Однако нельзя решить проблему обеспечения безопасности страны, если анализировать возникшие угрозы лишь в контексте сегодняшнего дня. Если идти этим путём, то на место решённых сегодня проблем станут проблемы одного с ними порядка и этот процесс будет бесконечным. Угрозы в политической, экономической и военной сфере являются материализованными способами угроз в сфере духовной. Двадцать с лишним лет новой российской государственности позволили убедиться, что направленность давления на Россию не меняется со временем. История российской государственности показывает, что противостояние носит геополитический характер, и отношение к нашей стране со стороны геополитических противников не меняется в зависимости от формы правления, государственного устройства или политического режима. Противостояние носит более глубинный – мировоззренческий характер, истоки которого ещё в XIX в. предлагал искать в

духовной сфере Н. Я. Данилевский [1]. Его сподвижники славянофилы также утверждали, что экономика, политика и военная сфера – лишь инструменты реализации духовного антагонизма России и Европы⁹.

Если перейти к онтологическим основаниям противостояния то следует признать, что нашей цивилизацией движет человеческая природа. Следовательно, нужно понять суть человека.

Человек – сложное социобиологическое существо. Центральное требование тела – инстинкт самосохранения. Человек хочет жить. Это желание основано не на логике и расчёте, оно является неотъемлемым свойством нашей природы. Самая сильная телесная страсть смиряется перед угрозой смерти.

Центральное требование души – самооценка. Стремление соответствовать тому уровню достоинства, который мы себе определили, подчиняет наши мысли и желания.

Таким образом, человека определяют две доминанты – инстинкт самосохранения и самооценка. Все побудительные мотивы базируются на этих двух данностях, но приоритетной является только одна. У кого-то последнее слово определяет страх перед смертью, у кого-то решающий голос имеет честолюбие. Одни готовы отказаться от жизни ради чести, другие – от чести ради жизни. То, что сегодняшняя наука понимает под сознанием (которое является носителем психических процессов), ранее именовали душой (сферой духовного). Через духовную сферу происходит реализация

⁹ Н. Я. Данилевский убедительно показал, что Россию допускают к участию в европейских делах лишь на той стадии, когда Европа расколота и ей изнутри угрожают гегемонические притязания (Карл Великий, Фридрих Великий, Наполеон). Напротив, когда Европа чувствует себя объединённой и стабильной, наступает период открытой антирусской политики. Сегодня, как и раньше, Европа солидарна в своём цивилизационном неприятии России. Европоцентризм, склонный отождествлять Западную цивилизацию с общечеловеческой (отсюда и пресловутые «общечеловеческие ценности», которые на самом деле даже не европейские, а североамериканские), а прогресс – с всемирной западнизацией, видит в России главную преграду на пути прогресса.

С этой точки зрения становится понятным «...сочувствие ко всему, что клонится к ослаблению русского начала, к обособлению разных краёв, в которых кроме русского есть ещё и инородческие элементы, к покровительству этим элементам и к доставлению им привилегированного положения в ущерб русским». (См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 64)

личности человека¹⁰. Духовность выражается через систему ценностей. У кого какая система ценностей, у того такая и духовность (что для человека в жизни является самым главным, к тому он и стремится). Духовность делает народ единым целым организмом, способным к высокому творчеству и созиданию. Уничтожение духовной составляющей превращает человека в умное животное.

Главное отличие человека от животных – наличие сознания (носителя разума). Сфера сознания является сферой духа. Духовность подразумевает способность иметь волю, а она в свою очередь невозможна без наличия выбора. Через постоянный выбор реализует человек модели своего поведения. Свободная воля есть способность делать выбор. Чем больше я свободен, тем больше я человек и, наоборот – без свободы нет человека. Абсолютно несвободный человек перестаёт быть личностью. Он превращается в животное, подчиненное инстинктам или чужой воле. Крайний вариант несвободы проявляется не тогда, когда тело заковано в кандалы. Крайняя несвобода наступает, когда сковано сознание¹¹.

Российское понимание свободы всегда исходило из того, что внешняя свобода является следствием внутренней. Полностью свободным может быть человек со связанными руками, но не отказавшийся от своих убеждений. Свобода внутренняя в России всегда ассоциировалась не с признаками внешней свободы, а со свободой духа. Получается, чем больше внутренней свободы, тем больше человека и меньше животного. И никакой инстинкт, даже инстинкт самосохранения, не является решающим аргументом.

Высшая форма свободы для человека, живущего в изменчивом материальном мире, согласно восточной философской традиции, про-

¹⁰ Под личностью мы понимаем социализированного индивида. Этапами социализации являются: воспитание, образование и сумма факторов, не подлежащих учёту (именно они формируют разные характеры и жизненные устремления двух братьев-близнецов воспитывавшихся в одной семье и ходивших в одну школу). Однако направленность социализации может быть разной.

¹¹ В понимании этого момента Россия всегда расходилась со свободным Западным обществом, которое навязывало через религию, экономику, политику и военную силу своё понимание свободы (которая является центральной категорией западных демократических систем и, в конечном счете, западного мировоззрения). Под свободой в Западном мире понималась внешняя свобода.

является в людях, выбравших служение Богу. Этот мир для него больше ничего не значит, все его устремления там, за границей бытия. Он живёт в ожидании смерти, понимаемой им не как исчезновение, а как переход в вечную жизнь. Феномен русского государства на всех этапах его существования – приоритет духовного начала (даже если оно понималось несколько иначе в советский период государственности)¹².

Как люди оценивают свою жизнь? Одни считают её чем-то вроде случайной физико-химической реакции, краткосрочным явлением, доставшимся человеку по недоразумению, игрою случая и эволюции. Они уверены, что однажды жизнь кончится навсегда. Своё существование они воспринимают как нечто такое, что сродни временному проживанию в гостиничном номере, который однажды придётся покинуть. Уйти в никуда, исчезнуть, оставив после себя лишь прах.

Другие считают жизнь нескончаемым явлением. Для них это дом, в котором они будут находиться всегда. Они верят, что смерти нет, есть только переход из одного состояния в другое с сохранением всех черт личности. Меняются формы жизни, но сущность её неизменна и вечна, и мы, как личности, будем жить бесконечно.

От нашего понимания жизни зависит то, как мы ею распорядимся. Отношение к любой ценности определяется ответом на вопрос: эта ценность дана мне в постоянное пользование или случайно досталась на время? Ответ определяет отношение к главной ценности – к жизни.

Получается, если есть Бог, значит – жизнь наша вечная, и отношение к ней одно. Если нет Бога, значит – жизнь наша временная, и отношение к ней другое. Если человек осознаёт себя в этой жизни случайным гостем, случайно возникшим из небытия и обречённым уйти в небытие, выстраивается одна логика. Если человек

¹² Следует признать очевидные вещи, что до 1917 г. церковь не была отделена от государства. Вплоть до XIX в. атеистов на Руси почти не существовало. Вся русская классическая литература, живопись, музыка и даже система образования и науки находилась под влиянием религиозных ценностей. Ценности православия – государствообразующей религии – и в догматическом, и в культовом плане отличались от ценностей католичества (на которых была построена современная Западная цивилизация) и протестантизма.

сознает себя хозяином жизни, который намеревается жить бесконечно, выстраивается другая логика. Кто мы: случайные гости или хозяева? Ответ лежит в области веры. Одни верят, что Бог есть. Другие верят, что Бога нет. Из этого формируется смысл жизни. Он есть у каждого, даже если человек ни разу о нём не задумывался. Формируется он из двух вариантов понимания жизни.

Первый вариант: считать наше существование случайным и временным явлением¹³. Отказ безопасно получить удовольствие в этом случае понимается как странность и глупость¹⁴. От этой неумолимой логики никуда не деться. Она ломает традиционные представления о нормах человеческого поведения. Получается, честность – признак глупости, а бесчестность – следствие ума. Поэтому люди, понимающие свою жизнь как временно и случайно доставшуюся ценность, обречены на жизнь потребителя. Главными ценностями неизбежно становятся чувственные удовольствия, в погоне за которыми общество встает на хищнический путь, уничтожая само себя¹⁵.

Второй вариант рождается из утверждения, что человек есть творение неведомого и непостижимого Высшего Существа – Бога. Бог дал ему вечное существование, но за любой поступок в земной жизни (нравственный или безнравственный) придётся держать ответ перед вечностью¹⁶.

¹³ В таком случае сам процесс жизни и есть высший смысл. Выходит, смысл жизни – брать от жизни как можно больше, получать максимум выгоды из сокровища, доставшегося на время. Любое ограничение страстей оказывается бессмысленным. Проявление доброты, морали и справедливости, ограничивающее насыщение жизни удовольствием, противоречит логике. При таком взгляде любые средства, способствующие получению удовольствия, есть хорошие и правильные, поскольку помогают реализовать смысл жизни. Нет хороших и плохих поступков, есть выгодные и невыгодные. Самый страшный грех перестаёт быть таковым, если он наполняет жизнь удовольствием. А отсюда прямой вывод – делай то, что приносит наибольшее удовольствие (будь достойным членом потребительской цивилизации).

¹⁴ Понятия чести и совести в нынешнем российском обществе подвергаются девальвации. Формируется стереотип, что если можешь воровать и не воруюешь – значит, в лучшем случае, упускаешь шанс, а в худшем – имеешь проблемы с психикой. Отсюда коррупция и преступность, разъедающая общество.

¹⁵ Еще Аристотель говорил, что общество, погнавшееся за экономической и военной мощью в ущерб морали и нравственности, однажды обратит накопленную мощь против себя.

¹⁶ Однажды начав жить, человек будет жить вечно. Будут меняться формы жизни,

Человек как существо свободное выбирает свой вариант жизненной стратегии. Отталкиваясь от разных вариантов, мы получаем разные критерии, с помощью которых и определяем, что есть хорошо и что плохо. С исчезновением духовных ориентиров человек теряет возможность действовать, а с нею и саму возможность существовать. Человек без ориентиров перестает быть человеком. Аналогично и с народом. Если нацию лишить смысла существования, она из народа превращается в массу. Это положение является важным для дальнейших выводов.

Ориентирами служат два источника – человеческие страсти и религиозные заповеди (в светском варианте вечные ценности). Чтобы выбирать, нужно иметь минимум два варианта выбора. Верующий может выбирать, чему следовать. У неверующего выбора нет. Логика ситуации ведёт к тому, что безрелигиозное общество начинает стремиться к свободе (всё большему снятию ограничений для удовлетворения своих желаний) и поклоняется ей. Абсолютная свобода на практике превращается в процесс ради процесса, без цели и смысла. В результате носитель такой «свободы» всегда подчинён своей страсти¹⁷. А прикрытием этих страстей выступает демократия, основной категорией которой является свобода. Здесь вскрывается глубокое противоречие новоевропейской философии (которая формировалась с учётом западных религиозных ценностей).

Во всех священных текстах мировых религий говорится, что сущность окружающего мира не познаётся адекватным образом посредством органов чувств. Потому что жизнь и окружающий нас

и после биологической начнется другая жизнь, с сохранением всех свойств личности. Ведь душа бессмертна. Как он будет жить в той, небологической жизни, зависит от самого человека. Бог говорит, что если человек станет жить по заповедям (в светском варианте – по совести), то по завершении земной жизни он получит в награду вечную блаженную жизнь. Если человек будет нарушать данные Богом правила, его постигнет вечное наказание. При таком взгляде жизнь понимается как задача, которую нужно решить. За правильное решение ждёт награда. За неправильное – наказание. Каждый человек имеет таланты, необходимые для решения этой задачи. Любопытно, что само по себе наличие талантов не приближает к решению.

¹⁷ Именно поэтому в абсолютно свободном «демократическом» обществе человеческие пороки (то, что в мировых религиях называется грехом) узакониваются и объявляются частным делом самой личности.

мир – это ещё не есть подлинная реальность, в истинности которой нельзя усомниться. Действительно же подлинная реальность – это предмет веры. Такое понимание мира существовало до Декарта. Люди были склонны больше верить Откровению, чем своим чувствам. Точкой отсчёта, отталкиваясь от которой строилось мировоззрение, были не чувства, а Вера. Появился Декарт и создал метафизическую точку отсчёта вне религии¹⁸. Опираясь на неё, строилось принципиально новое мировоззрение¹⁹.

Нынешняя Западная цивилизация – духовное детище западной философии. Закон потребительской цивилизации – безграничное (в рамках финансовых возможностей) удовлетворение всех своих желаний.

При такой установке человек неизбежно превращается в животное, удовлетворяющее свои желания не задумываясь даже о способе их удовлетворения²⁰.

Сегодня этот страшный закон, в первую очередь страшный для своего носителя, вошёл в плоть и кровь Западной цивилизации, стал её вторым «я». Запад физически не сможет отказаться от своего нового естества, пока сохраняет декартово-ницшеанскую платформу. Он будет менять внешнюю сторону дела, не касаясь сути, будет извиваться и подстраиваться, но генерального направления не изменит. Чем дальше будет развиваться возникший на этой базе Прогресс, тем отчётливее проявится его человеконенавистническая суть.

¹⁸ Декарт закладывает метафизическую основу для нового общества. Философы Нового времени берут за точку отсчёта не Бога, а утверждение «Я мыслю, следовательно, существую», то есть то единственное, в чём нельзя усомниться, оставаясь в рамках логики. Лейбниц совершенствует эту мысль, и рождается целая философия, в которой Богу если и есть место, то очень незначительное. Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель рожают метафизику «абсолютного субъекта», независимого от чего бы то ни было, отрицающего всё, в чём можно усомниться, и находящего самого себя в самом себе.

¹⁹ Декартовскую мысль продолжил Ницше, а до логического завершения довёл Гитлер. Оказывается, можно всё, потому что Бога нет, а ты – сверхчеловек, для которого не существует ограничений и препятствий в реализации воли и желаний. Хочешь – делай. Реализуй свою волю или умри.

²⁰ Западная философская традиция в трактовке человека удивительно однообразна, что отнюдь не случайно. Человек для неё: политическое животное, говорящее животное, животное, производящее орудия труда и т. д.

Исходя из этого, религиозное общество закономерно всегда будет гармоничнее атеистического. Без религии возникает скандальная масса себялюбцев, стремящихся к своему «хорошо» за счёт чужого «нехорошо», и как показала история, демократический Запад не просто реализовал этот принцип, он возвёл его в статус закона (он сам определяет, какому народу и что является полезным, а что вредит).

Вера же, как таковая, находит своё отражение в делах (каковы религиозные ценности, таковы и поступки). Она требует дел, соответствующих заповедям²¹. Повседневная практика даёт возможность выявить цели деятельности и определить степень веры. Прикрытие религиозной терминологией неблагоприятных дел показывает степень лицемерия.

Если исходить из общественно-исторической практики, то можно констатировать, что христианская религия, фактически сформировавшая облик современной западной цивилизации, начала исчезать так же на Западе. Негативные процессы зародились спустя четыре столетия после Великого раскола XI–XII веков. Раскол положил начало современному *обществу потребления*. Алгоритм его происхождения выглядит следующим образом: Великий раскол порождает католицизм. Католицизм порождает протестантизм. Протестантизм порождает капитализм. Капитализм порождает высшую фазу развития капитала и максимальную степень раздробленности общества. Некогда гармоничные структуры превращаются в хаос-массу. *Члены принципиально нового типа общества, какого ещё не знало человечество, не имеют никаких целей и задач, кроме увеличения темпов личного потребления и погони за удовольствием.*

Начало упадка веры незамедлительно отражается на широких массах населения. Больше никто ни во что не верит. Честь, совесть, понятие долга и высшие принципы стремительно исчезают. Плотская жизнь стала пониматься как единственное сокровище, радостями которого надо успеть насладиться. Решающее значение об-

²¹ В светском варианте эти заповеди называются честью, долгом, служением и совестью. Они записаны в душе каждого. Последний преступник знает, что такое хорошо и что такое плохо. Корни совести всегда лежат в религии, и ни в чем ином, кроме религии. Тот факт, что человек действует по совести, подтверждает, что он имеет веру, даже если не считает себя верующим.

ретают деньги. Прорисовываются контуры потребительского общества, общества без Бога, или как его ещё называют, светского общества. На первое место в светском обществе становится не духовная сфера, а развитие экономики (которая раньше воспринималась лишь как вспомогательный инструмент для создания условий развития духовной сферы). Сильная экономика возникает, когда подданные стремятся богатеть. Чтобы главным делом подданных стало накопление богатства, надо «сворачивать» религию, которая учит это богатство презирать. Так возникает вопрос о «вреде религии»²².

С началом Нового времени руководители европейских государств озадачиваются вопросом, как создать ручную, управляемую религию. Выполнить это возможно не иначе, как через раскол католической церкви (которая сама в своё время отошла от Византии и внесла изменения в греческий образец христианства – православие). Начинается эпоха создания «карманных» церквей. Первыми в этом процессе выступили немецкие князья, желавшие выйти из-под опеки римской церкви. Они поддержали Мартина Лютера, протестовавшего против имевшихся в церкви злоупотреблений. Своим протестом он не избавил церковь от пороков, но расколол. Конечно, если бы не поддержка немецких князей, увидевших в этом возможность достижения политических целей, никто бы не знал ни

²² Первыми этот «вред» осознали власть имущие. Разложение захватывает Церковь. Религией в прямом смысле начинают торговать. В западном христианстве практикуется отпущение грехов за деньги, торговля церковными должностями, протаскивание родственников на «тёплые» места и прочее.

Процесс охватывает всю средневековую Европу. Но к чему это приводит? Устремившийся к богатству народ создал сильную экономику, что позволило содержать большую армию. Но солдаты теперь воевали исключительно за деньги. На практике выяснилось, что наёмная армия не очень хочет сражаться. Макиавелли, живший в то время, писал, что наёмники отличаются от национальной армии двумя качествами: они быстро отступают и медленно наступают. Толпы наемников бродили по Европе, перепродаваясь от одного герцога к другому. Иногда в решающий момент битвы. Кто заплатит больше, тот и победил.

Умирать за деньги нельзя. Как говорил Юлий Цезарь, «можно найти много людей, готовых убивать за деньги, но нельзя найти людей, готовых умирать за деньги». К слову сказать, технически мощные США сегодня сталкиваются с аналогичной проблемой. Солдаты не хотят умирать за деньги. Это первая причина, по которой американская армия завязла в военных конфликтах.

этого монаха, ни его протестантизма. Но он, оказался в нужное время в нужном месте. Его страстные обличительные речи породили протестантизм, эволюционировавший в кальвинизм и далее в капитализм²³.

Согласно протестантской теории предопределения, человек ещё до своего рождения имел нечто вроде маршрутного листа, определяющего всю его жизнь. Такой взгляд на свою судьбу уничтожает смысл добрых дел. Какой в них смысл, если все предопределено? Спасение души не зависит от того, что ты делаешь, потому что ты всё равно не можешь сделать то, что не предопределено. Протестантизм через предопределение дал «лицензию» на совершение греха²⁴.

Согласно протестантской доктрине, Христос своей крестной смертью открыл путь к спасению не всем, а лишь избранным. Теория предопределения отвергала любой ориентир в принципе, тогда как людям необходимо на что-то ориентироваться. Ориентиром становится материальное благополучие и богатство. Избранность начинает определяться не поступками и делами, а деньгами. *Богатый* и *избранный* становятся синонимами. Бедность теперь оказывается признаком греховности. Полюса меняются местами, и с этого момента

²³ Следует заметить, Кальвин говорил, что Бог метит своих избранных не только богатством, но и страданием, но вторая часть как-то не нашла признания. Люди слышали только то, что деньги есть признак богоизбранности. Это было революционно новое заявление. Поначалу на него мало кто обращает внимание. Религия к тому времени утратила статус института, задающего направление обществу. Католические и протестантские богословы спорят, хорошо это или плохо. У Кальвина находятся последователи. Не потому, что они разобрались в тонкостях доказательной базы, утверждавшей за деньгами спасительную для души силу, а потому что это заявление соответствовало их внутреннему стремлению. Религия Кальвина фактически узаконила добывание денег любыми путями.

Светские князья, избавившиеся от опеки религии, добившись политической самостоятельности, погружаются в сиюминутные проблемы. Утрата европейским обществом религии означала, что нет больше сил, способных регулировать ситуацию. Запущенный процесс начинает развиваться самостоятельно, согласно внутренней логике. Страшные по разрушительной силе тенденции крепнут и набирают обороты.

²⁴ Исходя из этой логики, самые отвратительные поступки получают если не благословение, то оправдание. Выходило, не ты совершаешь плохие поступки, а так устроил Бог.

начинается религиозное стремление к богатству. Люди хотят быть богатыми не для того, чтобы лучше жить, а для того, чтобы попасть в число избранных и спасти свою душу²⁵.

В православии и старом варианте протестантизма – католицизме, значение поступка – в самом поступке, а не в его результате. Решающее значение имеет искренность намерения. Если ты всю жизнь что-то делаешь, но не достигаешь результата, или, более того, получаешь отрицательный результат, это не означает ошибочности твоих действий. Если ты всё делаешь честно, пусть даже и безрезультатно, значит, ты прав. Честные намерения, которые ты пытаешься безуспешно реализовать, выше самого результата (отсюда знаменитое выражение из евангелия: «Не в силе Бог, а в правде»).

В протестантизме всё наоборот. Сами по себе поступки не имеют значения, важен только результат. Всё оценивается с позиции экономической эффективности. Чем ты больше богатеешь, тем больше становишься избранным. Как богатеешь – не имеет значения. Если не разбогател, значит – ты неудачник.

Этих фактов достаточно, чтобы сделать окончательный вывод: протестанты *верят*, что цель оправдывает средства.

Таким замысловатым путём возродилась религия денег, поклонение древнему божеству – маммоне. Протестантизм явился идейным обоснованием капитализма и соответствующего ему мировоззрения.

Пионерам капитализма срочно требуются рабочие руки, и западные государства в ответ начинают проводить политику, отвечающую запросам промышленности. Поощряются процессы, отрывающие сельское население от земли и прикрепляющие его к фабрикам (буржуазные революции). Протестантизм дал техническому прогрессу гигантский толчок. Зависимость военной мощи от экономики провоцирует невиданный в истории промышленный скачок. Теория предопределе-

²⁵ В самой постановке вопроса содержится логическое нарушение. Человек, чтобы стать богатым, должен приложить к этому усилия, то есть не отдаваться на волю волн, а что-то делать. В конечном итоге он обретал спасение не по заранее определённой схеме, а через свои дела. Выходит, спасение зависело от человека, а не было заранее предопределено. Согласно той же логике, это явно противоречило протестантскому учению, утверждавшему, что любое действие предопределено. Здесь очень важный момент: протестанты отказываются следовать логике до конца.

ния дает экономической эксплуатации оправдание. Избранные получают моральное право на нечеловеческую эксплуатацию отверженных.

Рост производства необходимым образом приводит к развитию торговли, в том числе и международной. Начинается эпоха великих географических открытий. В новых землях находят не только золото, но и непривычного вида людей. Возникает вопрос: как к ним относиться? Католики, мусульмане, православные и вообще все сходятся на том, что это люди. И только протестанты, которые даже в своих гражданах отказывались видеть полноценных представителей человечества, говорят, что это не люди²⁶. Складывается парадоксальная ситуация – в зарождающемся Западном демократическом обществе естественным считается деление людей на людей первого и второго сорта²⁷.

Оправдать разворачивающийся процесс в рамках христианства было невозможно. Сложные логические конструкции не усваивались широкой народной массой. Люди чувствовали за всей этой казуистикой подвох. Сознание в прямом смысле раздваивалось. С одной стороны, строжайшие моральные правила в личной жизни, сравнимые с нравами первых христиан, с другой стороны, безудержное стремление к деньгам²⁸. Христос учил помогать слабым,

²⁶ У них нет души, заявляют они со своих кафедр и подкрепляют это утверждение сложной цепью логических умозаключений. Согласно их доктрине, это оригинальный вид обезьян, человекоподобных существ, которых можно научить несложной физической работе, как скотину, и примитивной человеческой речи, как попугая, но это не повод приравнивать их даже к второсортным людям. Индейцев, папуасов, африканцев и прочих зачислили в третий сорт. Выстроилась иерархия: 1) люди избранные; 2) люди отверженные; 3) человекообразные животные. Третий сорт рассматривают как объект купли-продажи, который нужно поймать, приручить и использовать. В прямом смысле начинается охота на людей. Несчастных штабелями складывают в корабельные трюмы и везут на невольничьи рынки. Во время перевозки гибнет до 90 % пассажиров-рабов.

²⁷ Демократию обычно связывают с Древней Грецией. Однако мало кто говорит о том, что при «расцвете демократии» в Древней Греции более половины жителей не пользовались никакими правами. Это были рабы, что подчёркивало избранный характер этого политического режима – демократия для своих. Сегодняшняя политика «цитатели мировой демократии» - США ничем не отличается от образцов Древнего Мира.

²⁸ Автор американского Билля о правах – плантатор из штата Виржиния Томас Джефферсон – не считал обладающими какими-либо гражданскими правами корен-

а протестантская теория призывала к обогащению.

На этой волне вырастает новый тип общества, прообраз потребительского, которое заявляет о своём праве понимать жизнь как непрерывную гонку за удовольствием. Такие люди были всегда. Но если раньше они ощущали себя грешниками, отверженными, то теперь это переосмысливается. Новый класс людей активно завоёвывает место под солнцем. Их образ жизни внешне привлекателен и потому быстро соблазняет широкие массы. Протестантское общество сталкивается с парадоксом. Чтобы попасть в рай, нужно стать богатым, но чтобы стать богатым, нужно отказаться от христианства (которое учит богатство презирать).

Расколотое и в себе самом, и в каждом из своих членов, общество подходит к черте, за которой стремление к богатству больше невозможно сочетать даже и с урезанной христианской моралью. Государство оказывается перед выбором. С одной стороны, экономика требует оставить все духовные и моральные ограничения. С другой стороны, всё громче заявляет о своих правах новый тип людей, видящих смысл жизни в удовольствии. Эти тенденции начинают уничтожать ключевые принципы существования общества. Вместо идеи общего спасения, достигаемой *коллективной ответственностью*, рождается идея *личного успеха*, где каждый отвечает лишь за себя. Личное благо становится выше общего²⁹. Коллективизм сменяется индивидуализмом. Возникает целая когорта людей, ориентированная эксплуатировать кого угодно и как угодно, если это несёт прибыль. Смысл жизни понимается в том, чтобы любым путём приобрести как можно больше денег, чтобы

ных жителей Америки – индейцев (они не были «американцами») и продолжал эксплуатировать на своей плантации африканских рабов (по тому же основанию). Как видно, главный принцип демократии (права для узкого круга) продолжал «работать» и в Новое время.

²⁹ В законодательстве обществ подобного типа иерархия приоритетов прописана очень чётко и отражает в строгой последовательности интересы личности, общества и государства (и никак не наоборот). Данная последовательность приоритетов в принципе исключает реализацию крупных проектов, направленных на благо государства и сплочение общества. Реализация крупных проектов (в долгосрочной перспективе всегда направлена на благо большинства общества) несовместима с учётом интересов отдельных личностей (в истории Отечества это можно иллюстрировать примерами деятельности Владимира I, Ярослава Мудрого, Ивана I, Дмитрия Донского, Ивана III, Ивана Грозного, Петра I, Александра II, Сталина).

потом их потратить³⁰.

В центре новой социальной модели теперь расположен не Бог, а человек. Рождается лозунг «Всё во имя человека, всё для блага человека». За его внешней привлекательностью прячется другая мысль: «Всё во имя желаний человека». Душа и духовное в нарождающемся новом обществе не принимается в расчёт. Более того, духовная сфера начинает подчиняться культу новой религии – религии денег – и пропагандировать её. Мысли о вечном в потребительском обществе ставятся под запрет (либо замалчиваются, либо высмеиваются, либо объявляются психическим отклонением). Смена протестантизма атеизмом не изменила главного – человек подсознательно продолжает чувствовать себя существом, от которого ничего не зависит.

Оптимистическая вера атеистов в свои неограниченные возможности разбилась о действительность. Очень скоро выяснилось, что ни человек, ни группа людей не могут противостоять новому божеству по имени Рынок. Если члены нового общества нарушат закон Рынка, они будут уничтожены. Протестантизм сменился атеизмом, поставившим человека лицом к лицу с Рынком. Поменялось божество, но суть осталась той же – абсолютная зависимость от непонятной могущественной силы, перед которой человек вынужден преклоняться. Разница только в том, что одна сила требовала быть человеком, а вторая – животным. Рынок заставил человека искать в экономике ответы на все вопросы точно так же, как недавно человек искал ответы в религии.

Разрушение христианской морали шло такими темпами, что обществу грозил хаос. Для его предотвращения необходимо было создание нового фундамента. Было взято что-то от протестантизма, что-то от язычества, что-то от философии древних, в частности Протагора (человек есть мера всех вещей), смешано всё это с атеизмом, и из этого рождена парадоксальная *теория гуманизма*. В ней провозглашаются различные права и свободы, изначально предназначенные не для всех, а только для «первосортных» за счёт эксплуатации «второсортных», на которых блага гуманизма не распространя-

³⁰ В эпоху Возрождения (древнегреческое язычество возрождается, христианство в упадке) развивается особый, доселе невиданный вид экономики, ориентированный не на обеспечение общества, а на получение прибыли за счёт общества.

ются.

Теория западноевропейского гуманизма, со всеми его правами и равенствами, на практике представляет обман чистойшей воды. Дело не столько в расистских амбициях, сколько в элементарных расчётах. Уровень жизни, на который претендует западноевропейец, даже теоретически нельзя обеспечить остальному населению планеты. Ресурсов не хватит, чтобы всем семи миллиардам дать западный уровень жизни³¹.

Сегодня теория западного гуманизма ведёт мир к катастрофе. Шесть миллиардов людей оказались просто лишними. Они не нужны даже в качестве рабов, потому что в век технического прогресса столько «обслуги» не требуется. Как эту проблему западная гуманитарная цивилизация планирует решать³²?

Со ссылками на теорию гуманизма создаются концепции гуманитарного вмешательства и ограниченного суверенитета³³. Од-

³¹ Население США, составляющее около 5 % населения планеты, потребляет 40 % земных ресурсов. Если такой уровень потребления обеспечить еще 5 %, это составит 80 % ресурсов. А если еще 2,5 %, то ресурсы окажутся использованными на 100 %. Принимая в расчёт, что рыночная экономика призвана обеспечить высокий уровень потребления, не надо забывать, что и существовать она может только при неуклонном росте потребления, иначе умрёт. С учётом этого обстоятельства картина становится вовсе безрадостная. Но даже если цифра в 12,5 % не будет расти, что делать оставшимся 87,5 %? Если все жители планеты, обработанные пропагандой либеральной демократии, устремятся к жизни на уровне западных стандартов, они должны будут эксплуатировать планету и себе подобных западными темпами. Но такое даже теоретически невозможно. Отсюда рождается решение проблемы – теория «золотого миллиарда».

³² Ввиду того, что западные гуманисты (в отличие от наших) иллюзий по поводу равенства как не имели, так и не имеют, они приступили к теоретическому обоснованию решения этой проблемы со времён Мальтуса, а закончили Хантингтоном, который, чтобы не разминиваться на мелочи, предложил сразу решить проблему через «столкновение цивилизаций». Раньше они в один и тот же год со спокойной совестью принимали Билль о правах человека и правила торговли рабами. Потому что рабы гражданами не являлись. Теперь они принимают «гуманные» программы по сокращению населения, давая им благозвучные названия вроде «планирование семьи», «защита материнства и детства». Только за одни названия хочется поаплодировать этим господам. Но когда разбираешься, чем они занимаются, выясняются любопытные факты (благодаря внедрению подобных программ в России на 1000 рождений приходится 1800 абортотворений).

³³ Под их лозунгом была совершена агрессия НАТО против суверенной Югославии и Ливии. В случае с Югославией под прикрытием заботы о гуманизме США и

нако, как явствует сегодняшняя практика, «эти концепции не предназначены для применения против наиболее богатых и сильных в военном отношении государств и заведомо предполагают неравенство и двойные стандарты в межгосударственных отношениях» [2, с. 72-73].

Уже развёрнута активная кампания по окончательному решению проблемы «лишних людей». Имеются научные технологии «гуманного» уничтожения людей. Достигается это посредством блокирования жизненно важных узлов, в частности, морали и т. п. Сегодня в общество внедряются модели поведения, активизирующие механизм самоуничтожения. Потребительская культура только внешне кажется беззаботной и весёлой. За блестящим фасадом идут страшные процессы. И в первую очередь удар наносится по духовной сфере тех обществ, которые в силу различных обстоятельств были раньше изолированы от Западной цивилизации или находились с ней в режиме жёсткого противостояния. К таким цивилизационным общностям относится Русская цивилизация. Реальный успех России в любой из сфер общественной деятельности, а тем более в сфере военной безопасности, воспринимается Западом как угроза его существованию. Настороженность к ней со стороны Европы, внедрённая в сознание Нового Света с самого его рождения, не проходит уже триста лет [2, с. 87].

Таким образом, Русская цивилизация, традиционно опирающаяся на российскую государственность, является объектом непрерывного цивилизационного давления со стороны Западной цивилизации. Метафизические основания этого давления находятся в мировоззренческой сфере. Цель давления – изменение мировоззрения и уничтожение российской государственности как его исторической основы.

Выводы:

1. Ввиду особого мировоззрения, исторически сформированного на пространстве России мировыми религиями, *не трансформи-*

западные государства решили проблему контроля над регионом с выгоднейшим геостратегическим положением и богатыми залежами хрома, а во втором случае – с контролем над богатейшими ресурсами углеводородного сырья и вытеснением из этого региона геостратегических соперников (Китая и России).

рованными расколами (византийский вариант Христианства, Ислам суннитского толка и Буддизм), Россия представляла собой особую историко-культурную общность, что предопределило неприятие западных ценностей и образа жизни.

2. Корни противостояния Западной и Русской цивилизации находятся на мировоззренческом уровне.
3. Агрессивное отношение Западной цивилизации по отношению к России на протяжении всей истории её существования говорит о том, что противоречие должно быть разрешено. Все попытки разрешить это противоречие силой в пользу Запада всегда оказывались неудачными. В настоящее время появились технологии, которые при наличии определённых условий способны трансформировать мировоззрение без применения военной силы путём воздействия на духовную сферу, которая в свою очередь связана с компонентами национальной безопасности.
4. Ослабив духовную составляющую можно либо полностью уничтожить социум, либо настолько ослабить его военную составляющую, что сделает возможным применение вооружённых сил без опасений получить вооружённый отпор.
5. Эпоха господства глобальных информационных технологий даёт возможность воздействовать на духовную сферу через информационное пространство. Объектом такого воздействия является духовная культура современного российского общества.

Список литературы

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 64.
2. Иванов И. С. Новая Российская дипломатия. – М.: 2001. – С. 72 – 73.
3. Антюшин С. С. Военная безопасность как фактор стабильности российского общества. – М.: ВУ, 2004. – С. 87.

ИСЛАМИЗМ: ПУРИТАНСТВО ИЛИ ОТСТУПНИЧЕСТВО?

Сулимов С. И. (г. Воронеж, Россия)

Трегубова Д. Д. (г. Москва, Россия)

В последние два года СМИ часто сообщают о кровавых событиях в Ираке и Сирии, инспирированных радикальной исламистской группировкой «Исламское государство Ирака и Леванта». Публичные расправы над безоружными людьми, религиозный ригоризм, военные действия под лозунгом джихада буквально против всего мира являются своеобразной визитной карточкой ИГИЛ. Для того чтобы победить или хотя бы остановить это движение, необходимо установить причины его возникновения и основные цели.

Прежде всего, обратим внимание на тот факт, что «Исламское государство» – одна из многих террористических группировок, входящих в действующее с 1920-х гг. исламистское движение. Коллегами ИГИЛ в разные годы были и остались «Ложный запрет» (Нигерия), «Союз исламских судов» и его боевое крыло «Юность» (Сомали), «Укрывающие лицо» (Алжир), «Защитники веры» (Мали), легендарная «Аль-Каида», «Талибан» (Афганистан), «Братья-мусульмане» (Египет), «Исламский блок» (Пакистан) и многие другие легальные и нелегальные организации. Поэтому бессмысленно искать факторы возникновения ИГИЛ в Сирии или Ираке. По этой же причине мы не можем принять конспирологическую точку зрения, согласно которой исламский фундаментализм создан ЦРУ в ходе «холодной войны» [1, с. 205]. Бесспорно, иностранные субсидии и консультации имели и имеют место в становлении экстремистских движений любого рода, но создать такое движение «на ровном месте» никакая разведка не сможет. Это, скорее, поддержка зарождающейся организации, но никак не её искусственное созидание. Экономические причины возникновения исламистского движения и ИГИЛ как его части также не являются определяющими: экономическое развитие Египта, Сомали, Сирии и Ирака идёт разными темпами, и уровень жизни в этих странах не совпадает. Экономические лозунги, привлекающие сомалийцев, скорее всего, оставят сирийцев и египтян безразличными. Внутриполитическое положение охваченных исламистским движением стран тоже раз-

лично: если в Сомали уже два десятилетия свирепствует анархия, то страны Леванта вполне стабильные и благополучные. Поэтому для анализа генезиса и целей ИГИЛ и аналогичных ему исламистских организаций необходимо учитывать религиозный фактор, сходный во всех указанных странах.

В основе доктрины современного исламизма лежат такие духовные течения, как ваххабизм и связанный с ним деобандизм, а также синкретическое учение ахмадийя, распространившееся в XX веке в «чёрной» Африке. Авторитетные мусульманские теологи указывают, что ваххабизм отличается от ортодоксального ислама по многим ключевым пунктам. Например, основатель учения, лежащего в основе ваххабизма, философ и богослов Ибн Таймийя, живший в XIV в., под лозунгом очищения веры от самовольных нововведений запретил молитвы святым и за упокой души умерших, ношение нательных амулетов с молитвой и празднование дня рождения пророка Мухаммеда. Этот реформатор позиционировал себя как ревностный пуританин, но полагал, что чистота веры – вопрос совести каждого человека. А вот основатель ваххабизма Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб в XVIII в. объявил всех, не поддерживающих учение Ибн Таймийи, язычниками, против которых уместно вести джихад, понимаемый им как священная война до полного уничтожения или обращения. При этом, призывая аравийских бедуинов к джихаду против всех остальных мусульман, аль-Ваххаб игнорировал многочисленные приглашения исламских богословов приехать к ним и аргументировать свою точку зрения.

Исламисты наших дней исповедуют ваххабитское учение, добавив к нему идеологические конструкты египетского философа С. Кутба и пакистанского политика А.-А. Маудуди, в середине XX в. объявивших любое светское государство идолопоклонством. Отсюда знаменитый лозунг «Братьев-мусульман»: «Коран – наша конституция», расправы боевиков ИГИЛ над чиновниками светских режимов Сирии и Ирака и уничтожение могил мусульманских святых бойцами сомалийской «Юности».

По мнению авторитетных российских мусульманских теологов, всё это не имеет к традиционному исламу никакого отношения. В частности, «священная война», джихад, в ортодоксальном исламе чаще всего понимается в переносном смысле – как усилие верующего для того, чтобы жить в согласии с догматами религии

[2, с. 73]. Точно так же паломничество к могилам святых и молитва за упокой души являются в исламе давней традицией, а празднование рождества пророка Мухаммеда новшеством, получившим каноническое признание [3, с. 37-38].

То есть, по факту исламизм, особенно в своих радикальных редакциях, представляет собой ересь, маскирующуюся под суннитский ислам, а на деле занимающуюся разрушением традиционных и модернизированных политических и религиозных структур исламского мира. При этом лидеры исламистов глумятся над классической мусульманской концепцией государственности: главарь ИГИЛ Абу Бакр аль-Багдади объявил себя халифом, а командир талибов мулла Омар облачился в плащ пророка Мухаммеда и провозгласил себя военным лидером мусульман всего мира. С ортодоксальным исламом исламизм не имеет почти ничего общего, кроме терминологии. В Сирии и Ираке идёт война не верующих с неверующими, а ортодоксальных мусульман с воинствующими сектантами-еретиками.

Возникает закономерный вопрос: исламизм в его современной редакции представляет собой оригинальное, неведомое ранее социально-духовное явление (политизированное сектантство деструктивного характера) или всё же имеет исторических двойников? Историческая практика показывает, что верно второе предположение. В политико-религиозном историческом процессе аналогичные движения встречались много раз [4, с. 229-232]. Не перечисляя все организации такого типа, обратим внимание на две из них: альбигойское движение во Франции (XII-XIII вв.) и гуситское движение в Чехии (XV в.).

Обе организации носили сектантский характер и занимались политической деятельностью, имевшей, правда, разную степень активности. Если альбигойские катары, образно говоря, стояли за тронами лангедокских аристократов, то гуситы буквально оседлали чешское национально-освободительное движение. И катары, и гуситы выступали противниками современных им религиозных и политических структур, именуя их «безбожными» и «греховными»; и те, и другие провозглашали лозунги крайнего религиозного ригоризма. При этом и катары, и гуситы, при всей одухотворённости своих идей, вошли в историю как разрушители. Для альбигойцев уничтожение жизни было самоцелью, вытекающей из их учения о дуализме Света и Тьмы, духа и материи. Если Свет, то есть дух =

жизнь, то Тьма, то есть материя = смерть. Чем меньше будет на свете материальных живых существ, тем ближе победа Света. Своими руками катары почти никого не убивали, но распалые их проповедями лангедокские рыцари и наёмники безжалостно расправлялись с ортодоксальными католиками. К тому же, сектанты активно использовали в качестве оружия пропаганду самоубийственной аскезы, иногда приводившую к коллективному суициду. А вот гуситы могли бы дать урок зверской жестокости и расправ над всеми подряд даже современным боевикам ИГИЛ и афганским талибам. Изначально выступая против войск германского императора, в скором времени они принялись грабить чешские же города, уничтожать католический клир и даже сжигать церкви. Наиболее радикальные представители движения, получившие название адамитов, доходили до массовых убийств первых встречных, а также практиковали публичные сексуальные оргии, ссылаясь на какие-то туманные пророчества [5, с. 98]. Подогревали это кровавое исступление впавшие в ересь священники, именовавшие себя «ангелами Божьих отрядов», очень напоминающие мулл, командующих талибами. При этом, если в наши дни вожаки исламистов уклоняются от диспута с ортодоксальным исламским клиром, то точно так же поступали их альбигойские и чешские предшественники. На диспуте в Ломбере (1165 г.) катары попросту осмеяли пригласившего их католического епископа [6, с. 139], а Ян Гус на Соборе в Констанце (1414-15 гг.) вполне мог оправдаться, но предпочёл вместо ответа на вопросы спеть песню.

Возникает вопрос: почему исламизм активизировался именно в XX в., ведь ваххабизм существует с XVIII в., деобандизм – с конца XIX в., а ахмадийя – с начала XX в.? Дело в том, что до 1924 г. мир мусульман-суннитов был духовно централизованным. Османский султан, являясь законным халифом, пресекал любые ереси или хотя бы объявлял их вне закона. Но крах Османской империи и высылка последнего халифа из Турции обезглавила исламский мир. Именно этот фактор дал возможность сектантским вожакам маскироваться под мусульманских проповедников и спекулировать на религиозных чувствах суннитской паствы. Точно так же реформы Римского Папы Григория VIII дестабилизировали католическую Церковь (XI в.) и, тем самым, дали возможность еретикам всех мастей почти свободно проповедовать. Гуситы же обязаны своим су-

шествованием не столько проповеди Я. Гуса, сколько династическому кризису в Чехии и распространению чуждой для их общества английской идеи национальной Церкви, ослабившей католический клир королевства. И оба движения были подавлены не раньше, чем законный глава католической Церкви, Папа Римский, смог объединить против них католиков-ортодоксов и убедительно показать еретическую сущность новоявленных реформаторов.

Итак, исламистское движение наших дней представляет собой агрессивное сектантство, в общем-то, индифферентное к любой религии и лишь маскирующееся религиозной риторикой. Исламисты ровно в такой же мере являются мусульманами, в какой альбигойские катары и чешские гуситы были христианами. Это деструктивное сектантское движение может и должно быть побеждено так же, как были разгромлены его предшественники: совместным усилием светских и духовных властей.

Список литературы

1. Крысин М. Ю. Джихад. От Кашмира до Нью-Йорка. – М. : Вече, 2005. – 480 с.
2. Гайнутдин Р. Ислам против терроризма // Сб. : Терроризм и религия. – М. : Наука, 2005. – С. 73-108.
3. Ислам срывает маску с экстремизма: сборник статей. – М. : Исламский аналитический центр противодействия экстремизму, 2004. – 244 с.
4. Сулимов С. И. В поисках Бога: теистические антисистемы в мировой истории / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских. – Huntsville : Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – 430 p.
5. Мацек Й. Гуситское революционное движение / Й. Мацек. – М. : изд-во иностранной литературы, 1954. – 230 с.
6. Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени. – М. : АСТ, 2000. – 896 с.

ИГИЛ: ИСЛАМ ИЛИ ЛЮЦИФЕРИАНСТВО?

Черниговских И. В. (г. Воронеж, Россия)

Черных В. Д. (г. Воронеж, Россия)

В последние несколько десятилетий Ближний Восток и Северная Африка буквально охвачены движением панисламизма. В Афганистане, Пакистане, Нигерии, Сирии, Ираке, Египте, Мали и других мусульманских странах действуют легальные и нелегальные партии и организации, призывающие к ликвидации светских арабских государств и политическому объединению исламского мира. Египетская партия «Братья-мусульмане» даже предлагает заменить светскую конституцию на Коран. Иракские и сирийские радикалы из «Исламского государства Ирака и Леванта» пошли дальше, упразднив гражданское законодательство и насаждая вместо него шариат.

Казалось бы, исламский мир во все времена стремился к единству, в классическую эпоху выраженному в халифате, что, впрочем, не мешало войнам между исламскими государствами и бесконечным столкновениям между суннитами и шиитами. Современный исламизм не отказывается от ссылок на существовавший до XX века институт халифата, но при этом вносит ряд не всегда афишируемых новшеств. Например, исламисты клеймят как суеверие такие традиционные мусульманские обычаи, как молитва за умерших и празднование дня рождения пророка Мухаммеда [3, с. 37-38]. Джихад, упорно пропагандируемый исламистами как война с «неверными» и «отступниками» (в число которых нередко попадают мусульмане-ортодоксы), понимается в классическом исламе как борьба верующего с самим собой ради жизни в согласии с догматами религии [2, с. 73], что аналогично христианскому подвижничеству, но никак не крестовым походам.

В тех редких теологических спорах, которые исламисты ведут с ортодоксальными суннитами, они ссылаются на учение Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба, маргинального суннитского теолога XVIII в. и созданное его пакистанскими последователями просветительское движение «деобандизм» («деобанди»). При этом ваххабизм приравнивается ортодоксальными мусульманами к сектантству, и тот факт, что большинство жителей Саудовской Аравии – ваххабиты, дела не меняет. Ваххабиты же почти три века обвиняют

суннитов и шиитов в «невежестве» и «возврате к язычеству». Например, аль-Ваххаб считал допустимым объявлять джихад (понимаемый им как «священная война») туркам, персам и даже арабским племенам, не разделявшим его точку зрения. На этой неприемлемой позиции стоят и современные исламисты, которых можно честно называть сектантами.

Но каково же положительное содержание сектантских доктрин? Что они обещают своей пастве в будущем, ради которого следует убивать и умирать? Во-первых, в ваххабизме и, особенно, в деобандизме очень развит эгалитарный момент. Основатель ваххабитского движения Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб провозглашал: «Арабы равны арабам» [1, с. 107]. Во-вторых, это тотальная теократия, отвергающая любой светский режим (лозунг «Братьев-мусульман»: «Коран – наша конституция»). В-третьих, это эзотерическое деление общества на «посвящённых» и «непосвящённых», причём, к последним относятся не только иноверцы, но и любые мусульмане, не разделяющие ваххабитское учение. По мысли аль-Ваххаба и его более поздних сторонников, джихад уничтожит существующие политические режимы и экономические системы как преступные и безбожные, а вместо них как бы сам собой установится вечный шариат образца первых лет ислама (то есть VII в. н. э.). Проще говоря, исламизм тесно связан с хилиазмом.

Итак, мы выделили такие доктринальные особенности исламистского движения, представленного в наши дни ИГИЛ и его единомышленниками, как эгалитаризм, стремление к теократии, эзотерическая структура и хилиазм. Ни один из этих аспектов *не является сугубо исламским*, зато все они встречаются в *люциферианских движениях* на протяжении двух тысячелетий.

Хотя о люциферианстве пишут ещё «отцы Церкви» эпохи патристики, и затем этот термин часто используется в богословской литературе, из философов первым его применил современный французский автор Ж.-К. Фрер. Вот что он конкретно понимает под люциферианством: «Под латинским именем Люцифера (lux – «свет» и ferre – «нести») скрывается распространённое в иудео-христианской традиции представление о всеобщем восстании против закона вечного единения мира и Божества, и поэтому, если человек решается восстать против Бога, мечтает стать ему равным или даже самому стать Богом, он может опереться в этом лишь на одного союзника, имя которому – Люцифер» [5, с. 6.]. Иными сло-

вами, это бунт против наличного порядка вещей, который превращается в фанатичное желание изменить, переустроить основополагающие принципы бытия. Но люциферианец не только собирается заменить один порядок другим, но делает акцент в первую очередь именно на разрушении наличного положения дел. «То, что есть», по его мнению, необходимо разрушить в пользу «того, чего ещё нет» или, как в исламистском случае, в пользу «того, чего уже нет».

Эти идеи вдохновляли таких ненавистников жизни, как манихеи, средневековые богомилы и шииты-исмаилиты, китайские сектанты «Белого лотоса», чешские гуситы и немецкие анабаптисты, а в Новое время – радикальных социалистов и анархистов (в последних случаях атеизм заменял теократию). Все эти движения воспринимали наличную социальную реальность как тщету, из которой необходимо вырваться в иной мир (манихейство) и которую необходимо уничтожить («Белый лотос», социализм). Результаты деятельности этих хилиастов хорошо известны. И для победы над исламистскими радикалами из ИГИЛ и подобных организаций необходимо обратиться к историческому опыту побед западного и восточного обществ над аналогичными люциферианскими движениями прошлого.

Список литературы

1. Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство саудитов в Аравии (1744-1818) / А. М. Васильев. – М. : Наука, 1967. – 262 с.
2. Гайнутдин Р. Ислам против терроризма // Сб. : Терроризм и религия. – М. : Наука, 2005. – С. 73-108.
3. Ислам срывает маску с экстремизма: сборник статей. – М. : Исламский аналитический центр противодействия экстремизму, 2004. – 244 с.
4. Сулимов С. И. Теистическое и атеистическое люциферианство / С.И. Сулимов, И. В. Черниговских // Credo new: теоретический журнал, №1 (85) 2016 г. - С. 172-194.
5. Фрер Ж.-К. Сообщества Зла, или Дьявол вчера и сегодня. – М. : Аграф, 2000. – 272 с.

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ КАК УСЛОВИЕ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Басенко Н.А.

(г. Ростов-на-Дону, Россия)

Современные социально-политические изменения в жизни человечества можно кратко описать словами английского поэта XVII века Джона Донна: «всё рушится, и связь времен пропала, всё относительным отныне стало». Переживаемое время трудное, опасное потерей ориентиров и ценностей. Эти процессы затрагивают не отдельные страны и народы, но охватывают целый ряд проблем существования и развития общества в целом. Специфика современного этапа истории вынуждает задуматься о проблемах устойчивого развития человечества. То есть такого развития, которое, согласно определению, предложенному на Конференции ООН по окружающей среде и развитию в Рио-де-Жанейро в 1992 году, удовлетворяет потребности настоящего времени, не ставя при этом под угрозу возможность будущих поколений удовлетворять свои потребности.

Концепция устойчивого развития, первоначально развивающаяся в контексте поиска ответа на экологические проблемы, сегодня затрагивает более глобальные аспекты: проблема войны и мира, являющаяся одной из наиболее значимых в современных условиях; увеличение темпов потребления, варварская добыча и неэффективное использование источников энергии, приводящие к загрязнению окружающей среды; техногенные катастрофы; борьба с нищетой и бедностью; социальная справедливость; сокращение в уровне экономического развития стран и благосостояния населения этих стран; безопасность, включающая в том числе угрозу терроризма; борьба с преступностью и целый ряд других проблем, угрожающих существованию человечества.

Особое место занимает проблема морали и нравственности, создание условий для духовного творчества, позволяющего реализовать потенциал человека. Сегодня уровень нравственной деградации, распространения наркомании и алкоголизма очень высок даже в развитых странах. А устойчивое развитие общества, прежде всего, зависит от степени его нравственного развития.

По мнению ряда учёных, «развитие любой системы можно считать устойчивым, если оно сохраняет какой-либо её существенный инвариант, то есть не меняет, не подвергает угрозе её принципиальное свойство, отношение, ограничение, подсистему, элемент, то, что имманентно главному, критическому аспекту существования системы» [1]. Таким образом, устойчивость означает возможность выживания системы, возможность существования общества на протяжении многих поколений. В основе такого развития, позволяющего «выживать» обществу, сохраниться при всех возможных изменениях, в первую очередь находится социально-историческая преемственность.

На протяжении всей истории человечество пыталось определить смысл исторического процесса, выявить его закономерности и найти разные механизмы, стабилизирующие жизнь общества. Однако при определённых условиях они могут превращаться в дестабилизирующие факторы. Механизмы, способные обеспечить устойчивость развития современного человеческого общества, необходимо изучать, способствовать их распространению и развитию, не позволяя проявляться их негативным свойствам.

Многие исследователи, начиная с античности, выдвигали в качестве критерия прогресса общества прогресс свободы человека [2]. То есть, свобода выступает как инвариант развития общества в целом. Однако, являясь идеалом человечества в различные эпохи, она практически никогда и нигде не была реализована на практике, отрицая саму себя, перерождаясь в анархию, произвол, диктатуру. Проблема современного общества заключается в неспособности перейти от «негативной» свободы к «позитивной», «положительной» свободе как возможности духовного роста, самосовершенствования, саморазвития личности, раскрытие внутреннего потенциала, творческих способностей и т.п.

В качестве инварианта общественного развития значение свободы – обеспечение человечеству собственного сохранения вместе со способностью развития и преемственности культуры. В борьбе за свободу усилия человека всегда были направлены на непосредственную ликвидацию старых форм господства и порождённого им принуждения. Человечество постоянно стремилось ликвидировать принуждение, насилие, тиранию и обрести свободу во все более совершенных формах.

Вся история общества является, по сути, постоянным отрицанием целесообразности прошлых форм политической жизни, государственных институтов и идеологических доктрин. Такое отрицание предполагает недопущение «иррационального» разрушения границ свободы, уничтожения человека и общества. Цели преобразования общества должны быть общественно значимы. Нельзя добиваться свободы за счёт попрания свободы других индивидов, социальных групп, государств или наций.

Стремление представить мировую историю как историю Запада, историю североатлантической зоны, утвердившей своё господство во всех основных сферах, провозглашающей либеральные ценности данного типа цивилизации как общечеловеческие, определяющие развитие единой всемирной цивилизации, не соответствует нахождению истинных основ устойчивого развития. Жизнь человечества многообразна и многовариантна. Невозможно в современных условиях устанавливать иерархию ценностей, считать одни народы высшими, другие низшими.

Устойчивое развитие и прогресс общества непосредственно зависят от степени нравственного развития людей. Нравственный закон, мораль является инвариантом любых социальных преобразований. «Либеральные» ценности, доведённые до абсурда, сегодня противоречат нормам морали, которую человечество вырабатывало на протяжении всей истории. Научно-технический прогресс, экономика, политика и идеология могут способствовать общественному развитию лишь при условии раскрытия ими духовных основ человека.

Другой стороной данного процесса является формирование отношения к своей родине, своей истории. История, как известно, это не только изучение событий и дат, но и, в первую очередь, формирование патриотизма, любви к родному Отечеству, «воспитание героя». Историк И. Е. Забелин отмечал, что древние, в особенности греки и римляне, умели воспитывать героев [3]. Это умение заключалось в том, что они умели изображать в своей истории лучших передовых своих деятелей не только в исторической, но и в «поэтической правде». Они умели ценить заслуги героев, умели видеть «золотую правду и истину» этих заслуг. Нашу историю часто преподносят как «тёмное царство» невежества, варварства и т.д. Естественно, что такая история, воздействуя на идеалы подрастающего поколения, отнюдь не способствуют чувству любви и ду-

ховного патриотизма. История всегда служит опорой для общественного сознания и самопознания, если отражает преемственность традиций и культуры.

Переход к устойчивому развитию возможен при условии координации действий различных стран, сообществ, социальных групп, расширения диалога различных культур на основе исторической преемственности. Условиями, позволяющими обеспечить необходимую устойчивость развития современной цивилизации помимо охраны окружающей среды, охраны здоровья популяции человека в целях недопущения его биологического вырождения, является создание, сохранение и развитие экономических, политических, социальных и прочих механизмов, способствующих решению требуемых задач и не дающих развиться социоразрушающим структурам, возникающим в цивилизации. Человек должен воспитать в себе чувство ответственности за судьбы грядущих поколений и жизнь на земле, отказаться от потребительского подхода. Отказавшись от самомнения и гордыни, являющимися, согласно христианству, источником смертных грехов, человечество может построить гармонические взаимоотношения с окружающим миром. Цели нравственного, духовного развития человечества должны получить приоритет перед любыми другими целями. Историческая преемственность в этих условиях является необходимым условием современного общественного развития.

Список литературы

1. Данилов-Данильян В.И. Устойчивое развитие // <http://www.globalistika.ru/Globalistika/statja1.htm>; Данилов-Данильян В.И., Лосев К.С. Экологический вызов и устойчивое развитие. - М., 2000
2. Басенко Н. А., Милевская Т. В. Политическая свобода: опыт дискурс-анализа / Актуальные проблемы теории коммуникации. Сборник научных трудов. – СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2004. – С. 86-97.
3. Тальберг Н. Д. Русская быль. Очерки истории Императорской России. – М.: Изд-во: «Правило веры», 2001. – ISBN 5-7533-0090-1

СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ КАК ЗАЛОГ ПОДДЕРЖАНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ «РУССКОГО МИРА»

Кирюшина В. И. (г. Воронеж, Россия)
Кожевникова Е. В. (г. Воронеж, Россия)

Каждая культура старается сохранить себя, уцелеть поддержанием национальных традиций. Их передача следующим поколениям, воспроизводство – главная стратегия выживания любого народа или нации. Русская культура была действительно великой: такого количества гениальных личностей в области науки, литературы и искусства, великих путешественников, полководцев, меценатов нет ни в одной стране мира. Сегодня имена такой величины отсутствуют – такие, которыми русские люди гордились как минимум три столетия подряд! Мы стали заглядываться на Европу. «Чёрные мифы», умышленно внедряемые в сознание русского человека, делают свое «чёрное» дело [1]. Мы перестали гордиться своей страной, своей культурой, а стали верить в собственную ничтожность и несостоятельность как нации, начали подражать Западу. Утрачивая национальные традиции, мы стали терять «своё лицо», самоидентификацию.

Процесс, о котором мы сейчас говорим, начался с разрушения и утери нашего «великого и могучего» русского языка. Сначала – с замещения русских слов огромным числом заимствований. Приведём пример: появилось слово «волонтёр» вместо прекрасного – «доброволец», т.е. творящий добрую волю. Хотя филологи называют этот процесс развитием языка, кажется сомнительной необходимость такой замены непонятными и бессмысленными для нас словами. Стремительно снижается грамотность населения: упрощения, сокращения русских слов, сленговые и даже нецензурные выражения становятся повсеместными – чтобы убедиться в этом, достаточно почитать записи в соцсетях. Минимальный балл ЕГЭ по русскому языку, необходимый для поступления в вузы, составляет в 2016 году 36 баллов (из 100), а сданным будет считаться экзаме́н, написанный на 24 балла. Язык является цементирующей составляющей в культуре нации, самым важным сегментом национального достояния и надежным фундаментом для успешного развития страны.

Сегодня мы перестали быть одной из самых читающих стран мира [2], какой являлись ещё 25 лет назад. Произошла замена книг видеорядом. Если в 70-е годы XX века детям читали регулярно в 80% семей, то сегодня эта цифра составляет лишь в 7%. Ребенку негде приобрести любовь к чтению, если родители не показывают ему пример. То, что читают россияне сегодня, в большинстве своем – лёгкое чтение на повседневные темы, а также детективы, женские романы, фэнтези. В таких художественных произведениях «закрученные», но поверхностные сюжеты, невыписанные характеры, которые не были свойственны классической русской литературе с её стремлением размышлять и искать глубинные причинно-следственные связи, обогащать и воспитывать красоту народной души.

Приходится признать, что современным детям менее известны, чем, например, их родителям, образцы русского искусства. Русские художники всегда воплощали красоту, совершенство и гармонию в своих произведениях. В советском кинематографе главным всегда было воспроизводство высокого духовно-нравственного идеала. В сталинскую и последующие эпохи в мультипликации и поэзии, в театральном и киноискусстве через мастерство создателей и участников творческого коллектива воплощалась высокая нравственная идея. Недоступность (при широких возможностях получения любой запрашиваемой информации, например, в сети Интернет) и неизвестность сокровищ культуры лишают молодёжь возможности построить фундамент собственной личности на основах, соответствующих идентичности русского народа.

Какие последствия могут иметь выявленные тенденции для ребенка, не знающего своего языка и не приобщающегося к национальной культуре, искусству и, в первую очередь, к литературе, отрывающегося от своих корней? «Ему сложнее осознать и тем более чувствовать сопричастность по исторической вертикали со своим народом, с великими событиями прошлого, разделять нравственные, духовные и культурные идеалы с национальными героями и выдающимися личностями; сложнее содействовать дальнейшему поступательному развитию нашей культуры и что, может быть, самое важное, поступательному нравственному, духовному развитию личности, чтобы будущие поколения россиян были способны отличать добро от зла, правду от кривды, порядочность от

преступности, чтобы они были способны построить мирную, справедливую и процветающую страну» [3].

Обсуждаемые тенденции частично подтверждаются данными, полученными при исследовании склонности к отклоняющемуся поведению студентов-первокурсников, обучающихся в одном из российских вузов (ВГУИТ). В целом, результаты распределяются следующим образом (использовался первый вариант подсчёта данных с использованием сырых баллов, по методике «СОП», автор – А.Н. Орёл). Склонность к преодолению норм и правил не характерна для 34,83% опрошенных, характерна – для 59,83% студентов, а 5,34% первокурсников имеют сильную выраженность указанной тенденции. Оценки по шкале склонности к аддиктивному поведению (расположенности к различным видам зависимостей) распределились так: 38,10% (тенденция не выражена), 57,93% (склонность выражена), 3,97% (сильная выраженность тенденции). Результаты измерения склонности к делинквентному поведению и выявления уровня волевого контроля эмоциональных реакций показали, что более половины исследуемых склонны терять контроль над своими эмоциями (у 62,24% тенденция выражена, у 9,48% - сильно выражена) и совершать противоправные действия (63,45% и 2,93%, соответственно). В данной работе не будем останавливаться подробно на описании различий, связанных с полом и специальностью студентов, хотя они и были выявлены.

Уточним, что в рассматриваемом исследовании изучается именно склонность, т.е. предрасположенность к различным видам девиантного поведения. Высокие показатели по описанным шкалам (выраженность тенденций у более 60% исследуемых) говорят о готовности студентов совершать действия, относящиеся к категории отклоняющегося поведения. На наш взгляд, эти данные позволяют предполагать в качестве одной из причин (наряду с другими факторами) негативное влияние ценностей другого цивилизационного подхода и расшатывания устоев русского общества.

Постараемся конкретизировать наше мнение о современных тенденциях. Сегодня исчезает традиция семейного уклада, когда несколько поколений жили под одной крышей большой семьей. Происходит отчуждение родных людей, т.к. каждое поколение живёт отдельно. Воспринятая из Европы тенденция сдавать пожилых родителей в дома престарелых, нанимать сиделок укореняется и у нас в обществе. Дети видят бабушек редко, поэтому пропала ещё

одна традиция: знание истории своего рода. Ведь когда все поколения жили вместе, дети видели своими глазами и впитывали через усваиваемый образ жизни и из рассказов стариков историю, традиции и культуру своего рода, отношение к труду, к младшим и старшим.

Деформировалась традиция воспитания высоких нравственных качеств у молодёжи: единство, честность, патриотизм, милосердие, добросердечие, сострадательность, миролюбие, трудолюбие, самоограничение, жертвенность, свойственные русскому по духу человеку в прошлые исторические эпохи, сегодня становятся «немодными». В то же время добродетельная жизнь может считаться непременным условием формирования личности. Появилась тенденция освоения новых ценностей, характерных для европейского (западного) миропонимания: материалистичность, прагматичность и индивидуализм. Разрушается традиция многолетней крепкой преданной друг другу семьи: высокий процент разводов, неверность брачным узам, лёгкость совершения аборт. Разрушение нравственных установок является опасным для человека и общества. При уничтожении идеалов изменяются ценностные основания, устои жизни, появляется вероятность летального исхода для идентичности народа.

Разрушение русских традиций началось с духовной экспансии Европы. Взять всё лучшее, что было в нашем прошлом, и построить на этой основе фундамент будущего – единственно возможный выход, который видится нам сегодня, иначе нельзя сохранить духовный суверенитет России. А если не будет страны, охраняющей «русский мир», может не остаться и самого понятия русской цивилизации.

Список литературы

1. Мединский В.Р. О русском пьянстве, лени и жестокости. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2014. – 576 с.
2. Самые читающие страны мира. Справка // РИА Новости. – 2008. – 11 июня [Электронный ресурс]. Дата обновления: 28.07.2008. – URL: <http://ria.ru/spravka/20080611/110842173.html> (дата обращения: 14.03.2016).
3. Святейший Патриарх Кирилл: Самое важное, чтобы будущие поколения россиян были способны отличать добро от зла // Омелия: международный клуб православных литераторов. – 2016. – 11 марта [Электронный ресурс]. URL: <http://omiliya.org/article/svyateyshiy-patriarh-kirill-samoe-vazhnoe-chtoby-budushchie-pokoleniya-rossiyan-byli-sposobny-otlichat-dobro-ot> (дата обращения: 14.03.2016).

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ЦЕНТРО-ПЕРИФЕРИЙНОЙ ИЕРАРХИИ В МИРОВОЙ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ

Дергунов Ю.В. (г. Донецк, ДНР)

Одной из современных тенденций социальных наук является выход за рамки методологического национализма, то есть рассмотрения социальных явлений преимущественно в национальных границах. В контексте проблематики преемственности социально-исторического развития реализация данной тенденции требует обращения к глобальному контексту для демонстрации устойчивости макросоциальных структур мирового общества.

Среди ведущих подходов к изучению социальных отношений в мировом масштабе можно выделить семейство теорий зависимо-го капитализма, к числу которых относят теории зависимости и миросистемный анализ. В данных теориях период модерна как исторического этапа социального развития рассматривается сквозь призму его сущностного соотношения с капитализмом, а одной из наиболее значимых особенностей капитализма как системы является её изначально глобальный масштаб в сочетании с тенденцией к образованию пространственных зон капиталистической мирозкономики, таких, как ядро, полупериферия и периферия, отличительной чертой которых является различное структурное положение в глобальной иерархии присвоения прибавочной стоимости, которое воспроизводится за счёт внутренней логики самой системы. В исследованиях, выполненных в рамках этой традиции, есть различные ответы на вопрос о том, какие именно механизмы порождают центр-периферийную поляризацию, в частности, различная степень монополизации рынков в ядре и на периферии [1], институциональная роль государств [1; 2], различная динамика процесса технологических инноваций [3], «империалистическая рента», обусловленная высоким разрывом в цене рабочей силы [4], различия этапов демографической динамики [5].

Воспроизводство центр-периферийной иерархии в мировой капиталистической системе демонстрировало относительную устойчивость в течение всего периода её существования и становилось всё более выраженным по мере расширения её географического охвата. Это можно продемонстрировать, используя в первом

приближении уровень дохода на душу населения в стране как индикатор её локализации в той или иной пространственной зоне мировой капиталистической системы.

Таблица 1. Распределение мирового населения по пространственным зонам мировой капиталистической системы

Год	Зона мировой капиталистической системы	ВВП на душу населения (в % от среднемирового)	Население (в % от общего мирового населения)	ВВП (в % от совокупного мирового)
1600	Ядро	232	0,3	0,6
	Полупериферия	149	12,5	18,7
	Периферия	87	4,9	4,3
	Внешняя зона	93	82,3	76,4
1700	Ядро	229	1,7	4
	Полупериферия	154	11,3	17,4
	Периферия	95	7,9	7,5
	Внешняя зона	90	79	71,1
1820	Ядро	258	2,3	5,8
	Полупериферия	145	17,3	25,1
	Периферия	85	29,8	25,3
	Внешняя зона	86	50,7	43,7
1870	Ядро	266	13,3	35,2
	Полупериферия	131	13,4	17,5
	Периферия	64	73,4	47,3
1913	Ядро	293	16,2	47,5
	Полупериферия	119	17,5	20,9
	Периферия	48	66,2	31,6
1950	Ядро	338	15,3	51,7
	Полупериферия	132	19,5	25,7
	Периферия	35	65,3	22,6
1975	Ядро	329	16,5	54,3

	Полупериферия	143	19,2	27,5
	Периферия	28	64,3	18,2
2000	Ядро	367	15,3	56,1
	Полупериферия	112	13,2	14,8
	Периферия	41	71,5	29,0
2013	Ядро	303	13,6	41,3
	Полупериферия	141	13,8	19,4
	Периферия	54	72,6	39,3

Источник: составлено по: 6, р. 60-76.

В рамках мировой капиталистической системы можно наблюдать не только преемственность в самом устойчивом выделении трёх уровней глобальной социальной стратификации, но и устойчивость принадлежности стран к той или иной зоне системы на протяжении длительных отрезков времени. Например, исследование Дж. Арриги и Дж. Дрангель показало, что 95% стран мира занимали в 1975/83 гг. то же миросистемное положение, что и в 1938/50 гг. [7]. По данным С. Бабонеса, 83% стран сохраняли свою миросистемную позицию между 1975 и 2002 гг., из 103 стран, входящих в выборку, лишь 17 изменили свою позицию, при этом 15 случаев приходилось на восходящую и нисходящую мобильность между периферией и полупериферией [8]. Исследование Р. П. Корсеньевича показывает аналогичную стабильность для 89 % стран в период 1980-2008 гг. [9].

Разумеется, общая стабильность центрo-периферийной иерархии не исключает успешных случаев вертикальной мобильности отдельных стран между зонами мировой капиталистической системы, которые, будучи вырваны из контекста, нередко представляются опровержением теорий зависимого капитализма. Можно выделить следующие причины подобных отклонений от общего правила [2, р. 332-334]:

- мобильность вследствие колебаний сырьевых цен;
- мобильность вследствие глобального подъёма городов, объясняющая успехи «азиатских тигров» Гонкога, Сингапура, Тайваня и Южной Кореи, которые являются по сути не национальными государствами, а городами-государствами; последнее утверждение

может показаться странным применительно к Тайваню и Южной Корее, но в их столицах проживает 38% и 42% населения стран соответственно);

- мобильность вследствие возврата к состоянию равновесия, когда исправление результатов разрушительной политики возвращает страну в её исторически «нормальное» миросистемное положение; сегодня этим объясняется, прежде всего, вертикальная мобильность Китая после катастрофических неудач политики «Большого скачка».

Данные механизмы мобильности между зонами мировой капиталистической системы объясняют все основные случаи успешной вертикальной мобильности стран между миросистемными зонами, за исключением вхождения Японии в ядро мировой капиталистической системы, которое должно рассматриваться как case study.

Таким образом, преемственность социально-исторического развития в глобальном масштабе выражается в форме консервации и воспроизводства глобальной стратификации на «больших длительностях» исторического процесса, иными словами, для большей части населения мира такая преемственность имеет негативный характер.

Список литературы

1. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение. / И. Валлерстайн / Пер. Н. Тюриной. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 248 с.
2. Babones S.J. Position and mobility in the contemporary world-economy: A structuralist perspective / S.J. Babones // Routledge Handbook of World-Systems Analysis / Ed. by S.J. Babones and Ch. Chase-Dunn. – London: Routledge, 2012. – P. 327 – 335.
3. Thompson W.R. Limits to Globalization: North-South Divergence. / W.R. Thompson, R. Reuveny. – London: Routledge, 2009. – xiv, 196 p.
4. Amin S. Three Essays on Marx's Value Theory. / S. Amin. – New York: Monthly Review Press, 2013. – 96 p.
5. Grinin L. Great Divergence and Great Convergence: A Global Perspective. / L. Grinin, A. Korotayev. – New York: Springer, 2015. – 166 p.
6. Li Minqi. China and the Twenty-First Century Crisis. / Minqi Li. – London: Pluto Press, 2016. – vi, 221 p.

7. Arrighi G. The stratification of the world-economy: An exploration of the semiperipheral zone / G. Arrighi, J. Drangel // Review (Fernand Braudel Center). – 1986. – Vol. X, № 1. – P. 9 – 74.
8. Babones S.J. The country-level income structure of the world-economy / S. J. Babones // Journal of World-Systems Research. – 2005. – Vol. XI, № 1. – P. 29 – 55.
9. Korzeniewicz R. P. Trends in world income inequality and the 'emerging middle' / R.P. Korzeniewicz // European Journal of Development Research. – 2012. – Vol. 24, № 2. – P. 205 – 222.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ КАК РЕШАЮЩИЙ ФАКТОР В ВЫБОРЕ ВЕКТОРА ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ СЛОВАКИИ

Мармазова Т. Р. (г. Донецк, ДНР)

Историческая преемственность, как связь между явлениями в процессе развития и становления, когда новое, заменяя старое, сохраняет в себе некоторые его элементы, имеет огромное значение в развитии современного мира. Использование опыта предшественников с целью создания более практичного и справедливого государства – основной принцип преемственности. Этот принцип лежал в основе выбора внешней политики Словакии.

В 1993 г. на карте Европы возникло новое независимое государство – Словацкая Республика. «Бархатный» развод с Чехией позволил Словакии начать самостоятельно строить свою внутреннюю и внешнюю политику и выбирать приемлемый геополитический вектор. Те политические силы, которые получили поддержку народа во время подготовки «бархатного развода», и стали во главе государства. Но если демократически ориентированные партии, которые обладали политической программой, опытом управления государством и связями с международными организациями, потеряли свои позиции из-за непопулярных реформ и высказываний в поддержку единства Чехословакии, то их оппоненты выиграли лишь в силу момента. Именно лозунги о том, что правительство своей либерализацией экономики привело к экономическому кризису и росту безработицы, сделало партию «Движение за демокра-

тическую Словакию» (ДЗДС) Владимира Мечиара лидером на выборах 1992-94 гг.

«Мечиаризм» носил особый характер даже среди прочих авторитарных режимов. Характеризовался он не только сосредоточением власти в руках одной партии, политическим кумовством и клиентелизмом, но и абсолютным игнорированием любых правовых и политических норм. Вторым явным отличием «мечиаризма» от подобных ему режимов был слабый уровень власти, сосредоточенной в руках лидера [2].

В так называемый период «федеральной» трансформации, между 1990-1992 гг., Словацкой Республикой правили силы, настроенные на сохранение Словакии в составе Чехословакии, но с большими правами. Однако им пришлось вводить множество непопулярных реформ. Их желание построить рыночную экономику и демократизировать все сферы жизни привело к росту цен и безработицы [3]. Тогда и появилась партия ДЗДС, которая построила свою программу на критике правительства и федерализации. Они выступали под националистическими лозунгами и при поддержке Словацкой национальной партии (СНП), которая пользовалась дурной славой и не признавалась Европой. На волне отсутствия народного самоопределения все лозунги, обещавшие борьбу за национальные интересы, казались привлекательными. Население поддерживало идею отделения и провозглашения независимости страны, хотя фактически их решение ничего не значило. Первые годы страна находилась в подвешенном состоянии.

Выборы 1998 г. кардинально изменили положение. Пять оппозиционных партий основали Словацкую демократическую коалицию (СДК). В неё вошли правоцентристы: Христианский демократический союз (ХДС), Демократический союз (ДС) и Демократическая партия (ДП), а также Социал-демократическая партия Словакии (СДПС) и Партия зеленых. Также на выборах активно принимала участие Партия Венгерской коалиции (ПВК).

В предвыборной агитации СДК и ПВК использовали все возможные средства для того, чтобы достучаться до граждан. Они считали, что именно осознание населением своего цивилизационного предопределения быть частью европейского сообщества может помочь победить авторитарные настроения и, частично, равнодушные к будущему страны [1]. В 2002 году, во время парламент-

ских выборов была сформирована внешнеполитическая концепция государства, построенная на основе Европейской стратегии.

Говоря о национальных приоритетах и интересах, особое внимание уделялось тому, что Словацкая Республика на протяжении последних пятидесяти лет попадала под влияние различных режимов, например фашистского в 1939-1945 гг. Если в прошлом страна уже имела горький опыт потери суверенитета, то в будущем нужно было приложить максимум усилий, чтобы этого не повторилось. «Ценностный подход» использовался партиями, поддерживающими интеграцию в ЕС. При таком подходе главный акцент делался не на объективной необходимости или неизбежности такой интеграции. Речь шла о движении к демократическим либеральным режимам и ценностям западной цивилизации, защите свободы человека, а также на западную цивилизационную принадлежность Словакии. Также говорилось о том, что по своей природе, государство настроено на присоединение к западной системе ценностей, исходя из его геополитического положения.

В таком же контексте можно рассматривать утверждение об историческом и культурном аспекте принадлежности государства к западной цивилизации. Такой весомый аргумент, как то, что во время Ялтинской конференции после Второй мировой войны народ Словакии умышленно присоединили к нетипичной для него системе, имел большое влияние на общественное мнение. За очень короткий промежуток времени в народе начала крепнуть мысль, что именно путь в ЕС может стать судьбоносным шагом государства к суверенному и демократическому развитию [4].

Таким образом, историческая преемственность, присущая словацкому политикуму, определила тот внешнеполитический вектор, которого государство будет придерживаться на протяжении всей своей независимости.

Список литературы

1. Bútora Martin, Bútorová Zora (1999) *The 1998 Parliamentary Elections and Democratic Rebirth in Slovakia*. Institute for Public Affairs. Bratislava, 275p
2. Fish, S. M. (1999), 'The End of Mečiarism', *East European Constitutional Review* (Winter/Spring 1999), 47-55.

3. Бутора М., Месежников Г., Коллар М. Опыт демократических преобразований Словакии // Институт общественных проблем, Братислава, 2007. – 209 с.
4. Харциева Г.Ю. Политическая картина в Словакии после ноябрьских событий // Восточная Европа на историческом переломе (Очерки революционных преобразований 1989-1990). 1991. – С. 249-269.

НЕОКОНСЕРВАТИЗМ КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ТЕЧЕНИЕ

Соловьева Р.П. (г. Донецк, ДНР)

На этапе развития мировой цивилизации актуальной проблемой является объективное освещение политических течений. Сейчас появилось много концептуальных теорий, а сложный и противоречивый конгломерат идей, принципов, норм создаёт разнообразные формы современной консервативной идеологии. Неоконсерваторами были Р. Рейган, М. Тэтчер, Дж. Буш-старший, Дж. Буш-младший. Политические аспекты течений исследовали учёные: А. Л. Елисеев, Ю. В. Костин [1], В. С. Нерсесянц [2] и другие.

Цель работы – раскрыть сущность, основные принципы, направления и особенности неоконсерватизма как идеологического течения.

Неоконсерватизм – это современное политическое течение, которое приспособливает традиционные ценности консерватизма к реалиям постиндустриального общества и определяет политический курс ведущих стран мира, среди многовариантности которых выделялись «рейганомика» и «тетчеризм». Он сформировался после первой мировой войны как ответ на революционные события в Европе, крах фашизма, распад колониальной системы в мире, отрицательные последствия научно-технического прогресса, кризис либерализма, переоценку общественных ценностей, переход от индустриального общества к постиндустриальному. Появились различные концепции: Г. Д. Аннунцио в Италии, Е. Юнгера в Германии; получила распространение теория Ю. Эвола, выдвинувшего идею консервативной революции и построения Анти-Европы.

Возникновение неоконсерватизма произошло на рубеже 60–70-х гг. XX века. В 70-е годы неоконсерватизм возник как идеологическое течение на Западе. Во второй половине XX века традиционный консерватизм вступил в противоречие с тенденциями общественного развития и преобразовался в неоконсерватизм. Обновлённый консерватизм интегрировал в себе элементы традиционного консерватизма и либерализма. Сначала неоконсерваторами называли либералов, которые в 60-70-е годы выступали против «разрядки», за продолжение конфронтации с СССР, оставались на левых позициях во внутренней политике и правых во внешней. Первые неоконсерваторы были интеллектуалы-либералы, которые выступили против снижения военных расходов. В 80-е годы большинство из них не разделяли левые взгляды, стали членами республиканцами, поддержали политику президента Р. Рейгана по увеличению военных расходов и жесткому противостоянию Советскому Союзу. В 90-е – были озабочены уменьшением роли США в мире. После террористических актов 2001 года активно поддержали войну против терроризма, введение американских войск в Афганистан и вторжение в Ирак. Сейчас являются сторонниками Израиля, считая его оплотом демократии на Ближнем Востоке и надежным союзником США.

В условиях мировой глобализации трактовку неоконсерватизма можно рассматривать в двух ракурсах: как современный консерватизм, который приспособливает традиционные ценности к реалиям постиндустриальной эпохи, и как идеологическое течение, которое постоянно развивается в процессе соперничества с либералами и социал-демократами.

Появление разнообразных проблем глобального масштаба поставили под сомнение приемлемость некоторых первичных ценностей индустриальной цивилизации. Неоконсерватизм сумел актуализировать те положения собственной идеологии, которые оказались созвучными потребностям людей в приобщении к начинающейся новой эпохе: приоритеты семьи и религии, моральной взаимответственности гражданина и государства, уважение к закону, предпочтение государственного порядка и стабильности, сохранение универсальных нравственных установок. Он интегрировал в качестве положительных идей многие либеральные ценности, а именно: уменьшение государственного регулирования экономики, свободу частного предпринимательства, возрождение авторитета

традиционных социальных институтов (семьи, школы, церкви); национальное самосознание, индивидуальную свободу, единство нации, прагматизм во внешней политике.

Экономоцентрическое направление рассматривает проблему справедливости и равенства через призму свободной конкуренции в условиях рыночной экономики; этноцентрическое демонстрирует соотношение этноса и религии; ортодоксальное пропагандирует приверженность традициям.

В качестве кредо нового консерватизма в экономике выступает замена реформистской модели развития монетаристской, ориентированной на освобождение частного капитала от чрезмерного государственного вмешательства, всестороннее стимулирование рыночных отношений и частного предпринимательства.

Проблема стран Ближнего Востока для неоконсерватов стала одним из главных политических инструментов. Консервативные политики в США выступают за использование экономической и военной мощи США с целью победы над оппозиционными режимами и поддерживают такие принципы неоконсерватизма: внутреннее государственное устройство влияет на внешнюю политику страны; американские ценности должны использоваться в нравственных целях; программы социального планирования имеют нежелательные последствия; эффективность механизмов международного права в обеспечении справедливости вызывает недоверие. Современная неоконсервативная программа предполагает: осуществление США гуманной глобальной гегемонии, повсеместное распространение американской модели демократии любыми средствами, значительное увеличение военного бюджета, пропаганду патриотизма и милитаристских ценностей.

Неоконсерватизм как современное политическое течение приспособливает традиционные ценности консерватизма к реалиям постиндустриального общества. Его главные постулаты: изменения в обществе подрывают его стабильность; в общественно-политической сфере нужно опираться на опыт; главным критерием общественного развития является изменение привычек, традиций и характера людей; развитие общества должно быть безопасным; реформирование общества предполагает моральное совершенствование человека. Традиционалистское и патерналистское течения выступают на защиту сильной власти и государства для соблюдения

традиций и сохранения национальной идентичности. Сторонники элитарной демократии, не отрицая таких норм политического консенсуса, как свобода, правовое государство, федерализм выступают за политическую децентрализацию, провозглашают концепцию «ограниченной демократии». Неоконсервативный ренессанс последних десятилетий способствовал значительным переменам в теоретических воззрениях традиционного консерватизма: из противников научно-технического прогресса неоконсерваторы превратились в убеждённых его сторонников; стремятся идти во главе прогресса; из признающих неотвратимость перемен превратились в инициаторов инноваций; сформулировали новую модель отношений между личностью, обществом и государством: личность должна полагаться на себя и солидарность людей; государство, на основе моральных принципов и норм правопорядка, сохраняет сбалансированную целостность общества; выступают защитником частной собственности, свободного рынка, личной свободы человека.

Консерваторы являются одновременно индивидуалистами и коллективистами, приверженцами авторитаризма и свободы, мистиками и разумными людьми. В большинстве случаев в этой связи выделяют: неоконсерваторов, новых правых, традиционалистских или патерналистских консерваторов. Р. Рейгана, М. Тэтчер и Г. Коля одни авторы называют неоконсерваторами, другие – новыми правыми, а первых двух нередко причисляют к консерваторам-радикалистам. Расхождения между известными разновидностями современного консерватизма коренятся не столько в исходных принципиальных установках, сколько в степени концентрации внимания на тех или иных аспектах. Это относится и к консерваторам-традиционалистам в их национальных вариантах – голлизму во Франции, торизму в Англии или социал-консерватизму в ФРГ. Современный неоконсерватизм отличает стремление приспособить традиционные ценности консервативного толка к реалиям современного постиндустриального общества. Отстаивая такие духовные ценности, как семья, религия, мораль, социальная стабильность, взаимная ответственность граждан и государства, уважение прав человека, неоконсерватизм находит немало своих приверженцев среди избирателей. Партии, основанные на идеях консерватизма, существуют в США (республиканская партия), Японии (либерально-консервативная), Англии (консервативная). Число сторонников этого идейного течения продолжает расти. Консерваторы

усиливают своё политическое влияние во Франции, Германии и других странах Европы. Неконсерватизм не рассматривает вопросы социальных потерь на этапе модернизации, игнорирует проблемы отчуждения масс от политических институтов, отбрасывают принцип равенства. Он находится на стадии развития различных идейно-политических концепций и доктрин.

Выводы. Таким образом, неоконсерватизм представляет собой разнообразные формы современной консервативной идеологии. Это концептуальное направление имеет различные течения, которые базируются на определенных принципах в пределах традиционной парадигмы консерватизма.

Список литературы

1. А.Л. Елисеев, Ю.В. Костин. Политология. – Орёл: ОрёлГТУ, 2001. – 328 с.
2. История политических и правовых учений. Под общ. ред. В. С. Нерсесянца. Издательская группа НОРМА-ИНФРА. – М, 1998. –736 с.

«БОЛЬШОЙ СПОР» В РАЗВИТИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Мармазова О. И. (г. Донецк, ДНР)

Современные исследователи не всегда уделяли должное внимание анализу и изучению международных отношений. После завершения Первой мировой войны пришло понимание того, что недооценка значения международных отношений как особого вида общественных отношений, выходящих за рамки внутриобщественных отношений и территориальных образований, приводит к тому, что невозможно предвидеть последствия принимаемых политических решений. Это подтолкнуло научное сообщество к глубокому анализу и исследованию всех составляющих международных отношений.

Особо актуальным в теории международных отношений как области теоретического знания является анализ трёх «больших споров». «Большие споры» – это столкновение ряда теорий, при-

держивающихся одной парадигмы с рядом теорий другой парадигмы.

Первый «большой спор» произошёл, когда столкнулись две крупные парадигмы – политический реализм и либеральный идеализм. Он был начат в 1939 г. книгой Эдварда Карра и продолжен Гансом Моргентау – представителями классической традиции и касался ключевых вопросов международно-политической науки. Реалисты настаивали на фундаментальности национальных государств и обосновывали принцип «анархии в международных отношениях». Либералы же настаивали на эффективности наднациональных структур и приводили примеры в поддержку Лиги Наций. В новых исторических условиях победа реалистов над идеалистами казалась бесспорной.

Второй «большой спор», развернувшийся в 1950-е гг. и достигший особого накала в 1960-е, инициировали сторонники новых подходов и новых исследовательских методов. Представители «модернизма», чаще всего не затрагивая исходные постулаты политического реализма, подвергли его резкой критике за приверженность традиционным методам, основанным, главным образом, на интуиции, исторических аналогиях и теоретической интерпретации.

Полемика между «модернистами» и «традиционалистами» была вызвана настойчивым стремлением ряда исследователей преодолеть недостатки классического подхода и придать изучению международных отношений подлинно научный статус. Они считали необходимым использовать средства математики, формализации, моделирования, сбора и обработки данных, эмпирической верификации результатов, а также другие исследовательские процедуры, заимствованные из точных дисциплин и противопоставляемые традиционным методам, основанным на интуиции исследователя, суждениях по аналогии и т.п. [1].

Впервые использовать научные методы, методики в качестве средств анализа международных отношений предложил американский ученый К. Райт. Этот подход предполагал отказ от априорных суждений относительно влияния тех или иных факторов на характер международных отношений, отрицание как любых «метафизических предрассудков», так и выводов, основывающихся, подобно марксистским, на детерминистских гипотезах. Тем не менее, такой подход не означал, что можно обойтись без глобальной объясни-

тельной гипотезы. Специалисты в области социальных наук в качестве таковой использовали либо учение Ч. Дарвина о безжалостной борьбе видов и закон естественного отбора в его марксистской интерпретации, либо органическую философию Г. Спенсера, в основе которой лежит концепция постоянства и стабильности биологических и социальных явлений.

Модернизм не стал сколько-нибудь однородным течением ни в теоретическом, ни в методологическом плане. Сделав объектом своих изысканий отдельные государственные структуры, влияющие на процесс международно-политических решений и на международные взаимодействия, и, более того, включив в сферу анализа негосударственные образования (частные предприятия, компании и организации), модернизм привлёк внимание научного сообщества к проблеме международного актора. Он показал значимость негосударственных участников международных отношений [2].

Второй спор не носил парадигмального характера и, несмотря на внешне непримиримый тон, участники дискуссии в конце спора пришли к взаимному согласию относительно того, что в исследованиях международных проблем необходимо сочетать «традиционные» и «научные» методы.

Третий «большой спор» начался в конце 1970-х – начале 1980-х гг. и фактически не завершился до сих пор. В центре его оказалась роль государства как участника международных отношений, значение национального интереса и силы для понимания сути происходящего на мировой арене. Преобладающими среди новых мировых тенденций становятся: опережающий по сравнению с мировым производством рост мировой торговли, проникновение процессов модернизации, урбанизации и средств коммуникации в развивающиеся страны, усиление международной роли малых государств и частных субъектов, наконец, сокращение возможностей великих держав контролировать состояние окружающей среды [3].

Сторонники различных теоретических течений, которых условно можно назвать транснационалистами, выдвинули идею: политический реализм и свойственная ему этатистская парадигма не соответствуют характеру и основным тенденциям международных отношений, они должны быть отброшены. Кроме того, они

подвергли критике сами концептуальные основы классической парадигмы [4].

Таким образом, в «больших спорах» так или иначе участвуют реалисты и неореалисты. Третий спор затронул один из наиболее важных постулатов реалистской парадигмы – о центральной роли государства как международного актора. Значение этого спора в свете изменений, которые происходили в мире в период разрядки напряженности в отношениях между главными сторонами биполярного мира, выходит за рамки различий аналитических подходов, даёт импульс возникновению новых подходов, теорий и даже парадигм. Его участники пересматривают как теоретический арсенал, так и исследовательские подходы и аналитические методы. Под его воздействием в политической науке возникают новые концепции – такие, как, например, концепция глобализации, которая несёт на себе бесспорное влияние транснационалистских подходов, анализируется роль факторов, не связанных с политикой государства непосредственно, в частности, экономики и культуры [5]. Всё это наполняет международно-политическую науку новым содержанием и подтверждает её несводимость к трём рассмотренным выше парадигмам. Сами эти парадигмы приобретают новые черты, сохраняя, правда, в модифицированном виде ряд свойственных им ключевых положений.

Список литературы

1. Аптер Д. И. Сравнительная политология вчера и сегодня // Политическая наука: новые направления / Под ред. Р. Гудина и Х.-Д. Клингеманна. – М.: Вече. 1999. – С.361-384.
2. Грум Дж. Растущее многообразие международных акторов / Международные отношения: социологические подходы // Под ред. проф. П. А. Цыганкова. – М.: Гардарики, 1998. – С. 222-239.
3. Цыганков П. А. Мировая политика: содержания, динамика, основные тенденции // Общественные науки и современность, 1995, – № 5. – С. 131-141.
4. Лебедева М. М. Мировая политика: проблемы и тенденции развития // Мировая политика и международные отношения на пороге третьего тысячелетия / Под ред. М. М.Лебедевой. – М.: МОНФ, 2000.
5. Глобализация как стержневая проблема грядущего мира («круглый стол») // Международная жизнь, 2000. – № 11.

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Ширкова И.В. (г. Донецк, ДНР)

История развития человечества – это история формирования и эволюции представлений о правах человека, от примитивных, ограниченных и неразвитых до современных. Безусловно, становление и определение прав человека как сложного, многомерного явления, является одной из исконных проблем исторического и социально-культурного развития человечества, которая прошла через тысячелетия и неизменно находится в центре внимания философской, политической, правовой, нравственной, религиозной мысли. И поэтому современный подход к рассмотрению прав человека невозможен без исследования и изучения исторических аспектов их становления и развития этого явления.

Понятие «права человека» рассматривалось многими учёными на протяжении веков. В частности, такими философами и просветителями, как Едмунд Берк, Джордж Беркли, Томас Гоббс, Гуго Гроций, Томас Джефферсон, Иммануил Кант, Джон Локк, Жан-Жак Руссо и др.

Современный перечень прав человека – это результат длительного становления, зафиксированный во многих международно-правовых актах и конституциях государств. То есть, современные эталоны и стандарты в области прав человека, прежде чем стать нормой демократического общества, прошли развитие в несколько веков. Они формировались в процессе человеческой деятельности, которая определялась разнообразием поступков, потребностей, форм отношений, неизбежностью столкновений и противоборства интересов.

Истоки явления, которое впоследствии стали называть правами человека, берут свое начало с древнейших времен человеческой истории.

В греческом городе-государстве (полисе) впервые появляется право как специфический феномен, и жизнь полиса управляется общими для всех законами. Под естественными правами понималось нечто независимое от человека, раз и навсегда ему данное – норма общего разума. Демокрит считал закон и государство искус-

ственными, побочными и обусловленными природными началами. По его мнению, всё, что соответствует природе, существует «по правде», а то, что не соответствует, – «несправедливое». Именно с этих позиций философ трактовал права и свободы граждан [1, с. 34].

Значительный вклад в развитие гражданских прав и свобод и в совершенствование норм права внесли римляне. Свободы и равенство всех людей отстаивали Марк Туллий Цицерон, Лукреций Кар, Луций Анней Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий и др. Так, Сенека, исходя из естественного права как общеобязательного и равного для всех, последовательно отстаивал идею духовной свободы и равенства всех людей [2, с. 32]. Эпиктет, критикуя рабство как аморальное и ложное явление, которое противоречит естественному праву, последовательно отстаивал принцип – «чего не желаешь себе, не желай другим» [3, с. 61–62]. Марк Аврелий считал, что в государстве должны быть законы едины для всех, уважение к свободам подданных, а управление осуществляться на основе равенства и равноправия всех граждан [4, с. 173].

Таким образом, в античный период развития общества человек рассматривался как социальная ценность, а его свобода и возможности осуществлять определённое поведение во многом зависели от природной и общественной среды. Мыслители античности заложили крепкий фундамент, на котором продолжали строить свои концепции прав человека мыслители средневековья.

Существенный вклад в развитие прав человека на территории Европы внесло распространение христианства. В «Священном Писании» говорится об идеалах врожденного достоинства человека, равенства, справедливости и мира в отношениях между людьми [5, с.20].

Христианские идеи были развиты Аврелием Августином, Фомой Аквинским. Важным для понимания прав человека было учение Ф. Аквинского о естественном законе, который обязывает всех людей к самосохранению, продолжению рода, поиску истинного Бога, к уважению достоинства каждого человека. Человеческое достоинство является божественным по своему происхождению, утверждал мыслитель, и правовое равенство (а, следовательно, право) распространяется на всех людей, отношения между ними.

Философские концепции мыслителей античности и раннего средневековья стали тем теоретическим фундаментом, на базе которого мыслители эпохи Возрождения и европейского классицизма продолжали строить учение об обществе, государстве, правах человека.

В условиях Нового времени продолжает довольно бурно развиваться концепция естественных прав человека, в частности, в ряду таких прав на первом месте стоит право на свою жизнь, свободу, равенство и имущество (собственность) [6 с. 469].

Джон Локк в книге «Два трактата о правлении» (1690) пришёл к выводу, что уже в догосударственном состоянии люди имели права и свободы. Для Локка концепция естественного права является концепцией неотъемлемых человеческих прав каждого индивида. Эту теорию использовали в дальнейшем разные исследователи прав человека. Например, она вошла как составная часть во французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789 года.

Важную роль в философском осмыслении прав человека и гражданина сыграла немецкая классическая философия. Так идея индивидуальных прав и свобод нашла своё отражение и была развита в работах великого немецкого философа Иммануила Канта. Он настаивает на том, что есть только одно естественное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду, – это свобода [7, с. 139]. По его мнению, естественная свобода – это единственное первоначальное (исходное, настоящее) право, которое принадлежит каждому человеку в силу его человеческой природы [8, с. 30]. И в нормальном обществе должны править не люди, а моральные законы, которые отвечали бы формально-правовому равенству. Начиная с И. Канта, на естественное право смотрят не как на непосредственный регулятор поведения человека, а как на эталон, высшую нравственную цель, идеал, критерий, к которым нужно стремиться [9, с. 231, 285].

Идея об автономной и свободной личности в её связи с правами как воплощением свободы уже в другом ключе была интерпретирована Гегелем. Он, развивая универалистскую историческую концепцию прав и свобод, в своём стремлении обосновать существование прав человека, настаивает на возможности преодолеть разрыв между индивидом и государством через анализ степени развития свободы, поскольку каждый из них обладает своим

особым правом. А нравственность как высшая степень развития права противопоставляется произволу индивида. Гегель не отрицает прав человека на жизнь, свободу и частную собственность. Напротив, по его мнению, именно эти права формируют принципы участия человека в гражданском обществе [10, с. 64].

Решающую роль в утверждении идеи приоритета прав человека сыграли гуманистическая философия XVII–XVIII века и концепция гуманного права XVIII–XIX веков. Представители этих концепций выдвигали не только широкий перечень прав человека, но и общие принципы свободы и формального равенства, ставшие принципами универсальности прав человека.

Таким образом, как в культурно-историческом, так и в юридическом плане есть проблема, которую человечество решает на протяжении всей своей истории. Дело в том, что права, которые тот или иной человек имеет в обществе, в большинстве исторически известных политико-правовых систем не принадлежат ему безусловно, а только благодаря принадлежности к той или иной социальной группе. Права человека чётко соответствуют его социальному статусу, то есть тому месту в социальной системе, которое он занимает. В этом случае права – это не права собственно личности, а права сообщества, к которому он принадлежит.

Список литературы

1. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. – Издательство: Ленинградское отделение издательства «Наука», 1970. – 664с.
2. Трофанчук Г. І. Історія вчень про державу і право: навч. посіб. – К.: Магістр, 2005. – 256 с.
3. Демиденко Г. Г. Історія вчень про державу і право: підруч. для студ. юрид. вищ. навч. закл. – Х.: Консум, 2004. – 432 с.
4. Графский В. Г. История политических и правовых учений. – М.: Велби: Проспект, 2007. – 608 с.
5. Dictionary of Law / ed. by E. Martin. – Oxford : Oxford University Press, 2003. – 551 p.
6. Себайн Дж. Г. Історія політичної думки: пер. з англ. / Джорж Г. Себайн, Томас Л. Торсон. – К.: Основи, 1997. – 838 с.
7. Кант И. Метафизика нравов в двух частях: пер. с нем., прим. С. Я. Шенман–Топштейн и Ц. Г. Арзаканьяна. – М.: Мир кн.; Литература, 2007. – 399 с. – (Великие мыслители).

8. Kant I. The Metaphysics of Morals / I. Kant; trans. Mary Gregor. – Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1996. – XXXVI, 241 p. – (Cambridge texts in the history of philosophy).
9. Кант И. Метафизика нравов. Сочинения: в 8 т. – М., 1994. – Т. 6: Введение в Метафизику нравов. Введение в учение о праве. – С. 231–266.
10. Гегель Г. В. Ф. Философия права: пер. с нем. Б. Г. Столпнера. – М.: Мир кн.: Литература, 2007. – 462 с.

ПАТРИОТИЗМ КАК ФАКТОР СТАБИЛЬНОГО РАЗВИТИЯ И СТРАТЕГИЧЕСКИЙ РЕСУРС ГОСУДАРСТВА

Одинцова Е.А.
(г.Донецк, ДНР)

*«Есть основополагающие принципы
существования самого государства,
и один из этих принципов – уважение
к своей истории и воспитание патриотизма»*

В.В.Путин [1, с.3]

В течение двух десятков лет постсоветского периода в нашем обществе произошли существенные перемены в экономической и политической сферах, которые стали результатом развития рыночных процессов. Перемены в социальной жизни обозначились также «переформатированием» системы духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей. «Девальвация духовных ценностей оказали негативное влияние на общественное сознание различных социальных и возрастных групп населения» [2, с. 42].

В постсоветский период ценность материальных благ по рангу значимости поднялась на первое место. В общественном сознании устойчиво закрепились равнодушие, цинизм, индивидуализм, неуважительное отношение к закону, государству и его институтам. Новой нормой поведения становится стремление молодых людей делать деньги любой ценой, даже с нарушением законов, общественной морали и в ущерб своей стране.

Ещё совсем недавно «высшая заслуга человека традиционно воспринималась как способность быть гражданином своей страны, патриотом, деятельность которого приносит ей пользу и славу.

Наивысшие достижения (в спорте, искусстве, науке, в труде) всегда служили способом демонстрации гражданственности» [3, с. 44]. Каждый черпал смысл своей жизни в чувстве сопричастности «великому» и благородному общему делу.

Однако, в какой-то момент, мы стали отказываться от своего «лапотного» советского прошлого и стремительно кинулись догонять сытую Европу. Испытывая чувство стыда перед «мировым сообществом» за несчастье быть рождённым в СССР, мы устремились перетягивать в нашу жизнь чужеродные нам ценности. Как отмечает В. А. Кудрявцев: «...элиты и их продвинутые прозападные дети столь космополитически, антитрадиционно образованы и воспитаны, что вовсе не интересуются своей великой культурой и без разбора тянутся ко всему заморскому» [4, с. 66]. Разменной монетой в гонке за сытой, благополучной жизнью, выступили наши национальные интересы и наша история. Между тем, «...те же, кто проводит политику отказа от советского прошлого, лишают свои народы наиболее героической страницы собственной истории» [5, с. 141]. «Постоянные экивоки на наличие в ней «плохих», «чёрных» страниц отнюдь не способствует формированию чувства гордости за свою историю», «причём историю героическую, которой можно гордиться» [5, с. 140-141]. Кроме того, по справедливому замечанию И. Валлерстайна, «чтобы создать нацию, нужно восстановить её историю» [6, с. 139].

Однако многие нынешние трактовки отечественной истории не только не способствуют консолидации нашего многонационального общества, но и подогревают межнациональное недоверие, провоцируют рост национализма. Ярким примером может служить ситуация на Украине.

Представители политической элиты и власти с пренебрежением отнеслись к чувствам и ценностям части населения, считая его непонимающим преимуществ европеизации и прогресса. Хотя именно жители Донбасса и Крыма, руководствуясь своими патриотическими чувствами, выступили за сохранение своих традиций, ресурсов страны, благополучия её жителей и выразили протест против растрачивания её богатств на чуждые и непонятные цели. Жители этих регионов желали сохранить «лицо» и независимость своей страны, а не стать одной из подчиненных частей Западного Мира. Страна должна была экономически окрепнуть и только по-

сле этого она могла стать мощной, равной частью европейского содружества, которую бы уважали и считались с её интересами.

К сожалению, не только наша история, но и многие идеи и понятия подвергнуты тщательной ревизии, вплоть до полной замены их смысла. «Сегодня патриотами называют себя националисты и даже фашисты, а понятие гражданин употребляют чаще всего в значении «гражданин мира»» [3, с. 45]. Как справедливо отметил М. Ю. Мартынов, «патриотизм, как известно, может превратиться в «прибежище негодяев» и стать средством политических манипуляций» [5, с. 140].

Так, нынешняя власть Украины много говорит о патриотизме, о национальном достоинстве и независимости, но их реальная деятельность не имеет ничего общего с этими понятиями. Представители украинской власти делают всё в ущерб экономическим, политическим и национальным интересам своего государства и его граждан.

«Сейчас идеологизированная экспансия Запада разрывает на части близкие к России страны. Она уже привела к территориальному расколу Молдовы и Грузии, а теперь на глазах распадается и Украина» [7, с. 164]. Идеологическая ненависть Запада к России, или, как сейчас принято говорить, русофобия, перешла все разумные границы. Запад продолжает поддерживать прозападных радикалов на постсоветском пространстве, провоцируя новые конфликты.

Таким образом, для того чтобы наше общество сегодня не утратило жизнестойкость, нам необходимо духовное обновление и переосмысление сущности патриотизма как стратегического ресурса государства, обеспечивающего его стабильное развитие и преемственное существование. Общество не может быть сконцентрировано только на выполнении экономических задач и материально-потребительски ориентировано. За несколько десятилетий «исторического беспамятства» мы вырастили поколение, которое прошло «школу» гедонизма и потребительского индивидуализма. Беда в том, что ценностная система молодёжи отражает общую духовную ситуацию, сложившуюся в государстве. «Своим «духовным неделаньем» власть долгие годы культивировала в обществе «идейную пустоту и растерянность...» [4, с. 63], а система отечественного образования, воспитания и культуры была «арелигиозна,

вненациональна и внегражданственна, т. е. антигосударственна» [4, с. 72].

На сегодняшнем этапе формирования общества патриотизм должен стать объединяющей основой, тем фундаментом, на котором будет строиться национальное согласие. Каждый молодой человек должен понимать, что быть патриотом означает испытывать чувство ответственности за всё, что происходит в стране.

Список литературы

1. Путин В. В.: «Есть основополагающие принципы существования самого государства и один из этих принципов – уважение к своей истории и воспитание патриотизма» (пресс-конференция в Центре международной торговли в Москве 20 декабря 2012 г.) // Высшее образование сегодня: рец. изд. ВАК по псих. и педаг. – 2013. – № 1. – С. 3-4.
2. Сергеева В. В. Формирование патриотической культуры казахстанского студенчества // Высшее образование сегодня: рец. изд. ВАК по псих. и педаг. – 2011. – № 5. – С. 42-45.
3. Гаврилюк В. В., Маленков В. В. Гражданственность, патриотизм и воспитание молодежи // Социолог. исследования. – 2007. – № 4. – С. 44-50.
4. Кудрявцев В. А. Духовно-ценностные проблемы власти и правосознания в России // Вестн. Моск. ун-та. Сер.18. Социология и Политология. – 2014. – № 1. – С. 62-74.
5. Мартынов М. Ю. Заметки о понятиях «национализм» и «патриотизм» // Социолог. исследования. – 2009. № 11. – С. 138-141.
6. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение /пер. Н.Тюкиной.. М.: Изд.дом «Территория будущего», 2006. – 248 с.
7. Лукин А. В. Шовинизм или хаос: порочный выбор для России // Полис. – 2014. – № 3. – С.158-170.

ПРОТИВОРЕЧИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ НАСТОЯЩЕГО И БУДУЩЕГО СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Зувев К.А. (г. Донецк, ДНР)

Современное человечество, цивилизация, охватившая весь земной шар, достигли такого уровня и этапа своего развития, вызванных ростом научных знаний и техники, а отсюда – и изменений отношений человек-общество-мир, которые требуют своего объяснения и выяснения, причём, как сути, так и тенденций, перспектив, границ, а именно: является ли это новой эпохой в историческом развитии, перед которой стоит человечество, или это всего лишь новый этап текущей эпохи.

На сегодняшний день данный вопрос рассматривается в рамках стадийного направления цивилизационного подхода осмысления исторического процесса, где современное положение, этап развития цивилизации раскрывается в достаточно большом числе теорий и предположений – техногенная цивилизация, информационное общество, экономических и технических укладов и т.д. Вся совокупность данных теорий может быть сведена к теориям «постиндустриального /сверхиндустриального» общества Д. Белла [1], В. Иноземцева [2;3] и Э. Тоффлера [4; 5] как наиболее полно выявившим социальные, экономические, культурные изменения и тенденции в индустриальном обществе и его переход на новый этап, превращение в новое общество, а также будущее этого нового общества. Но даже данные теории, исходящие из определённых идеалов, фактического состояния, тенденций и закономерностей индустриального и, выявленного ими, постиндустриального обществ, не смогли предположить тех результатов, к которым пришли современные общества, которые называются «постиндустриальными». Именно различия, противоречия между идеальными образами нового общества, описываемыми в теориях, которые рассматривают сложившуюся ситуацию в цивилизации не через экономические отношения, а через необходимости развития человечества, его прогресс, ожидания в отношении него и реального состояния, которое сложилось в разных странах, обществах, которые относят к «постиндустриальным», требуют своего выявления, рассмотрения и разрешения. Отсюда можно также определить пути развития человечества и цивилизации.

Истоками современной цивилизации являются интеллектуальная, политическая, социальная, экономическая и культурная революции в Западной Европе в 15-18 вв. (Возрождение и Просвещение), которые привели к изменению мировоззрения, интеллектуальной активности, возникновению науки. Сначала общество Западной Европы, а позже и весь мир, решили рационально постигнуть, подтянуть, охватить и преобразовать весь материальный мир, материальную культуру, что привело к возникновению новой техники и индустриализации. Это стало возможным благодаря научно-технической (НТП) и экономической деятельности в 18-19 вв., причём последняя была обусловлена либеральными идеями и проявилась через практическое использование техники, индустриализацию, механизацию (освобождение человека от монотонного физического труда). В индустриальном обществе человек стал первоначально придатком машины, а научная деятельность была сосредоточена в небольшой группе профессионалов. Но экономические потребности в активных, рациональных, устремлённых к постоянному самосовершенствованию работников, а также массовое среднее, научное, школьное образование (как проявление идей Просвещения), а также политические движения (профсоюзы, социалисты) привели в 19-20 вв. к интеллектуальной активности широких масс. Это привело к распространению технической цивилизации по планете, совершенствованию техники, созданию электронно-вычислительной машины, позволившей освободить человека от монотонного умственного труда (поточного, массового) и ускорить разработки и внедрение новых видов техники (НТР), увеличению обмена информацией. Всё это привело к феномену «постиндустриального общества» (информационного общества и др.), которое должно было стать как продолжением и новым этапом индустриального, так и новым историческим этапом цивилизации. Но пошло по пути отрицания этого индустриального общества с присущими ему целеустремлённостью, волей, рациональностью, интеллектуальной и трудовой культурой, превратившись в «постиндустриализм».

Если рассматривать причины этого, то начиная с индустриального общества (как воплощение идей Возрождения и Просвещения), в идеальном варианте, создание и совершенствование техники, машин, производства товаров и автоматизация необходимы были бы для удовлетворения потребностей людей, их постепенного

высвобождения из бытовых, производственных, насущных проблем. Отсюда – предоставление времени для социального, культурного, интеллектуального раскрепощения и массовый переход к интеллектуальному труду, постоянному научному поиску, рационализации, участию в творческом процессе создания нового должны были бы стать присущими всем членам общества и человечества, а не отдельным его группам. С возникновением информационных технологий, а с ними и «информационного общества», это и должно было произойти через его слияние с индустриальным, включая их идеи и идеалы. Информационные технологии должны были бы служить для общения, постоянного и непрерывного самообучения, совершенствования через получение, изучение и создание новых научных знаний, методов исследования, передачу их другим или воплощение в реальности посредством современных или перспективных промышленных производств (системы шестого технологического уклада, кластерная промышленность, индивидуальное производство). Отсюда появление интеллектуально-технической сингулярности – создание новых знаний – воплощение их – использование творений для приращения новых знаний или удовлетворение потребностей общества и людей. Пределов данному развитию и совершенствованию фактически нет, т.к. оно может охватить весь мир. Это идеальное состояние общества можно условно обозначить, только в этом случае, понятием «постиндустриальное/сверхиндустриальное общество», т.е. общество, где есть избыток производства, индустрии, что позволяет воплощать на практике знания, идеи, т.о. доказывая или опровергая их, и создавая новое знание, которое также может быть воплощено. Но это идеальное воплощение идей Возрождения, модерна.

Реальность же такова, что «постиндустриальное общество» в форме «постиндустриализма», как историческое состояние современной цивилизации, есть следствие того, что начиная с 17-19 вв. идеология либерализма, воспользовавшись идеями и достижениями Возрождения и Просвещения, либо подменив их, становится идейной основой для всех сфер жизнедеятельности, сначала западноевропейского общества, а позже фактически всего мира, что проявилось в утверждении идеи индивидуализма, крайней формой проявления которого являются идеи «постмодернизма». Данная идеология сыграла решающую роль в возникновении, становлении

классического капитализма, частнособственнических отношений, классового общества, современной западной цивилизации, в распространении её идей по всему миру и создании современного мира в целом, приведя к постиндустриальному обществу в форме постиндустриализма. Но на современном этапе развития общества данная идеология носит ригидный характер, определив невозможность изменений и переход на новый уровень развития общества. При этом наблюдается стагнация в жизни цивилизации, мысли (в том числе и философской), а альтернативные точки зрения или не принимаются в расчёт, или отбрасываются (особенно после крушения СССР и подрыва авторитета марксизма). Ригидность, стагнация и противоречивость «пост-индустриализма» проявляются в следующем:

- в экономической сфере: ограничение прогресса получением прибыли, поэтому всё, что не прибыльно или занимает более трёх лет для исследования или технического воплощения – отвергается (не окупается, с точки зрения получения сверхприбылей); развитие и расширение общества потребления; расширение рынка услуг (как приспособление к тому уровню комфорта, который уже достигнут), деиндустриализация и вывоз предприятий в иные географические регионы и страны; сосредоточение научного поиска и воплощения знания в крупных корпорациях (самостоятельно или под эгидой государства) и/или государственных лабораториях;

- в социальной сфере: утверждение индивидуализма, самостоятельного определения человеком своей жизни, морали; отрицание общих ценностей, идеалов, общей судьбы общества, его членов, человечества (при этом слабы знания истории); происходит уменьшение числа реальных связей, общения, виртуализация жизни человека, опасность распада общества из-за информационных технологий; отсутствие желания и умения у людей, обществ, государств создавать общезначимые проекты будущего, необходимые для всех, как-то: «постиндустриальное общество» в его идеальном варианте; происходит приспособление человека и общества к тому искусственному миру цивилизации с его уровнем достигнутого комфорта, который уже создан, необходимость расширения только номенклатуры благ (т.к. всё уже есть), а не приспособление мира, природы к целям человека, как в индустриальном и сверхиндустриальном (как идея) обществах; постепенное исчезновение среднего класса под влиянием деиндустриализации;

- в интеллектуальной и культурной сфере: утверждается идея эмоциональности, бессознательности, инстинктивности человека; подвергнут сомнению и пересмотру рационализм модерна; вместо «общества знаний», как массового явления, сохраняются небольшие группы профессионалов, т.к. рационализм, особенно научный, это удел отдельных, способных людей; интеллектуальная «самостоятельность» каждого человека, отсутствие авторитетов, отвержение общественного опыта в какой-либо сфере; отсутствие или смутность знаний и умений в применении научных методов – неспособность к обработке информации, планированию и определённая враждебность к методу и классической науке; использование информационных технологий для общения и развлечения, а не самообучения, передачи знаний; недостоверность, неадекватность знаний в различных информационных системах; зависимость качества и объёма знаний и образования от финансового положения; возникновение образовательных услуг; сведение всей интеллектуальной активности к созданию образцов, расширяющих параметры имеющихся научных знаний, техники и технологий, а не создание новых, которые могут изменить ситуацию, т.е. расширяющие границы уже имеющегося пространства цивилизации, культуры, но не выходящие за рамки тех идей, которые определяют и объясняют их бытие; отсутствие необходимости иметь знания о естественном мире, природе; интеллектуальная и социальная деградация в связи с деиндустриализацией.

Таким образом, можно утверждать, что «постиндустриализм», как реальность постиндустриального общества, содержит в себе идеи, черты и практики «постмодернизма» и нереализованность идей «постиндустриального общества» Д. Белла [1], как продолжение идей модерна.

Отсюда – историческое состояние и развитие современного общества, цивилизации и их перспектив на будущее можно обозначить условным понятием «постиндустриализм». Теория «постиндустриального/сверх-индустриального общества» и «постиндустриализм», как состояние некоторых современных обществ, государств, находятся по отношению друг к другу в определённых противоречиях, которые заключаются в следующем. Если теории «постиндустриального/сверхиндустриального общества» хотя и базируются на осмыслении реальных достижений настоящего и

понимании тенденций, закономерностей развития человечества, в то же время носят возможный, идеальный, предположительный характер, основывающийся на идеях Возрождения, Просвещения и модерна и, следовательно, социального, культурного, интеллектуального и технического прогресса, развития индустриального общества с его ценностями на новом техническом уровне.

Словом, «постиндустриализм» проявляется как действительное, реальное состояние общества, имеющее в своей основе идеи и практики «постмодернизма», являющиеся социальной, интеллектуальной и культурной реальностью, прежде всего, западных обществ, цивилизации, общества, достигшего определённого уровня развития, комфорта и не желающего изменений. Это проявляется и в отношении понимания ими будущего цивилизации. Если теории «постиндустриального / сверх-индустриального общества» акцентируют внимание на всеохватывающем прогрессе общества, исходя как из реальных достижений настоящего и понимания тенденций развития человечества, так и идеалов, то «постиндустриализм» содержит противоречие внутри себя, т.к. с одной стороны, есть представление о развитии и будущем, но, с другой – это развитие, ограничивающееся только углублением и корректировкой уже имеющегося, того, что есть.

Список литературы

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования / Д. Белл. Пер. с англ. В.Л. Иноземцева. - М.: «Academia», 1999. – 949 с.
2. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. — М.: Academia, 1999. - 640 с.
3. Иноземцев В. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / В. Иноземцев. – М.: Логос, 2000. – 304 с.
4. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. Пер. с англ.; науч. ред., предисл. П.С. Гуревич. — М.: АСТ, 2010. — 784 с. — (Philosophy).
5. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер. Пер. с англ. М. Султановой, Н. Цыркун. – М.: АСТ, 2008. — 569 с. — (Philosophy).

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В УСЛОВИЯХ ТРАНЗИТИВНОГО ОБЩЕСТВА

Марюхнич М.Т. (г. Донецк, ДНР)

Неравномерность технического прогресса в мире привела к ситуации, в которой цивилизация Запада, адаптируясь к новым условиям хозяйствования, вырабатывала новые культурные модели, становясь создателем новых идеологических состояний модерна и постмодерна, ставших образцом для отстающих в техническом развитии стран. Поэтому вопросы культурной трансформации транзитивных обществ в условиях кризиса традиции, приобрели особую актуальность.

Глобализационные процессы, отставание регионов в техническом прогрессе приводят элиты к выводу о необходимости модернизации общества. В этом случае традиционные уклады обществ, зачастую этнически и социально неоднородные, подвергаются унификации по западному образцу. Данные процессы приводят к социальному напряжению и сопротивлению ходу модернизации.

Культурные унификационные процессы, характеризующиеся забвением традиций и процессом спада уровня морали общества, необходимо сопутствующие процессу модернизации, вызывают критику со стороны лагеря традиционалистов, которые апеллируют к идеалам «золотого века».

Изменения настолько вошли в жизнь, что стали чертой современности – модерна. Критика современности традиционалистами характеризуется неразличением процесса модернизации и постмодерна во всех его вариациях. С позиции постмодернизма, модерн это явление, которое освобождает современность от влияния прошлого, однако постмодерн идёт дальше и является по своей сути отрицанием предшествующей эпохи. Отрицаются структуры, уделяется пристальное внимание языковому контексту, в противовес «заурядному смыслу». Возникает ситуация, в которой культурная ценность информационной оболочки, подтекста превышает ценность смысла. Жан Бодрийар в этом отношении отмечает, что «мы находимся в мире, в котором становится всё больше и больше информации и всё меньше и меньше смысла» [1, с. 109].

Однако постмодернизм, как отрицание модерна, который также является отрицанием, приводит к возможности возрождения традиционализма как силы, отрицающей постмодерн. В социуме это выражается в гротескных формах политической реакции, и если возрождение авторитарных режимов на Кавказе и Средней Азии кажется закономерным, то коррупция, культ личности, как, впрочем, и наличие параллельных сообществ мусульман в среде европейской цивилизации, живущих по шариату, – уже являются чертами современного общества, диссонирующими с современными понятиями о справедливости и гуманизме. Актуален вопрос, насколько прошлое оставило нас, и не является ли пресловутый переход к постмодерну только лишь уходом традиции вглубь и переименованием вывесок?

Актуален вопрос об использовании достижений модерна и приёмов постмодерна представителями традиционалистического лагеря. Критикуя современность, традиционалисты используют современные средства связи – интернет, телевидение и даже психологические приёмы и сценарии, характерные для творцов эпохи постмодерна. Традиционалисты вынуждены мириться с современными методами подачи информации и воздействия на социум и власть, иначе они не будут услышаны, что ими прекрасно осознаётся. Причём в данном случае возникает парадокс, так как любая мысль озвученная представителями лагеря традиции, с применением методов постмодерна, приводит к тому, что отрицание постмодернизма является постмодернизмом, поскольку «делание» постмодернизма – это по большей части – приём. В данном случае использование оружия врага против него же только увеличивает силу врага. Стремление соответствовать духу времени является уступкой постмодерну, призванной, оберегая позиции консервативного лагеря, сохранить социально-экономическую эффективность.

Постмодернизм демонстрирует невосприимчивость к критике и угрозам. Демонстрируя гибкость, он встраивает очередную структурную критику в перечень своих оппонентов, снижая их ценность одной только их многочисленностью, по этой причине альтернативные проекты обречены на поражение, а постмодерн, как идеологическое состояние, обретает контроль над прошлым и будущим.

Постмодернизм предлагает критику, альтернативные возможности к обсуждению, но они не могут конкурировать с постмо-

дерном по причине их многочисленности и даже нехватки времени для рассмотрения проектов. Поэтому соперничество происходит в плоскости внешних образов, в умении демонстрации которых ему нет конкурентов. Единственной угрозой для постмодерна может быть нехватка ресурсов. Проведение модернизации требует высокого материального уровня, по этой причине Запад будет оставаться флагманом процессов модернизации общества. По крайней мере, до тех пор, пока руководит мировой экономикой. Таким образом, культурная проблематика перетекает в социально-политическую плоскость. Ситуация, в которой традиционалисты с трудом могут донести свою информацию до общественности, теряя в процессе интерпретации суть своих идеологий, приводит к отчаянию и радикализации контр-культурных сообществ, выступающих против универсализации мира, отстаивающих самобытность, от которой приходится отказываться.

Проблемой традиционных сообществ также является их стремительный переход из традиционного состояния в фазу постмодерна, минуя фазу модерна. Итогом является не выработанный социумом иммунитет к новым условиям жизни. Результатом данных процессов является стойкое неприятие развивающимися странами ценностей Запада, которое выливается в неповиновение «центру». Данное положение вещей приводит интеллектуалов периферии в лагерь традиционалистов и развивает стойкое неприятие западных ценностей. Данную ситуацию можно назвать «неудавшейся транзицией». Однако положительным моментом модернизации является социальная модернизация общества, основанная на развитии коммуникационных сетей. Разрозненные этнические группы в реализации такого аспекта модернизации превращаются в национальность. Традиционалистический ответ на социальную модернизацию – это фиксация мировосприятия на определённых знаковых моментах в истории этнической общности, с позиции которых выносятся оценочные суждения о прошлом, настоящем и будущем.

В условиях постмодерна даже деятельность традиционалистов приобретает качества симулякров. Дугин А. Г. утверждает по этому поводу, что «философия традиционализма — это совершенно отличное явление от того, что можно назвать традиционным обществом и даже традицией», поскольку, по его мнению, в ней не содержится самого переживания традиции [2, с. 685].

Таким образом, можно констатировать всепроникающее влияние процесса глобализации на транзитивные общества, в котором культурным непререкаемым флагманом является культура постмодерна, вовлекающая и трансформирующая традиционные общества и традиционные взгляды.

Список литературы

1. Бодрийар Ж. Симулякры и симуляция. – Тула.: Тульский полиграфист, 2013. – 204 с.
2. Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории философской мысли. – М.: Евразийское Движение, 2009. – 744 с.

III. Историко-культурные и духовно-нравственные аспекты проблемы социально-исторической преемственности



КИРИЛЛИЦА КАК ФАКТОР КУЛЬТУРНОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Никоноров Г.А. (г. Смоленск, Россия)

Родионов И.С. (г. Москва, Россия)

На рубеже веков – двадцатого и двадцать первого – в жизни самой большой в Европе группы родственных по языку и происхождению народов, именуемой славянами, произошли кардинальные изменения. Новая реальность возникла в связи с распадом Советского Союза, раздроблением Федеративной Республики Югославии, разделением Чехословакии на Чехию и Словакию, отделением Черногории от Сербии. Положение почти 300 миллионного славянства резко ухудшается в результате рыночных реформаций и украинских событий, приведших к возникновению в центре Европы неонацистских, откровенно фашистских настроений и действий.

Россия, которую называют «праматерью всех славянских держав», оказалась в эпицентре этих событий. Вот почему, борясь с Россией, её недоброжелатели всегда прибегали к самому надёжному, с их точки зрения, оружию – разъединению славян и натравливанию их друг на друга.

Страны Запада традиционно считали Россию помехой на пути к мировому господству. Да и сейчас другого, более сильного

противника для мирового Капитала нет. События в «славянском треугольнике (Белоруссия – Россия – Украина)» на многое открывают глаза и ставят немало вопросов. Что, к примеру, происходит в современном славянском мире? Чем вызван славянский раскол и можно ли говорить если не о единстве, то, по меньшей мере, о солидарности славян?

Современные славяне, как уже подчёркивалось, – это группа из 16 народов, объединённых общностью происхождения, языков, традиций, исторического развития. За свою многовековую историю все славянские народы без исключения постоянно испытывали натиск иноземных захватчиков. Западные славяне веками боролись против германского и австрийского нашествия, восточные – против татаро-монгольского, южные – против турецкого ига, а все вместе, сравнительно недавно, против гитлеровского порабощения.

В настоящее время продолжается процесс наступления западной цивилизации на другие, в частности, славянскую, с разрушением традиционного общества, государства и системы ценностей. Этот процесс идёт то мирно, то в форме военной агрессии, как это происходит на Украине.

Следует учитывать, что «включённость» народов в современный славянский мир неодинакова. Трудная историческая судьба сформировала в славянах неистребимую тягу к свободе и независимости, любовь к своей Отчизне (в противоположность западному космополитизму), умение преодолевать трудности, рассчитывать на собственные силы и помощь соотечественников, выживать в критических ситуациях, интернационализм. Все эти качества славяне продемонстрировали и в конце прошлого века. Но, к сожалению, между славянскими государствами так и не установилась общность, присущая родственным народам, что и привело к расколу, тщательно культивируемому прозападными силами на славянском пространстве. Основное «внимание» противники славянства уделяют, прежде всего, России.

Всячески поощряя и подталкивая раскол в славянском мире, Запад, в первую очередь США, не считаясь ни с какими расходами (в расчёте, разумеется, на колоссальные дивиденды в будущем), действуют изощённо, коварно и продуманно. Основой их политики в XXI веке стало не выступление против славянства как единого целого, а выявление различий и специфики отдельных государств и

определение дифференцированного подхода к каждому из этих славянских народов. При этом решаются следующие задачи:

- изучение и оценка ситуации в отдельных славянских странах;
- исследование общих основ (социально-экономических и культурологических) единения славянства и использование лозунгов, способствующих их разьединению;
- отбор и воспитание людей-носителей Западных ценностей и славянофобства, способных к действиям антигосударственной направленности;
- согласование внешней политики западных стран и направление её на развитие дезинтеграционных процессов в славянских странах посредством фальсификации истории, подмены исторических фактов различного рода мифологемами и откровенной ложью;
- удар по языку, в частности – замена кириллицы латиницей.

Не все политические силы славянских стран понимают диалектическую взаимосвязь между независимостью и славянским единством, базовой основой которого является единый язык (кириллица), на основе которой можно создать алфавит любого языка.

Каким образом осуществлялась и осуществляется культурная экспансия против России как центра славянского мира?

Как известно, язык и слово являются основой цивилизационного кода народа, подтверждающим его право существовать на равных с другими народами. Трудно представить, на каком языке сегодня мы читали бы, думали и молились, если бы в IX веке не родились в Солониках (северная Греция) два брата Кирилл и Мефодий, которым суждено было стать просветителями славянских народов. Здесь с древнейших времён античный мир соприкасался с варварами (так называли не владеющих языком и культурой античности иностранцев: германцев, славян). Конфликты греков со славянами не прекращались, и фактически это был прифронтовой город, поэтому язык славян (как противника и купца в период затишья) Мефодию и Кириллу был знаком с детства. Славяне окружали греческий мир в Европе со стороны сегодняшней Германии (Пруссия), Болгарии, Венгрии, Чехии и Словакии. Позднее у народов славянской цивилизации в Западной Европе отняли право на самобытное существование – право говорить на своём языке.

Как развивались политические страсти вокруг выбора славянской цивилизацией своего уникального языкового кода на основе кириллицы? Почему главными противниками Кирилла и Мефодия стали немецкие епископы? Как получилось, что просветитель славян Кирилл похоронен в Риме, а тело святого Мефодия по распоряжению Папы Ганория выбросили из могилы в Тибр, чтобы верующие не смогли ему поклоняться?

Кирилл получал образование в Константинополе и вскоре, за усердие в науках, был назначен хранителем патриаршей библиотеки. Затем он поселился в монастыре, где настоятелем был его брат Мефодий. Скорее всего тогда и начался совместный процесс работы над будущей письменностью для тех славянских народов, которые оказались под властью византийского императора. В IX веке византийский император хотел, чтобы славяне стали его союзниками, так как силой сделать их своими союзниками было невозможно. Кириллу было приказано разработать на основе греческого алфавита алфавит для славян. Для каждого звука славянского языка Кирилл и Мефодий придумали букву. Это была попытка путём изменения цивилизационного кода заставить бывших противников принять другие ценности. Характерно, что история повторяется. Именно несмотря на то, что греки и славяне являются единоверцами, власти Греции хорошо понимали, что язык является мощным оружием и, вплоть до середины XX века, фактически запрещали этническим русским, принявшим греческое гражданство, говорить на славянском диалекте (приносилась специальная клятва, по которой в педагогическом процессе родителям запрещалось использовать славянский язык). Фактически, славян в Греции хотели уничтожить как этнос путём лишения языка.

Главная идея кода Кирилла – покорять народы не оружием, а привлечением новых народов с сохранением их собственной культуры. Буквы оказываются важнейшими символами, как герб, флаг и гимн, а это было неприемлемо для тех, кто хотел лишить славян их главного культурного оружия – слова.

Князь бурно развивающегося в IX веке славянского государства Моравии Ростислав хотел крестить свой народ. Однако в Риме посчитали, что для этой миссии вполне подойдут немецкие епископы, отправлявшие богослужение на латинском (одном из трёх священных языков, на которых были написаны обвинения в адрес Христа перед распятием: древнееврейского, греческого и латинско-

го) и предложили князю свои услуги. Главным было – не дать славянскому народу, пожелавшему принять крещение, сформировать свой культурный код (тот, кто разбирает смысл молитв, должен был самостоятельно выучить язык священного писания). Таким образом, обосновывалась идея неполноценности некоторых народов.

Это оказалось неприемлемым для Ростислава, и он обратился за помощью в создании алфавита в Константинополь, чтобы его подданные могли читать святое писание на родном языке. Византийский император поручил это важнейшее дело Кириллу и Мефодию. Братья прибыли в Моравию и начали служить в храмах на славянском языке и читать Евангелие по-славянски. К ним сразу потянулся народ. Это был первый выход кириллической цивилизации на историческую сцену.

Немецкие епископы были возмущены, что Кирилл и Мефодий переводят священное писание на низкий (варварский язык), и развернули против просветителей сеть интриг, в результате которых они вынуждены были прервать миссию и выехали в Рим (христианская церковь тогда ещё не пережила раскола на Западную и Восточную). Однако братья привезли в Рим не только богословские аргументы, но и мощи великого святого Климента Римского, которые считались утраченными, что и привело к принятию римским папой их точки зрения (он разрешил продолжить миссию).

После триумфального возвращения в Рим с мощами четвёртого римского епископа Климента святой Кирилл умер и продолжать миссию просвещения славянских народов дальше выпало Мефодию. После смерти Кирилла книги на славянском языке стали распространяться стремительно, и в Риме поняли, что допустили стратегическую ошибку в отношении славянства.

Новый римский папа предал братьев просветителей анафеме. Мефодий, который служил в Моравии епископом, был подвергнут гонениям. Новый римский папа запретил служение по-славянски и повелел пытать и преследовать учителей славянского языка. Моравы сегодня забыли, что они славяне, считают себя чехами и потеряли свой культурный код. После смерти Мефодия его ученики были вынуждены бежать в Болгарию и продолжили там дело своих учителей (придали их алфавиту – глаголице – кириллический вид).

После крещения Руси буквы кириллицы распространились по Киевской Руси, которая обрела с принятием религии и системы письма черты полноценной самодостаточной цивилизации. Князь Владимир принял меры по формированию первого поколения русских книжников, повелев отбирать детей знати для учения книжному делу. А через две сотни лет его потомок Александр Невский отобьёт прямую военную атаку западной цивилизации на славянский мир, положив начало системному культурно-цивилизационному противостоянию объединённого Запада и славянского мира, в котором главным оплотом кириллической цивилизации стала наша страна.

Не все славянские народы смогли отстоять свою письменность и были уничтожены (перепрограммированы) противниками с Запада (не уничтожены физически, а перестали быть собой – стали немцами (немыми, не понимающими родного языка)). Так случилось с полабскими славянами в Германии, так случилось со славянами на острове Рюген, а некоторые славянские народы сохранились, но с чужим лингвистическим кодом и до сих пор пытаются встроиться в Западную цивилизацию, но не признаются там полноценными наследниками Римской (Европейской) цивилизации (Польша, страны Балтии, Чехи, Словаки).

Православная Византия не устояла под натиском турок-османов, и судьба её народов, которые были поставлены перед жёстким выбором (принять чужой цивилизационный код или погибнуть) теперь является грозным предостережением славянскому миру.

В конце XIX века русские освободили своих собратьев по кириллической цивилизации от османского ига, однако через сто лет после этого они попали под влияние латинской цивилизации и стали забывать свои истоки и усилия России по их освобождению.

Борьба между западной и славянской культурой возобновилась в XX веке уже внутри самой России. В двадцатые годы существовал план по переводу русского алфавита с кириллицы на латиницу. Однако поборники мировой революции (большевики), которые рассматривали переход на латиницу как фактор, способствующий революционной агитации в западных странах, по ряду причин не смогли реализовать этот сценарий. Фактически это был тот же вариант навязывания русской цивилизации латиницы, но на этот раз изнутри, под революционными лозунгами (причём, выдвигались обоснования псевдо-экономической направленности – кирил-

лический алфавит при печати требует-де больше типографской краски). Фактически, нам предлагалось читать произведения русской литературы, записанные латинскими буквами. Но главной целью большевиков-троцкистов было ликвидировать духовную память народа. Однако у власти страны хватило разума проект перехода на латинский алфавит закрыть и, наоборот, началось создание алфавитов на основе кириллицы для народов и народностей СССР, не имеющих письменности, что укладывалось в сценарий жёсткого противостояния объединённого Запада и России, который был восстановлен.

В конце XX века латинская цивилизация взяла временный реванш, что проявилось в системной ориентации на западные образцы культуры, в том числе, и в языке. Это проявляется в засилии латинских надписей на улицах наших городов, в стремлении ввести новые правила орфографии и делопроизводства на латинский манер (отсутствие отчеств в графе подпись и т.д.), в приоритете изучения в учебных заведениях иностранных языков в ущерб русскому языку и литературе, введении западных стандартов образования.

Тайные противники славянской цивилизации могут говорить на разных языках, а сидеть в Риме, Брюсселе или Лондоне. Они говорят о пользе глобализации, но их цель ликвидировать культурную идентичность славянских народов и лишить их языкового цивилизационного кода. Невидимая война продолжается, и сегодня атакуют Украину – колыбель русской цивилизации. С Запада действуют католики и униаты, а внутри Украины те, кто как мантру повторяет призыв интегрироваться в европейскую цивилизацию.

Кириллица мешает, только на этот раз не мировой революции, а Европейской интеграции. Сегодня в высших эшелонах украинской власти рассматривается проект перевода письменности на латинский алфавит (аргументы столь же несерьёзные, что и у большевиков-троцкистов: необходимость перевода названий во время проведения международных форумов, необходимость иметь два паспорта (один заграничный на латинице) и т. д.). Очевидно, что если допустить вариант окончательной «интеграции» Украины куда-нибудь, то собственная культура (в том числе и кириллическая письменность) ей будет уже не нужна. Необходимо понимать, что судьба «перепрограммированных» и лишённых культурной

идентичности народов является предостережением для России, которая является носителем культурного кириллического кода и защитником всей славянской цивилизации.

В одном из самых ранних русских философско-религиозных трудов «Слово о законе и благодати» отвергается сама теория «избранного народа» и проповедуется идея равенства перед Богом, а в «Повести временных лет» так описан многонациональный характер древнерусского государства: «Вот только кто по-славянски говорит на Руси: поляне, древляне, новгородцы, полочане, дреговичи, северяне, бужане. А вот другие народы: чудь, меря, весь, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва, корсь, нарова, ливы – эти говорят на своих языках» [1].

В таких полиэтнических государствах, как Россия, главной проблемой лингвистической безопасности является обеспечение устойчивого развития общегосударственного языка во взаимодействии с другими языками. Применительно к России эта проблема особенно актуальна. Прежде всего, надо исходить из того, что языки народов РФ неоднородны в социолингвистическом плане (наличие диалектов, письменности, литературы и т.д.), то есть степень развитости внешней системы различна, равно как различны и формы взаимодействия национальных языков с языком государственным, что представляет соответствующую проблему.

Не трудно видеть сложность этой проблемы, её двойственный характер. С одной стороны, необходимость развития общегосударственного языка, с другой – отнюдь не менее важная задача сохранения и развития языков всех народов, населяющих Россию. Ситуация кажется на первый взгляд противоречивой и даже неразрешимой. На самом деле это не так. При последовательной языковой политике государства и образующих его национальных образований она вполне разрешима и, по сути дела, после ряда колебаний и ошибок близка к достижению достаточно удовлетворительного баланса между двумя крайностями. А в такой деликатной области, как язык и межнациональные отношения, государственно-политический баланс всегда необходим.

Коснёмся, прежде всего, вопроса о языке общегосударственном. В условиях сосуществования многочисленных этнических языков вопрос о развитии русского языка в качестве общегосударственного иногда понимается упрощённо: рассматривая его как *язык межнационального общения*, часто оставляют без должного

внимания тот факт, что русский язык – это вместе с тем и *этнический язык*. Признание тезиса о равноправности всех языков, о необходимости их свободного развития не должно приводить к деформации общегосударственного языка. Противодействие этой деформации обрело, наконец, определённые очертания в Федеральном законе РФ от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ «О государственном языке Российской Федерации», где юридически закреплён статус русского языка как государственного Российской Федерации [2].

Однако надо заметить, что недооценка государственного языка ведёт к неизбежному снижению роли нации, роли государства как основного регулятора экономической, политической, социальной и культурной жизни людей. А это означает, что суверенитет страны размывается и на верхнем, государственно-политическом, наднациональном уровне, и на нижнем, воплощённом в широко развернувшейся деятельности общественных групп, организаций и индивидов.

Понятие лингвистической безопасности не является изобретением или умозрительным конструктом, принятие специализированных законов о языках в 1989-1990 гг. во всех республиках СССР стало началом конфликтогенного развития процесса дезинтеграции государства. Первичная задача документов состояла в том, чтобы гарантировать национально-культурную автономию их носителям в широком значении этого слова. Однако непонимание значения языка как фундаментального основания национального самосознания привело к тому, что Закон о языках народов СССР был принят с безнадёжным опозданием, к тому же в нём была допущена принципиальная, с точки зрения лингвистической безопасности, ошибка – она состояла в объявлении русского языка не государственным языком, а «официальным». Это привело к утрате государственно-образующей роли русского языка на территории СССР.

Извлекая запоздалые уроки из лингвистического поражения, Верховный Совет РСФСР 25 октября 1991 г. принял упреждающий юридический документ – «Закон о языках народов РСФСР», в котором были прописаны фундаментальные принципы языковой жизни народов России. Впервые в тысячелетней истории Российского государства русский язык был объявлен государственным на всей его территории. Важнейшей функцией русского языка было восстановление его государственно-образующей роли. С точки

зрения лингвистической безопасности, значение закона состоит в том, что в отличие от Закона о языках народов СССР, создававшегося по образу и подобию уже принятых законов в национальных республиках СССР, Закон о языках народов РСФСР сам стал образцом, по которому конструировались законы о языках субъектов РФ.

Статус русского языка как государственного был окончательно закреплён Основным законом страны – Конституцией РФ 1993 г. (ст. 68). Во-первых, государственным языком РФ на всей её территории был признан русский язык. Во-вторых, республики вправе устанавливать свои государственные языки. В органах государственной власти, органах местного самоуправления, государственных учреждениях республик они употребляются наряду с государственным языком РФ. В-третьих, РФ гарантирует всем её народам право на сохранение родного языка, на создание условий для его изучения и развития.

Сложность состояния национально-языковых отношений и перспектив их развития в многонациональной России нельзя недооценивать. Нельзя забывать, что еще более 50 лет назад, в 1948 г., А. Даллес говорил: «...чтобы развалить СССР, не надо атомной бомбы, нужно только внушить его народам, что они смогут обойтись без знания русского языка. Нарушатся экономические, культурные, другие связи. Государство перестанет существовать» [3]. СССР уже нет, но ещё осталась многонациональная Россия, и ей грозит подобная же опасность, если не принять срочных мер по поддержке и сохранению русского языка как национального, межнационального и мирового языка. Нельзя пренебрегать и недооценивать такой источник опасности, как однополярная ориентация общества на один из мировых языков, выступающий в настоящее время в качестве важнейшего средства коммуникации.

Русский язык в течение многих десятилетий был не только средством межнационального общения народов нашей страны, не только одним из мировых языков, но и фактически выполнял все функции основного, то есть государственного языка. Укрепление позиций русского языка как мирового, межнационального и государственного языка РФ повышает эффективность экономической, научно-технической, культурной, дипломатической деятельности нашей страны, способствует поддержанию исторических связей

различных государств, содействует возрастанию престижа России в мировом сообществе.

Есть все основания утверждать, что государственная поддержка русского языка в России и за её пределами отвечает стратегическим интересам Российской Федерации [4].

В этом контексте обеспечение лингвистической безопасности русского языка как языка межнационального общения во многом обусловлено тем, что в геополитическом плане Россия как великая евразийская держава призвана наряду с другими функциями решать задачу поддержания диалога цивилизаций Запада и Востока. Такой межкультурный диалог в течение многих веков практически воплощается и в культурно-языковом взаимодействии народов России, что в конечном итоге позволяет сегодня говорить о формировании фундамента общероссийской культуры, цементирует которую общегосударственный русский язык. Связующая роль русского языка обуславливала логику процессов, всякий раз приводивших к восстановлению российского государства в условиях новой политической реальности на основе известных экономических, политических и социокультурных факторов. Именно поэтому русский язык, литература, отечественная история были и остаются приоритетными объектами воздействия со стороны сил, стремящихся расколоть Россию и СНГ.

Применительно к нашим партнёрам и союзникам в комплексе социальных аспектов лингвистической безопасности серьёзную угрозу несёт наличие в некоторых странах СНГ тенденции к вытеснению русского языка из сфер общения, из образования. Связано это с тем, что придание русскому языку статуса государственного разрушает планы авторов «оранжевых технологий» и национальных властных элит по строительству государства с существенной, а нередко и преобладающей антироссийской составляющей в политике. Поэтому складывается парадоксальная картина, когда сегодня в большинстве государств СНГ русский язык является распространённым, но при этом нередко вытесняемым в ходе государственной политики, прежде всего политики в области образования. Именно в этой бюджетной сфере проявляется реальный курс государства. Например, тот факт, что на Украине вступительные экзамены в ВУЗы принимаются только на украинском языке, что количество русских школ сокращается, есть следствие государственной

политики. И похожая ситуация или даже худшая – в других государствах СНГ. Вот как выглядит статус русского языка в странах СНГ. Белоруссия – статус государственного, Киргизия – статус официального. Это прочная нормативно-правовая основа для использования и защиты русского языка в этих двух республиках.

Во всех остальных республиках СНГ статус русского языка довольно шаткий. В Украине государственный язык – украинский. Русский язык государственного или официального статуса не имеет. В учебных заведениях Латвии ещё остались маленькие островки, где говорят по-русски. В Казахстане государственный язык – казахский. Законодательно русский язык может «официально употребляться наравне с казахским в государственных организациях и органах самоуправления». Молдавия – после принятия закона о языке и румынизации молдавского языка русский язык утратил государственный статус, но сохранил статус языка межнационального общения. Таджикистан: государственный язык – таджикский, русский – язык межнационального общения. Армения и Узбекистан: язык национального меньшинства. Азербайджан – статус законодательно не регулируется. Таким образом, только в Белоруссии русский язык является государственным наряду с белорусским, а в Киргизии – официальным наряду с киргизским. В отношении других республик речь идёт о тенденции вытеснения русского языка, которая воздействует самым деструктивным образом на социально-коммуникативные стороны жизни граждан России и СНГ.

В Грузии, где русский язык в настоящее время стоит на втором месте по употреблению после грузинского, с сентября 2010 года развернута масштабная программа по привлечению англоязычных добровольцев-преподавателей языка. Планируется довести общую численность таких энтузиастов до 10 тыс. и с их помощью найти достойную альтернативу русскому языку.

Каковы могут быть меры противодействия угрозам и вызовам в сфере лингвистической безопасности?

По-видимому, начинать нужно с совершенствования нормативно-правовой базы. Назрела необходимость разработки Концепции лингвистической безопасности Российской Федерации, которая должна представить собой эффективный инструмент защиты общегосударственного и живых национальных (региональных) языков народов нашей страны, защиты в языковой сфере прав русскоязычного населения в зарубежье, укрепления СНГ.

Необходим единый учебник по русскому языку, литературе и отечественной истории для российских школ.

Необходимо наметить пути осуществления взвешенной национально-языковой политики России в межгосударственных отношениях со странами СНГ, в частности – в направлении поиска оптимальных решений в сфере защиты языковых и культурных прав соотечественников: русскоязычных диаспор, нередко составляющих значительную часть населения этих государств. Это особенно актуально для Украины, а также стран Балтии.

Противодействовать влиянию определенных международных сил на политическую элиту государств – членов СНГ и попыткам организации там оранжевых революций. Формировать международные коалиции «по интересам», например, из числа государств каспийского региона, заинтересованных в совместном освоении открывающихся там возможностей.

Важной является задача распространения русского языка как средства международного общения. Этого можно достичь, в частности, за счёт наращивания количества иностранных студентов в российских ВУЗах с целью повышения удельного веса нашей страны в подготовке будущих лидеров и специалистов для стран Азии, Африки, Ближнего Востока и Латинской Америки. Наряду с решением комплекса важнейших для России политических и экономических задач такой подход будет объективно способствовать упрочению позиций русского языка в мире. Назрела необходимость разработки единого стандарта изучения русского языка как иностранного. Требуется серьёзная работа – начиная от обеспечения безопасности иностранных студентов и до разработки программ совершенствования квалификации преподавателей, создания филиалов по различным направлениям, решения многих других вопросов по формированию притягательного имиджа российских ВУЗов, повышению престижности и статуса российского образования, включая и военное образование.

Целенаправленная деятельность в этой сфере в сочетании с дальнейшими шагами по укреплению суверенитета Российской Федерации будет способствовать недопущению её изоляции, обеспечению интеграции в мировое сообщество, обеспечению национальной безопасности России в условиях глобализации [5].

В своей статье «Россия: национальный вопрос», опубликованной в «Независимой газете», Владимир Путин поднимает вопрос сохранения русской культурной доминанты, отмечая, что её носителем являются не только этнические русские. «Это тот культурный код, который подвергся в последние годы серьёзным испытаниям, который пытались и пытаются взломать. И тем не менее он, безусловно, сохранился. Вместе с тем его надо питать, укреплять и беречь». («НГ» № 7, 23.01.12) [6]. Владимир Путин отметил, что огромная роль здесь принадлежит образованию. И в первую очередь речь должна идти о повышении в образовательном процессе роли таких предметов, как русский язык, русская литература, отечественная история – естественно, в контексте всего богатства национальных традиций и культур. Каково влияние компонентов геополитического кода на решение задач обеспечения лингвистической безопасности русского языка на современном этапе? Как представляется, применительно к России на сферу обеспечения лингвистической безопасности влияют группы конструктивных и деструктивных факторов.

Российский опыт государственного развития уникален. Мы многонациональное общество, но мы единый народ. Это делает нашу страну сложной и многомерной.

Русский народ является государствообразующим – по факту существования России. Великая миссия русских – объединять, скреплять цивилизацию. Языком, культурой, «всемирной отзывчивостью», по определению Федора Достоевского, скреплять русских армян, русских азербайджанцев, русских немцев, русских татар. Скреплять в такой тип государства-цивилизации, где нет «нацменов», а принцип распознавания «свой-чужой» определяется общей культурой и общими ценностями. Такая цивилизационная идентичность основана на сохранении русской культурной доминанты, носителем которой выступают не только этнические русские, но и все носители такой идентичности независимо от национальности. Это тот культурный код, который подвергся в последние годы серьёзным испытаниям, который пытались и пытаются взломать. И тем не менее он, безусловно, сохранился.

Уважать, развивать и защищать русский язык, на котором говорит 96% граждан России. Такую задачу Владимир Путин 24 июня 2015 года поставил на совместном заседании двух президентских Советов. Государство должно постоянно повышать качество

обучения детей русскому языку, но требовать отличного знания русского нужно и от взрослых.

Что значит русский язык для России – объяснять долго не нужно. Это не просто государственный язык нашей страны. Он, по сути, вместе с культурой, сформировал Россию как единую многонациональную цивилизацию. Поэтому защита и развитие языка – государственный приоритет.

Вместе с Советом по русскому языку Владимир Путин решил собрать и Совет по межнациональным отношениям. Россия насчитывает 193 национальности. И у нас говорят почти на 300 языках и диалектах и каждый из них, напомнил президент, согласно Конституции, мы бережно храним.

Россия, наверно, единственная страна, где такое многоязычие. В Башкирии, например, названия улиц, магазинов, и даже автобусных маршрутов, все – и на русском, и на башкирском. Преподавание в школах – тоже.

А на телевидении Мордовии, национальные передачи, справедливости ради, идут сразу на двух мордовских наречиях – мокшанском и эрзянском. Но чтобы хорошо понять друг друга, как правило, переходят на русский. Поэтому его называют языком межнационального общения.

Президент обеспокоен ситуаций с сохранением национальных языков в некоторых странах: «Мы знаем примеры, когда в ряде стран право значительных этнических общин на использование родного языка игнорируется или ограничивается, когда проводится жесткая, агрессивная политика языковой и культурной ассимиляции», – заявил глава государства на заседании Советов по межнациональным отношениям и по русскому языку.

«Мы видим, к каким последствиям это приводит – к разделению общества на полноценных и неполноценных людей, на граждан и неграждан, а то и к прямым трагическим внутренним конфликтам», подчеркнул Владимир Путин. Президент отметил кардинальное отличие языковой ситуации в России. Он напомнил, что «Конституция России прямо гарантирует право всех народов на сохранение родного языка, создание условий для его изучения и развития». По словам главы государства, «республики вправе устанавливать свои государственные языки и использовать их в работе органов государственной власти и местного самоуправления наря-

ду с государственным языком России». Для примера президент привел Крым, где «действуют три равноправных языка – русский, украинский и крымско-татарский» [7].

Список литературы

1. Хрестоматия по истории России: в 4 т. – М.: 1994. – т.1. Повесть временных лет. – С. 135.
2. Федеральный закон РФ от 1 июня 2005 г. № 53-ФЗ «О государственном языке Российской Федерации».
3. Allen Dulles Раздел: План Даллеса. Директива ЦРУ США 1945 г.
4. Халеева И. И. Лингвистическая безопасность России. // Вестник РАН, том 76, 2006. № 2.
5. Бартош А.В. Лингвистическая безопасность страны. / Независимое военное обозрение. – 14.02.2014.
6. В. Путин. Россия: национальный вопрос. / Независимая газета. – 2012. – № 7. – 23.01.12
7. www.vesti.ru/videos?vid=onair

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЯЗЫКА И ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ПОЛИЭТНИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Ромадыкина В.С. (г. Донецк, ДНР)

Неотложность исследования темы языковой идентичности (язык как символ принадлежности к «своим» или «чужим») вызвана фактом глубинного кризиса идентичности на разных уровнях – от индивидуального до цивилизационного. В современном философском дискурсе доминируют три подхода к определению сущности идентичности: коммуникативный – выделяет взаимодействие (коммуникации) как главный фактор формирования идентичности (Ю. Хабермас); нарративный – раскрывает разнообразное конструирование всегда относительных и вариативных «рассказов» (П. Рикёр), историй, рассказанных от первого лица, повествующих о перипетиях собственной жизни; прагматичный – раскрывает значение практической манифестации идентичности в структурах общности, зависимости её формирования от деятельности и опыта (Б. Вальденфельс, М. Мерло-Понти).

Безусловно, среди идентифицирующих и дифференцирующих признаков идентичности, язык занимает особое место. Он имеет материально-идеальную природу, и в то же время выступает индивидуально социальным явлением: без него не существует ни отдельный человек, ни любое сообщество людей. Кроме того, язык часто служит основным, а иногда и единственным фактором для идентификации. По мнению немецкого философа Мартина Хайдеггера, с помощью языка человек идентифицирует себя с миром в его многогранности и разновидностях [1, с. 226, 259].

В языке наша культура, национальный признак, сущность нашего сознания, огромные пласты духовной жизни народа, его историческая память, самые ценные достояния эпох. То есть, язык является важнейшим национальным идентификатором, благодаря которому каждая нация выделяется среди других, осознавая себя самодостаточным субъектом истории [2, с. 168].

Язык является инструментом индивидуальной и коллективной идентичности. Одним из первых, указавших на свойство языка идентифицировать индивидуумов и группы людей в языковом и культурном плане, был американский лингвист и этнолог Эдвард Сепир. Он, подчеркивая психологическую значимость принадлежности к языковому коллективу (семье, школе и т.д.), указывает на свойство языка (речи) «выполнять символическую функцию выделения данной группы из более обширной группы» [3, с. 231].

Такое выделение большинство людей чувствуют инстинктивно: «Он говорит как мы» [3, с. 231], что равнозначно утверждению «Он один из нас» [3, с. 231].

Сегодня феномен языка обретает особую значимость, что наглядно демонстрируют события на Юго-Востоке Украины и в ряде других регионов мира. Отказ центральных властей Украины признать русский язык вторым государственным языком на территориях, где испокон веков проживало русскоязычное население, нравственные и духовные ценности, культурные традиции которого формировались в условиях российской государственности и культуры, явился одной из причин острейшего конфликта между двумя народами. Из этого следует, что любое принуждение и насилие – это опасное и нежелательное средство языковой политики любого государства на Земле.

Отметим, что языковая составляющая часть идентичности не везде имеет одинаковый статус. Например, перед гражданами моноэтнических государств (Италия, Япония, Южная Корея и др.) языковой вопрос не стоит, и никто не задумывается: целесообразно ли, живя в своей стране говорить на родном или переходить на другой язык. Здесь применение родного языка настолько же естественно, как способность дышать или ходить. Граждане этих государств четко различают родной и чужой (иностраннный) языки, однозначно осознавая их роль, значение и функции [4, с. 101-102].

Иная ситуация в полиэтнических странах, где языковые проблемы всегда принадлежат к актуальным, и влекут за собой дискуссии, трения и даже вооруженные конфликты. В этих странах в Конституции закрепляют два и больше официальных языков. Подобный факт имеет место в тех государствах, где трудно определить какую-то одну доминирующую коренную национальность (например, в Люксембурге жители общаются на двух официальных языках – французском и немецком). В Швейцарии – государственными являются немецкий, французский, итальянский и ретороманский языки. Впрочем, четырёхязычность реализуется только на уровне центральных государственных учреждений. Фактически же страна разделена четкой языковой границей на части, в каждой из которых в качестве официального функционирует только один из этих языков. Но при контакте представителей разных культур может быть потеряна часть значений и смыслов, приводя к конфликту идентичности [2].

Некоторые исследователи считают языковую идентичность разновидностью этнической. Но с этим трудно согласиться даже в том случае, когда речь идёт о родном языке этнических групп (например, современное украинское общество, в котором русскоязычные украинцы составляют весомую долю населения). Неоснован такой подход и в ситуации формирования политической нации (когда гражданами Украины считает себя большинство тех, для кого русский – родной язык или другие языки). Подобное несовпадение этнической принадлежности с языковой идентификацией наблюдаем, когда человек живёт в одной стране, например России, считает родным языком русский, но идентифицирует себя с украинским этносом. Или в этническом отношении личность самоопределяется как грек, а в лингвистическом – выбирает украинский язык.

Скорее всего, следует вести речь о национально специфических признаках языка, а именно: особенностях его выражения, внутренней организации значений, характере и объеме словаря, его качественном содержании, строении предложений, языковых привычках. То есть, тех свойствах языка, которые помогают вербально позиционировать и репрезентировать языковые группы, а также дифференцировать его членов.

Человек в своей жизни использует сложившиеся до него, уже готовые языковые формы, но при этом происходит восприятие содержащегося в языке культурного кода этноса, нации, цивилизации как совокупности зашифрованных смыслов, значений, оценок. Этнонациональные особенности проникают в процесс овладения ребёнком языка своих родителей, своего социального окружения с первых дней после его рождения.

Известный психолог Л. С. Выготский отмечает, что усвоение родного языка происходит неосознанно и непроизвольно, то есть «снизу вверх», освоение второго, третьего, четвёртого языков происходит другим путём – «сверху вниз», то есть через осознанность [5, с. 34]. Следовательно, такие процессы подчёркивают значительную интегрированность родного языка со сферой сознательного и бессознательного, когда полноценно действуют такие психологические механизмы, как: наследование, внушение, имитация.

Кроме того, язык является не только совокупностью слов или иных знаков (знаковой системы), организованных по определённым правилам, составляющим его грамматику, при помощи которой можно передать информацию, но и носителем знаний, сформированных в сознании человека и отражающих культурные реалии его окружения. Поэтому родной язык является для человека средством единения с людьми своей национальности, так как выражает общую культурную картину мира, сложившуюся в их сознании. По мнению немецкого философа Мартина Хайдеггера, «...в поле нашего зрения сущность языка оказывается всякий раз лишь в той мере, в какой мы сами оказываемся в его поле, вверены ему» [1, с. 63]. То есть язык, как бытие духовного, фиксирует в символической форме культурное и историческое развитие этносов, становится способом сохранения нравственных, интеллектуальных и бытовых потребностей народа.

Язык, выступая обязательным условием возникновения этнической общности, символом и защитой группового единства, сохранения этнокультурной самобытности, одновременно является компонентом этнической культуры, знаковой системой, предназначенной для передачи мыслей с помощью коммуникации. А значит, родной язык – это не просто средство коммуникации, скорее, орудие мышления, самовыражения, самоусовершенствования, идентификации личности. Поэтому оценивать степень значимости языковой идентичности необходимо не столько на уровне элит, сколько на уровне самого общества, потому что именно здесь возникает ряд опасных тенденций, игнорирование которых может привести к сложным (даже вооружённым) конфликтам, углублению расколов в стране.

Резюмируя сказанное, также отметим, что язык занимает одно из важных мест в сохранении и развитии социума, является необходимым средством социализации личности, путём вхождения человека в социальную среду, условием понимания, закрепления, сохранения и трансляции системы культурных ценностей в ряду поколений. Следовательно, язык является важнейшим средством и условием оптимизации культурно-коммуникативных процессов, обеспечивающих единство и стабильность развития общества, ценным каналом передачи опыта, национального самосознания, традиций и истории народа.

Язык даёт возможность представителям разных сообществ понимать друг друга на глубинном, подсознательном уровне. Поэтому следует помнить, что язык может быть мощным оружием в знающих руках. «Хочешь убить народ, убей его язык», – А. С. Шишков.

Список литературы

1. Хайдеггер М. Время и Бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
2. Ромадыкина В. С. Языковые конфликты в поликультурном обществе // Культура. Духовность. Общество: сборник материалов IX Международной научно-практической конференции / Под общ. ред. С. С. Чернова. – Новосибирск: Издательство ЦРНС, 2014. – С. 168-173

ТРАДИЦИЯ И МОДЕРНИЗМ В КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Ларионов Д. Г.

(г. Минск, Республика Беларусь)

Проблема выбора между традицией и новаторством является одной из сквозных проблем развития человеческого общества. Выбор между этими двумя категориями актуален и злободневен в любые времена, однако особенно обостряется в переломные моменты истории, когда обществу приходится корректировать или менять парадигму своего развития. Зачастую эта проблема выступает совместно с другой парой альтернатив выбора пути развития общества – реформа или революция. При этом традиционалисты отождествляются с консерваторами и/или сторонниками эволюционного пути развития, а модернисты и прогрессисты – революционного.

Ни у политических лидеров, ни в общественном мнении не существует единого представления относительно того, что является более целесообразным: придерживаться старых ценностей или идти вслед за новыми веяниями, развиваться медленно и постепенно или быстро, но насильственным путём. Каждая из альтернатив имеет как достоинства, так и недостатки. Каждая имеет идеальную модель будущего и план реализации, но все варианты чреватые человеческими жертвами и разочарованиями. Наконец, нет никаких гарантий того, что искомый социальный идеал будет достигнут.

Не менее актуальна эта проблема и в обществоведении, в среде интеллектуалов, которые рассматривают соотношение традиции и модернизма, революции и реформ не только с практической, но и с ценностной точки зрения. Особенно показательным и драматичным стало в новейшее время столкновение между традицией и прогрессом в рамках Католической Церкви. Здесь дискуссии между носителями противоположных идеологий вылились в фундаментальные преобразования после II Ватиканского Собора (1962 – 1965), результат которых некоторые исследователи называют одним из эпохальных событий [1, с. 352-353.], некоторые – революцией, придавая этому термину положительный [2] или негативный [3, р. 100-108; 4, р. 40-81] смысл в зависимости от собственных убеждений. В то же время есть и третья точка зрения, которая так-

же обусловлена позицией ее сторонников: II Ватиканский Собор был не революцией, но сочетанием традиционного и нового [5].

Нужно отметить, что обостренное отношение к оценке этого Собора является отличительной чертой именно католических авторов, являющихся носителями тех идейных течений, которые противостояли друг другу в прошлые периоды церковной истории и которые, столкнувшись на Соборе, вылились в победу сторонников церковного обновления – либералов, модернистов, прогрессистов.

Некоторая ирония ситуации заключается в том, что на протяжении всей своей истории Христианство балансирует между четырьмя обозначенными альтернативами: революцией и эволюцией, традицией и обновлением. Возникнув в лоне иудаизма, как продолжение и развитие иудейской традиции, Христианство предложило принципиально новый, революционный религиозный и социальный идеал, отвергнув ту традицию, в которой зародилось. И в дальнейшей истории на все новые вызовы оно отвечало уточнением доктринальных положений и корректировкой своей практической деятельности.

Особенно наглядным примером здесь является развитие западного монашества, которое, в зависимости от новых вызовов, обогащалось появлением новых орденов, чья деятельность была направлена на противодействие этим угрозам. Так, первый западный орден – бенедиктинцы – возник еще на заре монашества в VI веке. Этот орден отличался тем, что его члены жили в удаленных от мира монастырях, причем согласно обету оседлости, каждый монах должен был всегда обитать в том монастыре, где получил tonsуру, переезды не предусматривались. И вся жизнь этих монахов проходила в двух ключевых видах деятельности: молитва и труд. С течением времени возникали новые вызовы, в ответ на которые появлялись новые типы орденов. Возникновение ислама и его агрессия в Святой земле привели к формированию духовно-рыцарских орденов. Рост влиятельных ересей, особенно катарства – к формированию нищенствующих орденов, особенно францисканского и доминиканского. В ответ на Реформацию возникло Общество Иисуса, более известное как орден иезуитов [6; 7; 8].

При этом особенно важно то, что появление новых орденов не влекло за собой исчезновения старых. И старые, традиционные, и новые ордены существовали вместе, развивая свою уникальную

духовность и практику, способствуя вместе укреплению Церкви. Хотя, разумеется, истории известны случаи роспуска отдельных орденов (например, Общество Иисуса было упразднено в 1773 году и восстановлено лишь в 1814 г.) и даже полное их уничтожение – как в случае с тамплиерами.

Однако все эти вызовы были понятными и в некотором смысле удобными: и ереси, и альтернативные религии действовали с Церковью на одном поле, в одной системе ценностных координат. Их можно было своевременно заметить и подобрать способ противодействия: проповедь, костёр или меч. В то же время, подспудно вызревала угроза принципиально иного типа – оформлялось новое мировоззрение и новая система ценностей, находящиеся вне религиозного пространства, либо стремящиеся выйти за его пределы. Эта новая угроза была тем сильнее, что развивалась она постепенно, эволюционно, поэтому далеко не сразу была замечена и осознана.

Среди католических традиционалистов преобладает мнение, что европейская католическая цивилизация достигла своего расцвета в XIII веке [9], после чего начался её последовательный упадок, связанный со все большим обмирщением. Один из наиболее последовательных и непримиримых сторонников католического клерикализма в XX веке, основатель «Общества защиты традиции, семьи и собственности» бразильский профессор Плинио Корреа де Оливейра в своей программной работе «Революция и контрреволюция» (1959 г.) предложил схему упадка, которая практически не подвергается оспариванию: «В XIV веке в христианской Европе началась трансформация ментальности; на протяжении XV века она стала ещё более очевидной. Жажда земных наслаждений превратилась в страстное желание. Во всех сферах жизни стала утверждаться чувственность, мягкость, весёлость. А серьёзность, возвышенность и строгость стали всё больше терять свое значение». Этот процесс усугубился в эпоху Ренессанса с его версией гуманизма и в эпоху Реформации. Наконец, Французская революция, выросшая из наследия гуманизма, Реформации и просветительства, совершила прямой бунт против старого порядка и дала жизнь новым деструктивным тенденциям, включая коммунизм [10, р. 16–18]. Даже осуждаемый многими традиционалистами за свою неортодоксальность, модернизм и либерализм Иоанн Павел II в послед-

ней из написанных им книг назвал эпоху Нового времени и последовавшие за нею времена «просветительской катастрофой» [11, с. 14].

Все эти тенденции вылились в XIX в. в сплав либерализма и рационализма, ставший известным под названием католического модернизма, оказавшегося одним из самых опасных вызовов для Церкви, поскольку его релятивистская сущность и способность к мимикрии обеспечили высокую приспособляемость и выживаемость.

Очень хороший анализ истоков и сущности модернизма ещё в первой половине XX века сделала преподобная мать Ф.А. Форбс из Братства Святейшего Сердца Иисуса [12]. Она указывает на роль рационалистической философии И. Канта и исследований немецких учёных (как протестантов, так и атеистов), включая Ф. Шлейермахера, Г.В.Ф. Гегеля, А. фон Гарнака в формировании этого нового течения. Суть модернизма она определяет так: главные доктрины христианства открыты для обсуждения и могут изменяться в соответствии с новыми научными достижениями; по сути, религия может и должна быть согласована с наукой. Наиболее серьёзную форму для Церкви модернизм принял во Франции, поскольку здесь он действовал в её лоне. Признанным лидером католического модернизма стал французский священник и теолог А. Луази, чьи работы рубежа XIX и XX веков составили основу этой системы. Уже в 1893 году он начал оспаривать непреложность Священного Писания, а книги, изданные им с 1903 по 1908 гг., привели к его отлучению от Церкви.

Деятельность А. Луази и остальных модернистов привела к тому, что в июле 1907 года ватиканской Конгрегацией Священной Канцелярии был издан декрет «*Lamentabili*», отвергающий и осуждающий «наиглавнейшие заблуждения реформизма и модернизма» [13]. В сентябре того же года Папа Пий X опубликовал специальную энциклику «*Pascendi dominici gregis*», представляющую собой детальный анализ модернизма и осуждение его как «собраний всех ересей» [14]. В этой энциклике Папа вскрывает причины успешной деятельности модернистов: «Коварная тактика модернистов (как, обыкновенно, их вполне справедливо называют) заключается в том, что они излагают своё учение не систематически и не в целом виде, но в виде разрозненных и как бы случайно рассыпанных положений, дабы придать им вид двусмысленный и неопределённый,

хотя на самом деле, они вполне определённые и последовательные» [14, с. 11]. Еще через три года, в сентябре 1910 г., Пий X опубликовал моту проприо «*Sacrorum antistitum*», установив антимодернистскую присягу [15], которую должны были приносить все священники и преподаватели в семинариях. После II Ватиканского Собора, в 1967 году, её отменил Павел VI.

Следует отметить, что уже за несколько десятилетий до формального возникновения модернизма и его осуждения Церковь начала организованные действия против этих новых тенденций. Папа Пий IX в 1864 году, в качестве приложения к энциклике «*Quanta cura*» [16], издал один из первых документов Нового времени, осуждающих рационализм, либерализм и сопутствующие им политико-интеллектуальные течения – «*Syllabus errorum*», или «Перечень заблуждений» [17].

«Силлабус» вдохновил многих католических авторов к развитию антилиберальной мысли. Среди наиболее значимых работ этого течения во второй половине XIX века выделяются две книги. В 1866 году французский клерикальный писатель и журналист Л. Вейо опубликовал работу «Либеральная иллюзия» [18], в которой либерализм подвергся жёсткой критике, как абсолютно ложная система. А в 1884 году испанский священник Ф. Сарда-и-Сальвани выпустил одну из наиболее влиятельных работ, сформировавших мировоззренческие установки многих католических консерваторов и традиционалистов, с характерным названием «Либерализм – это грех» [19]. В этой книге автор делает теологический анализ либерализма и приходит к однозначному выводу о том, что данное течение общественно-политической мысли является не просто вредным, но враждебным Церкви и даже греховным. Эти две работы по сей день остаются востребованными католическими традиционалистами, а также представителями различных консервативных течений. Работа Ф. Сарда-и-Сальвани переведена на основные европейские языки и регулярно переиздается. Хотя, как и в случае с антимодернистской присягой, официальные церковные структуры после II Ватиканского Собора целенаправленно устраняют всё, что противоречит новому учению – по сути, победившему модернизму.

II Ватиканский Собор играет совершенно особую роль в церковной истории. Он, действительно, начал новую страницу, пре-

рвав многовековую традицию ориентации на консервативные ценности, открыв Церковь секулярному и либеральному миру. Официальную позицию Католической Церкви по поводу причин созыва собора вполне чётко выразил архиепископ Т. Кондрусевич, до 2007 года возглавлявший Католическую Церковь в России: «Обновление (aggiornamento) церковной жизни, отвечающее требованиям и знамениям времени, – главная цель II Ватиканского Собора» [20, с. 8]. На открытии второй сессии Собора 29 сентября 1963 года Папа Павел VI пояснил, при помощи каких задач должна была решиться эта цель: «развитие самосознания Церкви, церковная реформа, единство христиан и диалог с окружающим миром» [20, с. 8]. Здесь была принята масштабная программа преобразований во всех сферах. На Соборе было принято 16 документов, затрагивающих вопросы места и роли Церкви в современном мире, обновления литургии, роли мирян, монашествующих, СМИ, женщин, нехристианских религий, и т.д. И во всех документах прослеживается тенденция не к противостоянию вызовам мира, но к принятию новой реальности, к диалогу [21].

Одним из последствий Собора стал рост различных радикальных течений в Церкви. Они, по сути, продолжают тактику модернистов, отмеченную ещё Прием Х: будучи многочисленными и направленными на разные сферы деятельности, не представляют собой единства и, тем самым, предлагают множество идей, зачастую не связанных друг с другом. В результате под ударом оказывается традиционное церковное учение.

Наиболее известным новаторским течением, получившим возможность к развитию после Собора, стала теология освобождения, в крайних формах выливающаяся в теологию революции. Её основателем является перуанский священник и теолог Г. Гутьеррес, который в 1971 году издал основополагающую работу [22], положившую начало новому типу католического богословия, адаптировавшему марксистский анализ социально-политической и экономической реальности и, в крайних формах, воспринявшему марксистскую тактику революционных действий.

Теология освобождения подверглась формальному осуждению Ватиканом в 1984 и 1986 годах, когда Священная конгрегация доктрины веры, возглавляемая кардиналом Й. Ратцингером, издала две инструкции, осуждавшие некоторые положения этой теологии и в противовес им предлагавшие более ортодоксальные способы

мысли и действий [23; 24]. Примечательно, что если при Иоанне Павле II и Бенедикте XVI теология освобождения оставалась на положении лишь терпимого направления мысли, то при Папе Франциске ситуация стала меняться. Актуальный понтифик неоднократно встречался с представителями этой теологии в Ватикане и во время своих зарубежных визитов. Более того, префект Священной конгрегации доктрины веры кардинал Г. Мюллер является другом Г. Гутьерреса и, начиная с 1998 года до 2011 (даты назначения на свой пост) ежегодно посещал занятия, которые вёл основатель теологии освобождения [25], то есть, по сути, являясь его учеником. Ещё одним свидетельством изменившейся ситуации является издание в 2015 году совместной книги Г. Гутьерреса и Г. Мюллера «На стороне бедных: теология освобождения» [26], в которой подчёркивается, что Церковь своё первостепенное внимание уделяет бедным и что в отношениях между теологией освобождения и Ватиканом открылась новая страница.

Помимо теологии освобождения существует еще множество иных католических (или называющих себя католическими) организаций (например, «Католики за выбор» или «Мы – церковь»), которые также провозглашают и отстаивают неортодоксальные, модернистские взгляды. Среди них организации, выступающие за женское священство, за легализацию аборт, контрацепции, разводов, эвтаназии, за абсолютное признание прав сексуальных меньшинств и т.д. Некоторые из членов этих организаций подвергаются дисциплинарным взысканиям вплоть до отлучения, однако целенаправленной и системной борьбы с ними Ватикан не ведёт. К примеру, один из лидеров католических диссидентов модернистского крыла Х. Кюнг, оспаривающий догмат о безошибочности папского учения [27], не подвергся отлучению, хотя неприятие догмата является вполне достаточным условием для такого наказания. Ему лишь запретили преподавать в университете католическую теологию. Более того, он встречался с Бенедиктом XVI и практически не подвергается критике со стороны Ватикана.

В этом контексте особенно показательной является ситуация с современными католическими традиционалистами. Они не представляют собой единого течения, отличаются по степени радикализма своего неприятия изменений, происходящих в Церкви, по степени своей готовности признавать легитимность пособорных

Понтификов и по иным критериям. Среди них есть многочисленные и влиятельные организации, как, например, основанное архиепископом М. Лефевром Священническое братство Св. Пия X, в котором собрано большинство традиционалистов, как священников, так и мирян. Есть и гораздо менее влиятельные и заметные структуры, как, например, выродившиеся в секты организации, избравшие своих собственных Понтификов (Истинно Католическая Церковь и «Папа» Пий XIII или Пальмарианская Католическая Церковь и её собственные «Папы» Григорий XVII, Петр II, Григорий XVIII).

Позиция официального Ватикана по отношению к традиционалистам гораздо более жёсткая, чем по отношению к диссидентам либерального крыла. Причём, ситуация для традиционалистов усугубляется ещё и тем, что так называемое общественное мнение в своём большинстве находится на стороне модернистов и либералов, осуждая традиционалистов за фанатизм, отсутствие толерантности и политкорректности. Действительно, традиционалисты бескомпромиссно осуждают гомосексуализм, аборт, совместные молитвы с не католиками и иные феномены, которые в современном западном обществе постулируются в качестве базовых ценностей. Традиционалисты по-прежнему молятся за обращение иудеев и мусульман в христианство, осуждают коммунизм, не приемлют либеральную демократию. При этом они не изобретают ничего нового: вся их доктрина является неизменным продолжением того учения, которое Церковь провозглашала на протяжении многих веков – до II Ватиканского Собора.

Таким образом, в современной Католической Церкви произошёл революционный переворот от традиционализма к модернизму, в результате которого традиционалистское меньшинство оказалось на положении осуждаемого и гонимого как официальными церковными властями, так и общественным мнением.

Список литературы

1. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. – М.: Международн. отношения, 2003. – 536 с.
2. Hales E.E.Y. Pope John and His Revolution. – Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965. – 222 p.
3. Lefebvre, M. Arch. Open Letter to Confused Catholics. – Kansas City: Angelus Press, 1986. – 169 p.

4. Dimond M. Bro., Dimond P. Bro. The Truth about What Really Happened to the Catholic Church after Vatican II. – Fillmore, N.Y.: Most Holy Family Monastery, 2007. – 658 p.
5. Маркетто А. II Ватиканский собор. Контрапункт к истории. – М.: Духовная Библиотека, 2009. – 160 с.
6. Карсавин Л. Монашество в средние века. – М.: «Ломоносовъ», 2012. – 192 с.
7. Хольц Л. История христианского монашества. – СПб.: Изд. Святого Креста, 1993. – 424 с.
8. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции. – Рим–Люблин: Изд. Святого Креста, 1994. – 416 с.
9. Walsh, J.J. The Thirteenth, Greatest of Centuries / J.J. Walsh. – N.Y.: Catholic Summer School Press, 1907. – 454 p.
10. Correa de Oliveira, P. Revolution and Counter-Revolution / P. Correa de Oliveira. – Hannover: The American TFP, 2002. – 112 p.
11. Ян Павел II. Памяць і самасвядомасць: Размовы на пераломе тысячагоддзяў / Ян Павел II. – Мінск: Про Хрысто. – 2006. – 184 с.
12. Форбс, Ф.А. 100 лет антимодернизма. Великая энциклика Папы Св. Пия X «Pascendi dominici gregis» // Молись за нас. – 2007. – № 3 (35). – С. 7 – 10.
13. Lamentabili. Декрет Конгрегации Священной Канцелярии // Покров. Альманах российских католиков. – 1999. – Выпуск № 3. – С. 7 – 13.
14. Пий X. Окружное послание «Pascendi Dominici Gregis» // Молись за нас. – 2007. – № 3 (35). – С. 11 – 26.
15. Антимодернистская присяга // Покров. Альманах российских католиков. – 1999. – Выпуск № 3. – С. 14 – 16.
16. Пий IX. Окружное послание Quanta cura // Официальный ресурс Священнического братства Св. Пия X в Беларуси и СНГ [электронный ресурс]. – Режим доступа: http://fsspx.by/ru/oracle/papa_pijj_ix/okruzhnoe_poslanie_quanta_cura/ – Дата доступа: 12.03.2016.
17. Пий IX. Syllabus // Альманах российских католиков «Покров» – 1999. – Выпуск № 2. – С. 14 – 24.
18. Veuillot L. L'illusion Libérale. – Paris: Palmé, 1866. – 158 p.
19. Sardá y Salvany, F. El liberalismo es pecado. – Barcelona: Librería y Tipografía católica, 1887. – 487 p.
20. Кондрусевич Т. Предисловие // Документы II Ватиканского Собора. – М.: «Паолине», 2004. – 710 с. – С. 8 – 9.
21. Документы II Ватиканского Собора. – М.: «Паолине», 2004. – 710 с.
22. Gutiérrez G. Teología de la liberación: Perspectivas. Lima, 1971. – 384 p.
23. Instruction on certain aspects of the “Theology of Liberation” // The Holy See – 1984 [electronic resource]. – Mode of access:

- http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html – Date of access: 12/03.2016
24. Instruction on Christian Freedom and Liberation // The Holy See – 1986 [electronic resource]. – Mode of access: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html – Date of access: 12.03.2016
25. A liberation theologian in the Holy Office? // <http://www.bishop-accountability.org/> [electronic resource]. – Mode of access: http://www.bishop-accountability.org/news2011/09_10/2011_10_16_Ludwig_ALiberation.htm – Date of access: 12.03.2016
26. Gutiérrez G., Müller G. On the Side of the Poor: The Theology of Liberation. – Maryknoll: Orbis Books, 2015. – 184 p.
27. Küng H. Unfehlbar? Eine Anfrage. – Zürich: Benziger Verlag, 1970. – 203 s.

АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В КУЛЬТУРЕ ФРАНЦИИ ПЕРИОДА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Носко К.Г. (г. Донецк, ДНР)

Упадок нравов, потеря идеалов и ценностных ориентиров, «грубость» двора французского короля Генриха IV побудили влиятельных женщин Франции XVII в. выдвинуть идею о возвышении разума, используя при этом искусство разговора. Потребность в интеллектуальном общении, отличающемся элитарностью, замкнутостью, возможностью самосовершенствования, побуждала к поиску путей и форм её реализации. Бурный интерес к античности, наметившийся в то время, повлёк за собой заимствование традиционных форм общения древних греков и римлян, что и привело к появлению салонов – нового явления культурной и общественно-политической жизни Франции XVII-XIX вв. Позже это явление распространилось и стало популярным также и в других европейских столицах.

В историографическом плане данная проблема мало изучена. Отсутствует фундаментальное исследование о возникновении и

развитии в течение нескольких веков традиционных форм социального общения. Изучение деятельности различных социальных объединений проводится, как правило, в рамках одного исторического периода. Комплексную оценку альтернативных родовым социальным сообществам эпохи античности (по материалам Древней Греции) в своей работе попытался дать коллектив авторов в составе Э. Д. Фролова, Е. В. Никитюк, А. В. Петрова и А. Б. Ширниной [1]. Исследованию античных политических кружков посвящены работы В. Фишера [2] и Г. Бютнера [3]. Общую характеристику традиционных форм общения римлян даёт в своей статье К. В. Вержбицкий [4]. Отдельные социальные объединения Древнего Рима описывают в своих трудах Н. Н. Трухина [5], М. фон Альбрехт [6], Д. Дилите [7]. Условия возникновения, деятельность и значение французских салонов нового времени рассматривают в своих монографиях М. Гужи-Франсуа [8], А. Лилти [9], А. Мартен-Фюжье [10].

Основной базой исследования данной проблемы являются эпистолярные источники и исторические труды (Плутарх, Аристотель).

Цель работы – проанализировать деятельность социальных сообществ Древней Греции и Рима, а также Франции периода Нового времени в контексте исторической преемственности.

В начале XVII в. представительницами французской аристократии, которые интересовались античной культурой, была заимствована прежде всего форма организации светских встреч в качестве регулярных собраний элиты общества в частном доме. Они представляли собой своего рода неформальные объединения образованной публики. Как правило, эти собрания объединялись с застольем.

Характерной чертой древнеримских собраний или «кружков друзей», как и французских салонных встреч, служило присутствие на них женщин. В Древней Греции же встречи членов сообщества проходили на мужской половине дома (мегарон, андрон), и женщина не имела права принимать в них участие.

Главным занятием во время данных встреч были беседы о литературе, философии, искусстве и политике. Если во время древнегреческих и древнеримских собраний обсуждался весь спектр вопросов, относящихся к разным областям знаний, то французские

салоны отличаются своей направленностью и поэтому в зависимости от сферы интересов (прежде всего хозяйки) можно выделить следующие их виды: литературно-музыкальные (салоны мадам де Рамбуйе, мадам Жоффрен, Н. де л'Анкло), философско-литературные (салоны М. Скюдери, мадам дю Деффан, Ж. де Леспинас), общественно-политические (салоны мадам дю Мэн, баронессы де Тансен).

Хозяйки французских салонов переняли также правила организации бесед. Требования к разговору во время встреч формулирует в своём труде «Моралии» Плутарх. Они сводились к двум основным пунктам: непринуждённость и остроумие. Так, предмет вопроса должен быть знаком для собеседника и связан с его положительным опытом, ведь «людям тягостно, если их спрашивают о том, чего они не знают» [11, с. 71], а ответ – изысканным (то есть содержать что-то новое для окружающих), вызывать у слушателей похвалу, благорасположение и уважение. Также высоко ценилось умение искрометно шутить. Важно, чтобы шутка была уместной, то есть пришлась кстати в обстановке общего разговора, в ответ на чей-либо вопрос или насмешку, а не оказалась заранее приготовленной. О мере в смешном нам сообщает Аристотель: «Те, кто в смешном переступают меру, считаются шутами и грубыми людьми, ибо они добиваются смешного любой ценой и скорее стараются вызвать смех, чем сказать [нечто] изящное, не заставив страдать того, над кем насмеваются. А кто, не сказавши сам ничего смешного, отвергает тех, кто такое говорит, считается неотёсаным и скучным. Те же, кто развлекается пристойно, прозываются остроумными» [12, с. 24]. Следить за ходом беседы, направляя её и не допуская крайностей, должен был хозяин сообщества.

Чаще всего конкретный салон или античный кружок носил имя его владельца. Основные функции хозяев сообществ заключались в подборе гостей, обдумывании тем для бесед на определённый вечер, слежении за их ходом. В отличие от собраний античности, ведущие позиции во французских салонах Нового времени занимали женщины. Именно они, обладая умом, тактичностью и красноречьем, выступали хозяйками салонных встреч [9, с. 111].

Образцами наиболее популярных и авторитетных сообществ античности, выступающих также примерами для представителей высших слоёв французского общества, были кружки: Аспазии и Перикла (Афины, V в. до н.э.), Сципиона (Рим, I в. до н.э.), Гая

Цильния Мецената (Рим, I в. до н.э.), Марка Валерия Мессалы Корвина (Рим, I в. до н.э.), Гая Асиния Поллиона (Рим, I в. до н.э.).

Таким образом, можно говорить об исторической преемственности традиционных форм общения древних греков и римлян во Франции периода нового времени. Французские аристократические круги, увлечённые античным наследием, заимствовали форму и правила организации встреч членов сообществ, совершенствуя их в условиях новой социальной, политической и культурной действительности.

Список литературы

1. Фролов Э.Д. Альтернативные социальные сообщества в античном мире/ Э.Д. Фролов, Е.В. Никитюк, А.В. Петров, А.Б. Шарнина. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2002. – 320 с.
2. Vischer W. Die oligarchische Partei und die Hetairien in Athen/ W. Vischer. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://books.google.ru/books>.
3. Büttner H. Geschichte der politischen Hetairien in Athen/ H. Büttner. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books>.
4. Вержбицкий К.В. Традиционные формы общения у римлян и оппозиция Юлием-Клавдием// Вестник Санкт-Петербургского университета/ К.В. Вержбицкий. – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. – Выпуск 2. – С. 104-107.
5. Трухина Н.Н. Политика и политики «золотого века» римской республики/ Н.Н. Трухина. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. – 183 с.
6. Альбрехт М. История Римской литературы от Андроника до Бозэция и ее влияния на позднейшие эпохи: В 3 тт/ М. Альбрехт. – М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 2004. – Т. 2. – 1390 с.
7. Дилите Д. Античная литература: Пер. с литовского Н.К. Малинаускаене/ Д. Дилите. – М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 2003. – 488 с.
8. Gougy-[François](#) M. Les Grands salons féminins. – Paris: Debresse, 1965. – 190 p.
9. Lilti A. Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle/ A. Lilti. – Paris: Fayard, 2005. – 568 p.
10. Мартен-Фюжье А. Элегантная жизнь или как возник «весь Париж». – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. – 480 с.
11. Плутарх. Моралии: Сочинения/ Плутарх. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО Пресс, Харьков: Изд-во Фолио, 1999. – 1119 с.
12. Аристотель. Никомахова этика/ Аристотель. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО Пресс, 1997. – 73 с.

РОЛЬ ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

Семёнова А. В. (г. Донецк, ДНР)

Особенности национального характера любой этнической общности по своей природе социальны. Как справедливо отметил Н. Джандильдин, «Своеобразие условий жизни каждого народа, специфика окружающих его на протяжении всего периода существования явлений вырабатывает у него определённый оттенок в способе восприятия мира, в образе мышления, т. е. то, что даёт ему возможность подмечать и обнаруживать черты, скрытые для других народов» [1, с. 90].

На протяжении всей истории Япония попадала под влияние континентальной, в частности, китайской, культуры, охватывавшей многие сферы жизни японского общества. В то же время длительные периоды изоляции способствовали усвоению и осмыслению заимствованного, трансформации его на собственный лад и дальнейшему усовершенствованию. Таким образом, Японии удалось создать уникальную культурную традицию, где чётко прослеживается взаимосвязь прошлого и настоящего. Свидетельством актуальности поднимаемых вопросов является обилие публикаций в рамках научных дисциплин, представляющих различные области знания.

Японский традиционализм – явление особого рода. Традиционализм проник в поведение и помыслы японской нации, став важнейшей чертой её характера. Сложившиеся в японском обществе традиции особенно ярко выражают идею преемственности в общественной жизни, закрепляя национальные, культурные и бытовые элементы. Для японцев характерно бережное отношение к культурному наследию прошлого, поэтому даже в настоящее время классический театр, чайные церемонии и искусство икебаны в Японии неизменно пользуются популярностью. В динамичном обществе XXI века японцы ищут опору в постоянстве и находят его в традиционных формах искусства.

Отношение японцев к континентальной культуре исторически не характеризовалось ни отталкиванием, ни слепым преклонением. Зачастую оно приобретало характер диалога, который со временем стал внутренним принципом японской культуры. Заимствованные элементы иноземной культуры творчески перерабаты-

вались и постепенно становились органической частью японской традиции.

Японцы перенимали у других то, что представляло для них интерес на конкретном этапе их исторического развития. Каждый элемент чужой культуры осваивался таким образом, чтобы можно было адаптировать его к японским условиям.

Так, несмотря на то, что Япония подверглась влиянию вестернизации, пик которой пришёлся на годы американской военной оккупации (1945-1952 гг.), японская культура сохранила национальное своеобразие в форме национальной идеи. Таким образом, западное влияние изменило лицо Японии, но не смогло проникнуть в души японцев.

В современной Японии с большим вниманием относятся к традициям, к далёкому прошлому, к памятникам старины. Нормы поведения и формы культуры, унаследованные от предыдущих поколений, японцы усиленно пытаются сохранить, проявляя бережное отношение к сложившемуся укладу жизни как к культурному наследию. О живучести традиций как в политическом мышлении, так и социальном поведении японцев свидетельствует нынешняя обстановка в стране.

В частности, неизменно важным для японца остаётся чувство принадлежности к определённой социальной группе (семья, студенческая группа, рабочий коллектив) и ответственности перед ней.

С самого детства японцам прививается мысль о приоритете интересов группы над личными интересами, поскольку справиться с превратностями судьбы вне группы не удастся.

При этом структура социальных групп, начиная с семьи и заканчивая рабочим коллективом, базируется на преданности и покорности воле старших, что в представлении японцев является важнейшей моральной обязанностью человека.

Отдельно следует отметить такое сугубо японское понятие, как долг чести (гири). Гирри – это некая моральная необходимость, заставляющая человека порой делать что-то против собственного желания или вопреки собственной выгоде. Гирри – это долг чести, основанный не на абстрактных понятиях добра и зла, а на строго предписанном регламенте человеческих отношений, требующем подходящих поступков в определённых обстоятельствах.

Именно несколько избыточное чувство долга, традиционная дисциплинированность и терпение являются основой знаменитого японского трудоголизма. Работа допоздна в Японии является национальной традицией. Уйти с работы вовремя считается дурным тоном. Более того, японцы исторически не знали регулярных отпусков. Модернизация не изменила традиционных представлений. Несмотря на то, что с 2000 года среднестатистический оплачиваемый отпуск в Японии составляет 18 дней, отдых даже 8-9 дней ежегодно позволяют себе меньше половины японских наёмных служащих. Однако подобная самоотдача хоть и оказывает положительное воздействие на экономику страны, тем не менее, наносит ущерб физическому и духовному здоровью нации. Так, довольно распространённым явлением в Японии является смерть от хронического перенапряжения.

Ввиду изолированного географического положения, климатических особенностей и частных природных катаклизмов, неотъемлемой частью национальной традиции Японии стало умение восхищаться сиюминутной красотой природы. Так, японцы до сих пор чтят традицию любования цветами (Ханами).

Всеволод Овчинников в своей книге «Ветка сакуры» отмечает, что в период цветения сакуры японцы на миг останавливаются, замирают, чтобы насладиться этим потрясающим по красоте зрелищем. В эти дни в парки и скверы приходит множество желающих провести небольшой пикник под цветущими деревьями [2].

Таким образом, проведённый анализ даёт нам возможность сделать следующие выводы:

- традиционализм в Японии представляет собой явление особого рода. Он проник в поведение и помыслы японской нации, став важнейшей чертой её характера;

- отношение японцев к другим культурам не характеризуется ни отталкиванием, ни слепым преклонением и носит скорее характер диалога, что является внутренним принципом японской культуры;

- даже в условиях глобализации японцы стремятся сохранить нормы поведения и формы культуры, унаследованные от предыдущих поколений.

Список литературы

1. Джандильдин Н. Природа национальной психологии. Алма-Ата, 1971.
2. Овчинников В. В. Ветка сакуры. – М., 1975.

К ВОПРОСУ О ПРЕЕМСТВЕННОСТИ БИБЛЕЙСКОГО УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ И ДРЕВНЕРУССКИХ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ

Северилова П. В. (г. Макеевка, ДНР)

Концепт «человек» характеризует базовую семантику языка культурной традиции, выступая универсалией культуры, содержательной единицей картины мира, основополагающим структурным элементом коллективного сознания и индивидуальных психических феноменов. Изучение семантического объёма значений концепта «человек» и его происхождения в языке отечественной философской традиции позволяет рассматривать его как бы в «обратной» исторической перспективе, с поиском идейных истоков его формирования в культуре Древней Руси.

Цель доклада – исследование вопроса преемственности библейского учения о человеке и древнерусских антропологических воззрений.

В воспринятом древними славянами православном мировоззрении, которое наследует и творчески разрабатывает основные идеи библейской антропологии, человек рассматривается как целостное существо, а не составное, представленное иерархией соподчиненных частей. В библейском тексте мы встречаем разные понятия, обозначающие те или иные стороны человеческого существа. Однако представление о человеке как иерархии, которая может быть выражена в виде дихотомии («душа» – «тело») или трихотомии (взаимодействия «духа», «души» и «тела»), является чуждой библейской антропологии. Одной из основных отличительных её черт является то, что человек трактуется «монистично» и холистично. Он выступает как целостное существо, в котором душа (дух) и тело являют собой неразрывное единство. Именно поэтому различные понятия, которые применяются к характеристике человека в библейских текстах, было бы неправильно трактовать как обозначения составных элементов или иерархического состава. Их также нельзя рассматривать как свидетельства антиномичной субстанциональной природы человека, присущей антропологическому дуализму философии античности, гностическим учениям первых веков, а также широко представленной в европейской богословской и философской традиции [1, с. 84-85; 5].

Эта важная отличительная особенность библейского учения о человеке находит своё подтверждение в самой неопределённости базовой антропологической терминологии и вариантов её применения в текстах Ветхого и Нового Заветов [2]. Многие исследователи прямо указывают на то, что основные библейские понятия («дух», «душа», «тело», «плоть» и др.) не имеют чёткого и однозначного понимания в тексте Священного Писания [3, 4, с. 74]. Более того, анализ их употребления показывает, что в большинстве случаев они могут выступать друг для друга как взаимозаменяемые.

Всё это позволяет говорить о том, что в библейской традиции мы не найдем некоей разработанной стройной «научной антропологии», описывающей «феномен человека» [3]. Это же утверждение, с полным правом, мы можем отнести и к характеристике особенностей древнерусской антропологии.

Так, славянское слово «душа» (от «дышать»), ветхозаветное (др.-евр. *Nefesh*) и новозаветное «душа» (др.-греч. *Ψυχη* – дуть, остужать дыханием) происходят этимологически от глаголов с одним и тем же значением – «глубоко дышать». Тем самым, и в древнерусской, и в библейской традиции, концепт «человек» оказывается связанным с понятием «дыхание». Это одна из самых древних идей человека, которую мы находим и в Священном Писании Ветхого Завета. Она может быть представлена рядом значений богословских и сугубо антропологических, таких как: *Бог – дыхание – жизнь – душа – человек* («и вдунув в лицо его дыхание жизни, и стал человек душой живой» (Быт. 2, 7)). Именно эти понятия выступают основой формирования в древнерусской философской культуре теоцентричной, теoантропной концепции человека.

Жизнь человека дарована Богом, его «дыханием», принадлежит Богу, и может быть непосредственно отождествлена с понятием «душа». Так, в ожидании убийц, посланных братом Святополком, и близкой смерти страстотерпец князь Борис, обращаясь к Богу, вручая Ему свою душу-жизнь, восклицает: «Тъмь, Владыко, душа моя въ руку твоею вину, яко закона твоего не забыхъ. Яко Господеви годъ бысть – тако буди» [5].

Отсюда и в библейских, и в древнерусских текстах мы часто встречаем взаимосвязь и взаимозаменяемость таких понятий, как «человек», «жизнь», «живой человек» и «душа», в то время как

«лишиться души», «отдать душу» – значит «умереть». (Например, в «Притче о человеческой душе и о теле» Святитель Кирилл Туровский замечает: «Тѣм же тѣло без душа хромо ест и не наричеться челоувѣкъ, но труп» [6]. Данная особенность понимания человека проявляется и в том, что, согласно библейскому мировоззрению, он не обладает душой в античном, платоновском смысле, то есть, душой как субстанцией, но *является* ею [2]. Когда в книге Бытия о создании человека говорится, что «стал человек душой живой» (Быт. 2:7), то, тем самым, утверждается, что человек – это и есть «живая душа», поскольку «душа» в данном контексте выступает синонимом понятия «человек».

Понятие «дух» (др.-евр. *ruach*, др.-греч. *pneuma*) в Священном Писании также не обозначает какую-то отдельную составную часть человека, но употребляется для указания на внутреннюю органическую взаимосвязь Бога и человека, духа человеческого с его источником, Духом Божиим, как его «символическим отражением» [4, с. 81]. Только в христианской традиции дух человека связывается с *Духом Святым* как Единственным от Троицы, в ипостасном понимании, которое по-новому определяет соотношение жизненных сил человека. Однако, заметим, что и в Ветхом Завете, и в Новом завете, в Посланиях Апостола Павла, «душа» и «дух» могут именовать одно и то же, и быть «тождественными по смыслу» [3]. Подобную взаимозаменяемость этих понятий мы находим и у древнерусских авторов. Когда Св. Кирилл Туровский в «Притче» размышляет о последствиях сознательного греха, он, прежде всего, говорит о погублении человеком в себе дуновения (*дыхания*) Святого Духа – «Духа животного, его же вдхну Бог на лице его, еже есть несвершен дар священия», что фактически можно рассматривать как гибель души и самого человека, уподобленного Адаму, утратившему Рай [6]. Так «дух», подобно «телу» или «душе», выступает в значении всего «человека». Однако и в библейской, и в древнерусской традиции дух не только может выражать идею отдельной личности, но и указывать на его социальную природу, воплощённую в жизни всего народа, характеризуя его как целостностное (*соборное*) единство в его отношениях с Творцом [7].

В Ветхом Завете *душа* не только может выступать синонимом понятия «человек», но также указывать и обозначать «тело» (др.-евр. *basar* – «плоть») и «живое существо» вообще. Не только

человек, но и животное не владеют, а являются *basar* [3]. В Ветхом Завете не делается различия между понятиями *тело* и *плоть*. В Септуагинте и Новом Завете мы встречаем оба этих понятия. При этом, в языке христианской традиции *тело* (*soma*) становится основным понятием, характеризующим бытие человека [3, 4, с. 75]. Человек в его целостности – это и есть *тело* (не только физическое, «душевное», но и «духовное» (1 Кор 15,44)), тогда как *плоть* – это сформированная живая одушевлённая материя человеческого тела, которая в большинстве случаев обозначает человека слабого и смертного [3].

Подобное целостное понимание человека, воплощённое в системе основных антропологических понятий, было воспринято древнерусской философской культурой, которая формировалась под непосредственным влиянием библейской традиции, на многие века определившей развитие антропологических воззрений в культуре всех восточных славян.

Список литературы

1. Урбах Э. Э. Мудрецы талмуда [Текст] / [пер. с иврита Амнон Гинзаи]. – Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989. – 486с.
2. Лоргус Андрей, священник. Природа человека [Электронный ресурс/ Андрей Лоргус, священник. Православная антропология, Ч. II, Гл. 8 Образ Божий. – URL: www.pagez.ru/olb/lorgus/08.php (Дата обращения: 14.03.2016)
3. Ивлиев Ианнуарий, архимандрит. Антропология в Новом завете [Электронный ресурс] / Ианнуарий Ивлиев. – URL: http://azbyka.ru/ivliev/antropologiya_v_novom_zavete-all.shtml (Дата обращения: 14.03.2016)
4. Керн Киприан, архимандрит. Антропология Святителя Григория Паламы [Текст] / Киприан Киприан. – М.: Паломник, 1996. – 450 с. (Святые Отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых)
5. Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 1: XI–XII века. – 543 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4871> (Дата обращения: 14.03.2016)
6. Кирилл Туровский. Притча о человеческой душе и теле // Слова и поучения Кирилл Туровского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А.

Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 4: XII век. – 687 с. [Электронный ресурс / Туровский Кирилл. – URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4936> (Дата обращения: 14.03.2016)

7. Завершинский Георгий, священник. Дух дышит, где хочет. Введение в православное учение о Святом Духе [Электронный ресурс] / Георгий Завершинский. – Санкт-Петербург: «Алетейя», 2003. – URL: www.agnuz.info/tl_files/library/books/Vizantyskaya_bib/index.htm (Дата обращения: 14.03.2016)

СЛАВЯНСКОЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВО В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМАТИКИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Овсяникова Д. Д. (г. Донецк, ДНР)

В современном мире в поисках приемлемых ценностных ориентиров и адекватных ответов на вызовы современности человечество нередко обращается к своему историческому опыту. В сфере религии, в рамках которой также происходит поиск прочных мировоззренческих опор, переосмысление исторического прошлого в отдельных случаях приводит к возникновению новых религиозных течений, в том числе – неоязыческого толка.

В первую очередь это связано с тем, что на фоне научно-технического прогресса и процессов секуляризации сама религиозность, центром которой в современном мире становится индивид, претерпевает изменения. На сегодняшний день зачастую уже не религия диктует правила и условия, а индивид, имеющий определённые запросы, требует от религии предоставления адекватных средств, способных их удовлетворить. Это приводит к трансформации религии – изменениям как внутри уже сложившихся традиций, так и к образованию новых религиозных движений.

Новыми религиозными движениями называют различные организации, предлагающие ответы на фундаментальные вопросы религии, духовной жизни и философии. Основными источниками развития подобных организаций выступают восточные религии,

западная оккультная традиция, дробление христианской традиции и реабилитация язычества [1].

Неоязычество представляет собой широкое современное религиозное направление, разнородное по своему составу, основывающееся на возрождении и реконструкции древних религиозных представлений и претендующее на разрешение проблем общества и личности.

Славянским неоязычеством называют неоязыческие направления и организации, существующие в среде славянских народов. Славянское неоязычество формируется под влиянием ряда причин, среди которых можно указать следующие: стремление уйти от коммунистического и православного идеологического догматизма, поиск национальной идеологии и самосознания, попытки разрешить возникающие культурные, экологические, идеологические проблемы, связанные с негативными тенденциями развития общества.

Так, феномен славянского неоязычества в силу его всё более возрастающей популярности, увеличивающихся темпов развития и роста количества его последователей, представляет собой актуальную тему исследования.

Славянское неоязычество эклектично по своей природе, оно объединяет сохранившиеся фрагменты древних славянских верований с новыми идеями и заимствованиями из других мифологических систем.

Приставка «нео» многими сторонниками неоязычества воспринимается как *прерванность традиции*, поэтому большинство представителей неоязыческих организаций выступают против данного термина и в самоназвании используют термин «родноверие». Однако нужно учитывать, что религиозно-мифологическая целостность славянского язычества была разрушена в период христианизации Руси, и знания о ней сохранились лишь в фрагментарном виде, что позволяет говорить о том, что неоязычество представляет собой не столько воспроизводство религиозных представлений древних славян, сколько создание новой религиозности, оформляющейся в рамках организаций, относящихся к новым религиозным движениям.

Стремясь заполнить существующий пробел в сведениях о древнеславянском язычестве, неоязычники часто просто придумы-

вают новых языческих богов, проводят праздники и вводят традиции, прежде не существовавшие.

Так, при рассмотрении существующих в неоязычестве представлений о мире можно обнаружить, к примеру, понятийный блок, включающий категории «Яви», «Нави» и «Прави», чаще всего понимаемый неоязычниками как мир людей, подземный мир и мир богов. И если представления о «нави» можно обнаружить в язычестве, то упоминания о «Яви» и «Прави» в достоверных источниках не встречаются. Практически единственный источник, в котором фиксируются все три термина, является «Велесова книга», подлинность которой вызывает сомнение у большинства исследователей [2].

В практике неоязыческих организаций встречаются обряды, которых также, по всей видимости, в язычестве не существовало. В данном контексте особенного внимания заслуживает обряд «раскрещивания», не имеющий под собой исторической основы. Здесь следует подчеркнуть, что данный обряд несёт в себе очевидное негативное содержание в отношении христианства, при этом прежним политеистическим обществам подобные стремления унижить другие религии свойственны не были. Обряд «раскрещивания» является одним из основополагающих в неоязычестве, что указывает на то, что неоязычество было возвращено внутри христианской культуры и возникло в стремлении быть противопоставленным христианству. В определённом смысле неоязычество является несамостоятельным в своём идейном развитии, поскольку во многих аспектах своего оформления опирается на противопоставление христианским ценностям: человек не раб Божий, а сын и внук, на обиду следует отвечать не прощением, а мстостью и т.д. [3].

В контексте сказанного закономерно возникает вопрос о наличии/отсутствии преемственности между различными историческими формами язычества – древнеславянским мировоззрением и современными вариантами неоязычества.

В связи с этим необходимо отметить, что социальная преемственность представляет собой процессы социального наследования, характерной особенностью которого является сохранение и воспроизводство социально значимого опыта [4]. Вместе с тем, представление о социальной преемственности не только не исключает возможность прерванности традиции и модификации её эле-

ментов, но и предполагает их. Тем не менее, характеристика неоязычества как «прерванной традиции» не вполне применима к нему. Искусственный способ возрождения и воспроизведения славянских языческих представлений, использование в качестве основополагающего источника «Велесовой книги», подлинность которой подлежит сомнению, нацеленность на замещение христианства, – всё это позволяет рассматривать феномен славянского неоязычества скорее как пример *квазипреемственности*.

Как бы то ни было, славянское неоязычество, будучи одной из форм современной контркультуры, представляет собой интересную и важную проблему, которая требует всестороннего осмысления и дальнейшего детального исследования.

Список литературы

1. Фаликов Б. Новые религиозные движения христианского и нехристианского происхождения [Электронный ресурс] / Б. Фаликов // Христианство и другие религии: [сборник статей]. – Режим доступа: <http://azbyka.ru/xristianstvo-i-drugie-religii-sbornik-statej>
2. Шиженский Р. В. «Явь, Правь и Навь» - как религиозно-философские основы славянского неоязычества [Электронный ресурс] / Р. В. Шиженский. – Режим доступа: http://ogin.in.ua/index.php?view=article&catid=3%3A2009-11-01-23-08-24&id=29%3A1-r-&format=pdf&option=com_content&Itemid=8
3. Рогатін В. М. Модифікації язичництва в сучасному неоязичництві [Электронный ресурс] / В. М. Рогатін // Историчний архів. – 2012. – Вип. 9. – С. 169-174. – Режим доступа: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/72525>
4. Рубанов В. Г. Понятие "преемственность" и его социальное измерение [Электронный ресурс] / В. Г. Рубанов // Известия Томского политехнического университета. – 2013. – Т. 323, № 6. – С. 103-110. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-preemstvennost-i-ego-sotsialnoe-izmerenie>

РЕЛИГИЯ И ВЕРА В РЕКОНСТРУКЦИЯХ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Стасенко С. А. (г. Макеевка, ДНР)

Общественная мысль постсоветской эпохи, реконструируя те или иные исторические периоды, часто оперирует штампами и «общепринятыми», но бессодержательными «мнениями». В результате возникает искажённая картина прошлого, которая не подтверждается ни фактами политической истории, ни фактами истории культуры. Имея такую искажённую картину прошлого, общественное сознание ошибочно интерпретирует происходящие в настоящем события и себя в этих событиях. Поэтому процесс очищения от исторических мифов есть необходимое условие обеспечения достоверности познания и, как следствие, объективного понимания истории народа, что является единственно надёжным фундаментом для движения в будущее.

В данной работе предпринимается попытка развенчать один из мифов постсоветской эпохи о тотальном атеизме советского периода истории.

Прежде всего, отметим, что особенности духовной жизни советской эпохи трудно понять без понимания принципиальной разницы между верой и религией.

В наиболее общем виде различие между верой и религией относится к сфере определения отношений между человеком и Богом: вера – это некая убеждённость, результатом которой является внутреннее преобразование человека, его духовное перерождение, изменение характера и образа мышления; религия же – это следование определённой системе предписаний, норм, ритуалов, заповедей. Можно сказать, что понятие «вера» отражает внутренний аспект духовной жизни, понятие «религия» – внешний аспект. В зависимости от особенностей человека, его целей и среды, в которой он живет, внутренний и внешний аспекты духовной жизни могут как гармонизировать друг с другом, так и друг другу противостоять.

Исходя из данного методологического разделения, в истории духовной жизни советской эпохи можно условно выделить два периода:

1) раннесоветский период (условно 1920-1950-ые годы) – период борьбы с религией и «религиозными предрассудками», внеш-

ние проявления религиозности не популярны, вера существует в нерелигиозной форме;

2) период «развитого социализма», позднесоветский период (условно 1960-1980-ые годы) – рост популярности внешней религиозности, постепенная реабилитация, особенно в период поздней советской эпохи, религиозных традиций, религиозных институтов, религиозного мировоззрения.

Ранняя советская эпоха, внешне нетерпимая по отношению к религии, по основным структурным характеристикам была глубоко религиозной. В позднесоветскую эпоху, напротив, наблюдается рост внешних проявлений религиозности – возникает «мода» на соблюдение религиозных обрядов, интерес к мистицизму и религиозной философии. Религиозное подполье было одним из наиболее влиятельных в советском диссидентстве, что видно на примере деятельности таких крупных движений, как Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа, Богородичный центр (Русская катакомбная церковь истинно-православных христиан) и другие. Показательно, что данные и многие другие организации возникают, начиная с 1960-х годов, получают свое развитие в эпоху так называемой «Перестройки» и становятся важной составляющей постсоветских политических и аксиологических практик.

В частности, Русская катакомбная церковь истинно-православных христиан, выделившаяся в качестве отдельного течения в середине – второй половине 1980-х годов, декларирует понимание православия как «религиозно-расовой доктрины», официальную православную церковь считает богоборческой силой, коммунизм – «красным драконом» и т.п. [1, с. 212].

Чтобы понять, насколько позднесоветское, как правило, выраженное в форме антикоммунизма, отношение к религии отлично от раннесоветского, обратимся к анализу художественной культуры раннесоветского периода.

Борьба с религиозными предрассудками и религиозным лицемерием занимала важное место в художественной культуре советского авангарда. В частности, В. В. Маяковский в автобиографии «Я сам» иронически пишет, что из-за незнания некоторых древнецерковнославянских слов он едва не провалил вступительный экзамен в гимназию и по этой причине «возненавидел сразу – всё древнее, всё церковное и всё славянское. Возможно, что отсюда

пошли и мой футуризм, и мой атеизм, и мой интернационализм» [2, с. 37].

В стихотворении «Ханжа» В. В. Маяковский сопоставляет образ жизни и нравственность приверженцев религии с их набожностью, показным следованием религиозным обрядам.

«У святоши – хитрый нрав, –
Чёрт в делах ломает ногу.
Пару коробов наврав,
Перекрестится: "Ей-богу"» [2, с. 431].

Обращает на себя внимание тот факт, что В. В. Маяковский, несмотря на декларируемый атеизм, не выступает непосредственно против предмета христианской веры. Критика поэта обращена на образ жизни, бездуховность, циничность обывателя, который скрывает свои пороки под маской мнимой религиозности, внешней набожности, фарисейства.

Вместе с тем, наряду с критикой религии как пустой формы, писатели советского авангарда выражали и опыт непосредственной живой веры как содержательной преобразующей силы. В этом отношении интересно стихотворение Д. И. Хармса «Перевод неизвестного автора»:

«Как страшно тают наши силы,
как страшно тают наши силы,
но Боже слышит наши просьбы,
но Боже слышит наши просьбы,
и вдруг нисходит Боже,
и вдруг нисходит Боже к нам» [3].

Это стихотворение датировано 1937-1938 годами, когда сталинские репрессии были в самом разгаре. На это обстоятельство накладывались и особенности духовной жизни Д. И. Хармса. Как отмечает А. А. Кобринский, «все дневниковые записи Хармса 1937-го – начала 1938 года полны ощущения отчаяния и безнадёжности <...> Как всегда, Хармсу придаёт силы вера. Он постоянно обращается к Богу за помощью, просит у него поддержки. В момент полной материальной и психологической «ямы» он напоминает себе строчки из 9-го псалма: «Не всегда забыт будет нищий и надежда бедных не до конца погибнет»» [4].

Показательно, что Д. И. Хармс, будучи убеждённым противником советского строя, не выехал из страны и находил силы для духовного противостояния существующей системе репрессий в живой вере в Бога, которая, может быть, далека от богословской догматической строгости, но является результатом непосредственного переживания реальности Бога.

Один из наиболее выдающихся мыслителей советской эпохи А. А. Зиновьев в «Исповеди отщепенца» выделил особый тип верующего человека советской эпохи, который он обозначил как «верующий безбожник». Описывая этот тип, он отмечает: «В двадцатые годы вера и неверие в наших краях мирно уживались друг с другом не только в отношениях между людьми, но и в душах отдельных людей. Верующие терпимо относились к проповеди атеизма. Неверующие столь же терпимо относились к верующим. <...> Церкви начали закрывать в начале тридцатых годов, т. е. одновременно с коллективизацией. Население отнеслось к этому довольно равнодушно. Деревни начали пустеть, резко сокращалось число верующих, бывших опорой церкви <...> В семье нам прививали религиозные убеждения не столько в смысле мировоззрения, сколько в смысле моральных принципов <...> Великий русский поэт Есенин писал: "Стыдно мне, что я в Бога верил, жалко мне, что не верю теперь". Этими словами он выразил сложность и болезненность той ситуации, которая сложилась после революции для выходцев из русских деревень вроде моего "медвежьего угла". Я родился за три года до смерти Есенина. Но эта сложность и болезненность сохранила силу и для меня» [5].

Комплекс правил поведения и принципов отношения к себе, окружающим и миру, который А. А. Зиновьев в шутку называл «зиновьягой», можно считать своеобразным «катехизисом», который описывает содержание веры «верующего безбожника». Как отмечает сам А. А. Зиновьев, его «зиновьяга» похожа на известные формы религии, особенно на христианство и буддизм, но в отличие от них, она была рассчитана на человека второй половины двадцатого века, выросшего в атеистическом обществе и знакомого с высшими достижениями культуры [6].

Приоритет веры над религией, содержания над формой стал специфическим способом реализовать стремление к целостности, совершенству и духовной составляющей жизни в раннесоветскую эпоху.

Те же мировоззренческие формы, которые предлагала обществу русская религиозная философия конца XIX – начала XX века, не нашли поддержки не только в широких социальных слоях раннесоветской эпохи, но и в среде самой интеллигенции. И ответом на возникший духовный вакуум, связанный с дискредитацией религии, борьбой против религии как чисто внешней системы норм и догматов, неприятием «веховства» как попытки интерпретировать религию (в данном случае – православие), для образованного человека первой половины XX века стало разделение веры и религии в интеллектуальной жизни раннесоветского периода.

О неприятии русской религиозной философии конца XIX – начала XX века, «веховства» свидетельствует её низкая популярность, почти невостребованность в художественной культуре и философии раннесоветского периода. Как отмечает Ю. И. Семёнов, «была в России и религиозная философия, но она с самого начала была на обочине, была в основном казённой, православной. Из лиц, не принадлежавших к числу преподавателей духовных учебных заведений, к ней обращались лишь единицы» [7].

По словам одного из авторов «Вех» М. О. Гершензона, «между нами и нашим народом – иная рознь. Мы для него – не грабители, как свой брат деревенский кулак; мы для него даже не просто чужие, как турок или француз: он видит наше человеческое и именно русское обличие, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно, вероятно с бессознательным мистическим ужасом, тем глубже ненавидит, что мы свои» [8]. Естественно, что такая философия была не понята ни широкими общественными слоями, ни интеллигенцией, которой она посвящалась. В результате возникла необходимость в выработке новых подходов к осмыслению опыта духовной жизни, что проявилось в духовных поисках советской эпохи.

Список литературы

1. Шеховцов А. Религиозно-националистический радикализм и политический процесс // Верхи и низы русского национализма: (сб. статей) / сост.: А. Верховский. – М.: Центр «Сова», 2007. – С. – 209-222.
2. Маяковский В. В. Избранные сочинения. В 2-х тт. Т1. / Вступ. статья, сост. и примеч. А. Ушакова – М.: Художественная литература, 1982. – 543 с. - (Б-ка классики. Советская литература).

3. Хармс Д.И. Собрание сочинений в 3-х тт. Т1. Авиация превращений. – М.: Азбука, 2000 // <http://ruslit.traumlibrary.net/book/harms-ss03-01/harms-ss03-01.html#work003001>
4. Кобринский А. А. Даниил Хармс / Глава восьмая. Циклы середины 1930-х годов. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 501 с. // <http://www.litmir.info/br/?b=190579&p=106>
5. Зиновьев А. А. Исповедь отщепенца // <http://www.zinoviev.ru/rus/textsudba.pdf>
6. Александр Зиновьев: Зиновьяога // <http://zinoviev.info/wps/archives/285>
7. Семенов Ю. И. О русской религиозной философии конца XIX - начала XX века // Новый безбожник. – 2001. – № 1 // http://scepsis.net/library/id_7.html
8. Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Из глубины // <http://www.vehi.net/vehi/gershenson.html>

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ПОКОЛЕНИЙ В ЗЕРКАЛЕ ВОЕННОГО КИНЕМАТОГРАФА

Чеснова Е.Н. (г. Тула, Россия)

Одним из примеров механизма сохранения и воспроизводства культурно-исторического опыта народа, сохранения преемственности поколений, трансляции ценностей и норм поведения выступает кинематограф. Особая роль принадлежит в этом процессе военному кинематографу, ибо это – не просто сложный жанр кинематографии, не просто особый вид визуальных зрелищных искусств, а историко-культурный феномен, имеющий ценность не только как продукт культуры, но и как отображающий историческую действительность, мировоззрение и ценностные установки человека и общества. Военный кинематограф транслирует на основе визуального ряда опыт предыдущих поколений, формирует определённые образцы поведения, нравственные нормы и ценности, идеалы, предстаёт одной из форм патриотического воспитания подрастающего поколения.

В контексте современного мирового развития, существующих тенденций к сознательному изменению, искажению, фальси-

фикации исторических фактов обращение к военному кинематографу, его роли является актуальным. Это, однако, сопряжено со многими трудностями. Процессы глобализации, борьба за господство в различных сферах человеческой деятельности, возникающие локальные боевые действия, теракты, военные вмешательства развитых стран в дела суверенных государств ставят нас перед сложной проблемой правильного осмысления войны, исторической достоверности, ценностных ориентиров.

Понимание и раскрытие проблемы войны в кинематографе может иметь как положительные, так и отрицательные последствия. Понимание войны как необходимой обороны, защиты суверенитета страны и народа от захватчика формирует патриотизм, осознание ценности человеческой жизни, культуры народа, гражданской позиции. Понимание войны как разрушающей силы и трансляция данного образа в визуальном искусстве способствует осознанию важности мира, поддержания стабильности в мире ненасильственным путём, исходя из прошлого исторического опыта.

И наоборот, демонстрация средств подчинения других, применение насилия и жестокости, обогащение себе во благо, в угоду политическим и экономическим интересам за счёт уничтожения других наций, культур, экономики – оправдание всего этого как необходимых издержек ведения войны (и визуальная их репрезентация) приводит к формированию негативных ценностей, к разжиганию межнациональной розни, нетерпимости в обществе, национализму и экстремизму, к искажению исторической действительности. Приводит к отрыву исторической и культурной памяти народа от действительного хода истории.

Зрелищное искусство и репрезентируемые им образцы и идеалы показывают отношение к военным действиям, их обоснованность со стороны общества и государства как в период раскрываемых в фильме событий, так и в период его создания. Военный кинематограф (игровое и документальное кино), влияя на подсознание и сознание человека, формируя общественное мнение, выступает, тем самым, в качестве механизма ведения информационной политики страны.

В искусстве каждой страны военный кинематограф имеет свой диапазон тем войны, исторических личностей, жанров. Обращаясь к российскому военному кинематографу, мы можем гово-

рять, например, «о фильмах о Великой Отечественной Войне (ВОВ), об Афганской войне, о Чеченской войне (1-ой и 2-ой), иных локальных боевых действиях, которые повлияли на ход истории, изменили политический строй, социокультурную ситуацию» [1, с. 84]. Несмотря на принадлежность игровых фильмов военного кинематографа к массовой культуре, они, как и документальные фильмы о войне, «дают представление о духовно-нравственном состоянии общества, о его национальном самосознании и патриотизме, показывают произошедшее в общественном сознании переосмысление истории (например, в чём теперь видится историческая достоверность и художественный вымысел)» [1, с. 84].

Каждый фильм, посвященный военной тематике, представляет собой многослойное произведение, а не просто агитационный или политический ролик, или фильм из категории «экшн». Последнее мы также можем наблюдать в современном военном кинематографе, когда происходит уход от внутреннего содержания фильма, от того духовно-нравственного посыла, адресованного нынешнему обществу и последующим поколениям, к увлечению спецэффектами с неизбежным превращением героя в супермена. Стремление сделать из фильмов военного кинематографа яркий, динамичный боевик с компьютерными спецэффектами приводит к появлению фильмов без внутреннего содержания, не имеющих своей целью патриотическое воспитание подрастающего поколения, вызывающих сдержанное, холодное молчание (например, фильм «Сталинград» 2013 г.).

На современном этапе при создании фильма военной тематики используются различные сценарные ходы в освещении выбранного периода истории. На качество и историческую достоверность фильма влияет соотнесение с эталоном прошлого и документальными источниками. Это очень важно при создании фильмов о ВОВ в современном российском кинематографе. Немаловажную роль в рамках патриотического воспитания, сохранения истории и культурного наследия играет техническое воплощение задуманного в кино, режиссёрская и актёрская работа.

Одной из проблем репрезентации военной действительности является обращённость «к красочной стилизации при раскрытии в фильме военных действий», за счёт которой «эффект вовлечённости зрителя в разворачивающиеся на экране действия» тем не менее не достигается [1, с. 85]. Это приводит к негативным послед-

ствиям, так как вместо катарсиса, сопереживания героям, народу того времени, понимания ценности жизни, мира, у зрителя не возникает чувства сопричастности пережитой народом трагедии. Современное поколение при просмотре таких военных кинолент остаётся либо равнодушным, либо воспринимает их как очередное развлечение, так как сцены боев и смертей предстают для них как вариации сцен из боевиков. Ориентация фильмов военной тематики на то, чтобы стать блокбастером не приведет к тому, что зритель обратится к культурной памяти народа, к осознанию важности той или иной даты, сражения, имён и поступков героев войны. А именно это сейчас и необходимо делать. Например, в виду того, что многие факты из истории Второй Мировой Войны и Великой Отечественной Войны искажаются, сама история переписывается. Факты именно такого обращения с историей можно проследить в странах Прибалтики: Литве, Латвии, Эстонии; в Польше, Украине и т.д.

Необходимо отметить, что на современном этапе мирового развития в России одной из главных задач выступает «сохранение исторической памяти и создание условий по противодействию попыткам искажения истории» [2], понимание важности принятия и понимания фактов исторического прошлого для формирования в обществе зрелой гражданской позиции, объединение усилий «таких ключевых институтов, как Семья – Государство – Образование, Наука и Культура – Религия» [2]. Систематическое изучение истории, «достоверное освещение исторических фактов <...>, активная популяризация лучших примеров героизма и мужества наших предков и, конечно, воспитание молодежи в духе патриотизма и любви к своему Отечеству» предстаёт как «главная задача образования, науки и культуры» [2] в России.

В этом плане военный кинематограф как одно из наиболее сильных визуальных зрелищных феноменов культуры также включён в процесс сохранения исторической памяти народа. Именно в военных фильмах как визуально-вербальных произведениях исторические факты, культурная и историческая память, образы героизма, подвижничества народа, самосознание раскрываются с особой силой и остротой [1, с. 85]. Например, мы можем это проследить в таких фильмах о ВОВ как «Бессмертный гарнизон» (1956 г.), «Живые и мертвые» (1964 г.), «Офицеры» (1971 г.), «А зори

здесь тихие» (1972 г.), «Они сражались за Родину» (1975 г.), «Я – русский солдат» (1995 г.), «Брестская крепость» (2010 г.) и т.д.

В фильмах военного кинематографа помимо репрезентации исторической действительности раскрывается и духовно-нравственная проблематика: смысложизненные ценности, мотивы и поступки героев, образы и художественное изображение врага (внешнего и внутреннего) и героя, патриота на экране, их духовно-нравственные характеристики. Например, это можно проследить в таких фильмах и сериалах о ВОВ как «Хроника пикирующего бомбардировщика» (1967 г.), «Штрафбат» (2004 г.), киноэпопея «Освобождение» (1968-1972 гг.), «В августе 44-го...» (2001 г.), «Битва за Севастополь» (2015 г.) и т.д.

Происходит образное, концептуальное выражение на экране героизма, патриотизма, осмысление кинообразов в культурно-историческом контексте, переживание ужаса и разрушительности, непоправимости войны и человеческих смертей. Всё это может быть проиллюстрировано не только примерами фильмов и сериалов о ВОВ, но и работами, посвящёнными другим войнам и локальным боевым конфликтам, среди которых можно отметить такие фильмы и сериалы, как «Чистилище» (1997 г.), «Грозовые ворота» (2006 г.), «Батальон» (2015 г.) и т.д. Именно в «процессе просмотра кинопроизведения (игровое кино и сериал, документальный фильм) происходит подсознательная проекция на современные ценности и нормы, формируется идеальный образ человека, эталон поведения, в соответствии с которым необходимо соотносить свои мотивы и действия» [1, с. 85]. Важность, неопределимость этой функции, роли военного кинематографа мы можем встретить в работах таких исследователей, как А.А. Свириденко, Е.Ю. Горбушиной, Е.С. Сенявской, Е.Л. Храмковой и т.д. Именно данная функция военного кинематографа помогает формировать в сознании молодого поколения духовность и историческую связь с предыдущими поколениями.

Список литературы

1. Чеснова Е.Н. Военный кинематограф в современной культуре: дискурсы и тенденции в исследовании // А_«Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» Матер. III всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Дніпропетровськ, 20 грудня 2013 р.): у 5-х частинах. – Д.: ТОВ «Інновація», 2013. – ч.5. – 216 с. – 83-86.

2. Вепринцева Ю.: сохранение исторической преемственности и приумножение лучших традиций наших предков – задача каждого гражданина. 9 ноября 2015 г. [Электронный ресурс]// Сайт: Совет Федерации Федерального Собрания Российской Федерации. Официальный ресурс. - URL: <http://council.gov.ru/press-center/news/60757/> (Дата обращения 1.03.2016 г.).

ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА КАК ПРЕДМЕТ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ И ФЕНОМЕН ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Скворцова Л.А. (г. Макеевка, ДНР)

Вот уже 70 лет отсчитал календарь с того дня, когда закончилась Великая Отечественная война советского народа (1941–1945 гг.) против фашистской Германии. Что мы знаем об этом эпохальном событии XX века, что пытаемся сделать для сохранения памяти о войне для будущего поколения?...

К сожалению, сегодня над этими и другими вопросами задумываются далеко не многие. Уроки Великой Отечественной войны имеют огромное значение для нас, особенно сейчас, когда есть такое сильное стремление их принизить, извратить и забыть как в нашем государстве, так и в других, когда в массовое сознание чаще внедряются искажённые факты и события тех трагических и победных лет, забвению предаются истинные герои Великой Победы и дегероизируются иные личности. В этой связи и наносится ощутимый удар по исторической памяти о войне. И поэтому цель данного исследования – выделить основные тенденции и некоторые факторы исторической памяти о ней, которые остаются важнейшими для теснейшего сближения братских народов бывшего Советского Союза.

Полотно исторической памяти народа сплетено из миллионов эпизодов, что откладывались в воспоминаниях, переплетаясь трагическими и радостными событиями военного периода. Память о войне является духовно-историческим достоянием нашего народа, которая, с одной стороны, создаёт базис его самодостаточности и самобытности, а с другой стороны – органично интегрирует его в

общецивилизационный поток, возносит до уровня народов, которые активно творили историю.

В целом же это чрезвычайно сложный, даже в чём-то парадоксальный феномен, который трудно однозначно оценить. Более того, на индивидуальном уровне возможно разное восприятие определённых событий даже теми людьми, которые пребывали в одинаковых условиях (служили в вооружённых силах, партизанили, пребывали в плену, на оккупированной территории или на принудительных работах в Германии и т.д.). Что уж говорить о тех, кого война разделила идеологическими и военно-политическими барьерами: они и сейчас пребывают на передовой, хотя воюют не оружием, а словом. И в этом плане, Вторая мировая война выступает как фактор, который провоцирует перманентное противостояние части общества относительно представлений о войне, оценок и стереотипов.

Факторов сохранения исторической памяти о Великой Отечественной войне достаточно много. Важнейшим из них остаётся наука. Именно усилиями историков создаётся возможность систематизировать, обобщать материал, давать его в логически-хронологической последовательности, исследовать малоизвестные и противоречивые её страницы.

Однако в последнее время появляются новые научные, учебные, публицистические издания на Украине, в которых имеет место фальсификация истории Великой Отечественной войны советского народа. Очень жаль, что историки нередко «поддаются» политике. Основатели «новой концепции» объясняют причину своих новаций тем, что-де войти в Европу с тотализированной (так они называют советскую) исторической наукой Украине не удастся.

Хотя историю, и небезосновательно, называют «дважды субъективной наукой», однако объективные критерии научности исторических трудов существуют. Это – соблюдение требований научной методологии и принципов, которые делают историю наукой. Что это означает в освещении событий Великой Отечественной войны?

Прежде всего – это необходимость учитывать главные, существенные события этого периода, а именно:

- Вторую мировую войну в интересах своего мирового господства начала гитлеровская Германия нападением на Польшу 2 сентября 1939 г.;

- Советский Союз, в состав которого входила Украина, был втянут во Вторую мировую войну нападением Германии 22 июня 1941 г.; причём, целью этого нападения были не только ликвидация советского государства и его общественно-политического строя, но и физическое уничтожение большинства населения СССР;

- в ответ на эту агрессию советский народ с большим патриотизмом и героизмом поднялся на справедливую, освободительную войну;

- Великая Отечественная война советского народа стала главным фронтом Второй мировой войны и сыграла решающую роль в победе антигитлеровской коалиции над фашистским блоком. Эта победа имела судьбоносное значение – она спасла не только наш народ и страну, но и мировую цивилизацию, и человечество в целом;

- эта победа была закономерной. Победу завоевал советский народ-патриот. Он выстоял, нашёл в себе силы переломить ход войны. Это бесспорный факт. Именно советские люди отстаивали победу героически, самоотверженно, жертвенно, преодолевая собственные ошибки и поражения первых лет войны и все неприятные моменты силой своего духа и воли.

Все эти реалии прошлой войны являются неопровержимым фактом. Эти факты признаны и международным Нюрнбергским трибуналом, и всеми прежними руководителями стран, даже фашистской Германией. Они вписаны в историческую память нашего народа. Именно эти события в своей совокупности отразили в себе суть исторического процесса того сложного периода. Именно эти события решающим образом повлияли на весь ход и итоги Второй мировой и Великой Отечественной войн в целом. Именно эти обстоятельства содержат в себе и главные поучительные уроки истории. В современных научных трудах главной содержательной задачей, если говорить об уроках истории, должен быть анализ того, как наш народ смог освободить себя и человечество, а если учитывать морально-политический аспект – необходимо патриотическое воспитание нашей молодёжи, утверждение почёта и уважения к ветеранам Великой Отечественной войны.

Всё это отражено в Концепции патриотического воспитания детей и учащейся молодежи Донецкой Народной Республики, клю-

чевыми понятиями которой являются патриотизм и патриотическое воспитание. Актуальность Концепции выражается в том, что «в условиях многонациональной и поликонфессиональной Республики осознание важности формирования патриотического сознания имеет особую значимость. Это позволит дать новый импульс духовному оздоровлению народа, начать процесс формирования в Республике единого гражданского общества» [1, с. 2].

Но для того, чтобы работа по патриотическому воспитанию была эффективной, необходимо активно внедрять в содержание вузовских дисциплин актуальные идеи и проблемы патриотической направленности; значительно расширить рамки чтения спецкурсов патриотического содержания; рассмотреть вопрос о возможности увеличения количества часов на патриотическую подготовку студентов; разработать систему поощрения студентов, активно участвующих в мероприятиях патриотического характера. Предстоит ещё кропотливая работа, чтобы воспитать патриотизм у подрастающего поколения молодой Республики, готового взять на себя ответственность за будущее ДНР.

Завершить вопрос о феномене исторической памяти хочется словами Д. С. Лихачёва: «Память – основа совести и нравственности, память – основа культуры. Хранить память, беречь память – это наш нравственный долг перед самими собой и перед потомками. Память наше богатство». Мы должны беречь историческую память, передать её следующему поколению, ведь не знать историю – значит не иметь будущего.

Список литературы

1. Концепция патриотического воспитания детей и учащейся молодежи Донецкой Народной Республики
http://static.klasnaocinka.com.ua/uploads/editor/3890/337348/sitepage_104/files/konceptsiya_patrioticheskogo_vospitaniya_detey_i_uchascheysya_molodezhi_doneckoy_narodnoy_respubliki.pdf

БОЕВЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ АРМИИ: ГЕНЕЗИС, СОДЕРЖАНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ВОСПИТАНИЯ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЁЖИ В XXI СТОЛЕТИИ

Брычков А.С. (г. Смоленск, Россия)

Война за защиту Отечества на Руси всегда считалась делом священным, всенародным. Воинские подвиги многих поколений россиян живут в генетической памяти народа.

В произведениях народного творчества – героических сказаниях, песнях, в сказках воспевались героизм, мужество тех, кто не щадил ни сил, ни самой жизни, отстаивая родную землю. Защитники Отечества всегда пользовались любовью народа, а воинская служба хотя и считалась трудной и опасной, но почётной, а главное – нужной и объективно востребованной.

Главная особенность воинских традиций армии и флота России состоит в их направленности на выработку устойчивой мотивации и образцового выполнения своих обязанностей в любых условиях мирного и военного времени, гордости за сопричастность к летописи славных побед в борьбе за национальную независимость.

Всё это говорит о том, что система воинских традиций, в том числе и боевых, как инструмент патриотического воспитания должна занимать ведущую роль в процессе подготовки кадров для народного хозяйства и обороны.

Сохранение и приумножение героических традиций русской армии являются одними из основополагающих условий укрепления современных Вооружённых Сил [1].

Настоящее генетически не может состояться (возникнуть) без прошлого. Оно «в снятом виде» (Гегель) отражает его и тысячами нитей связано с ним. Когда Александр Невский, Дмитрий Донской, Кузьма Минин, Дмитрий Пожарский праздновали свои победы – это были и наши победы. Когда мы сегодня празднуем наши победы – это и их, наших предков, победы. Мы не мыслим себя без таких предков, как А. Невский, Д. Донской, К. Минин, Д. Пожарский, А. Суворов, М. Кутузов, П. Нахимов, М. Скобелев, С. Макаров. Мы не мыслим себя без героев, павших за свободу Отечества, без героических традиций, складывавшихся на протяжении столетий. В решающий миг, как уже было не раз, воины находят в них силу и решимость, мужество и отвагу, стойкость и героизм.

Более того, своими корнями крепость духа связана с общечеловеческими ценностями и православной верой. Не случайно, библейская мудрость гласит: «Время разбрасывать камни, и время собирать камни. Время разрушать и время строить».

В период кардинальных реформ, происходящих в стране, армия призвана заново осознать себя, осмыслить своё место в обновляющемся обществе и в истории, ощутить себя становым хребтом и священным институтом тысячелетней государственности и понять со всей ответственностью, что чем более углубляется общество в мирные созидательные реформы, тем более возрастает ответственность Вооружённых Сил как гаранта мирного труда. Задачу эту армия выполнит, если будет верна тысячелетней традиции народного духа, если её воины будут высоко нести традиции и честь российского воинства.

В условиях непродуманных либеральных реформ становится очевидным, что сохранение и приумножение воинских традиций, и прежде всего боевых, остается решающим фактором в деле формирования новой системы национальных идей и ценностей.

В воинских традициях концентрированно выражено то, что объясняет источник не только русской военной силы, но и истоки величия русского народа как титульной нации, его исторической миссии. В них – героическое прошлое нашей страны, воинская доблесть русских воинов, яркие примеры верности воинскому долгу, народу, Отечеству. Воинские традиции России не только лежат в основе духовного возрождения Российской армии, но и оказывают существенное влияние на формирование нравственных ценностей у гражданской молодёжи.

Шаги к новому могут быть достаточно уверенными и взвешенными, если они опираются на опыт прошлого. История свидетельствует, что в тех обществах, где граждане начали с презрением относиться к воинскому долгу, неминуемо происходили их распад и крах. «Горе тем странам, – отмечал известный военный теоретик Г. Жомини, – в которых роскошь откупщика и кошелек биржевого дельца будут предпочитаться мундиру храброго воина, посвятившего обороне Родины свою жизнь, своё здоровье или своё имущество» [2].

Страницы прошлого опасно переписывать заново. Ведь история любой страны – прежде всего правдивое отражение исторических событий и фактов. Именно история чистая, сбросившая с себя

ярмо идеологических штампов классового подхода, лучше всего служит воспитанию истинного патриотизма. Вот почему главная задача для нас сейчас – решительно отказаться от дальнейшей, если можно так выразиться, дегероизации и искажения различных этапов российской истории. Причём делать это надо на государственном уровне.

Здесь уместно напомнить простые и прекрасные слова великого русского поэта А. С. Пушкина: «Я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя, но клянусь честью, ни за что на свете я не хотел бы переменить Отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, какой нам Бог её дал» [3].

Испокон веков основы героизма воинов закладывались совместными усилиями семьи, школы и армии. И всё-таки в этой системе ценностей доминирующие позиции занимает армия. Знаменитый английский мыслитель Спенсер в своей книге «Социология» высказал мысль о том, что «если бы на земле прекратились войны и наступил бы всеобщий мир, то армия, т. е. воинские части, как и школы, не должны быть уничтожены, а должны быть оставлены для блага человечества, так как только одна армия и может привить молодому поколению преданность своему Отечеству, любовь к Родине, стремление служить её интересам» [4].

Мировой опыт не раз подтверждал, что поколение без возвышенной цели, без героя как образца для подражания – во многом потерянное поколение. Вернуть героев Отечества в армейский строй, а через них и с их помощью вернуть людям любовь к своей стране, её истории, возродить чувство гордости за принадлежность к Российской армии и её офицерскому корпусу, уважение к избранной профессии, а значит, и к самим себе – это сегодня, пожалуй, самая актуальная задача процесса совершенствования системы воспитания в вузе.

Пропаганда героических боевых традиций помогает молодому поколению обогащать свои общественные идеалы, приобщаться к духовному облику тех, кто проявил легендарное мужество и отвагу, обессмертил себя подвигами во имя Родины. Особую ценность боевые традиции представляют для государственно-патриотического, воинского и нравственного воспитания молодёжи в учебном заведении. Их изучение и пропаганда способствуют формированию у них высоких морально-психологических качеств,

необходимых будущему защитнику Родины. Воспитательное воздействие боевых традиций заключается, прежде всего, в силе примера, которая побуждает новые поколения будущих воинов идти по стопам своих отцов и дедов, множить их славные дела, беззаветно служить Родине.

Сила положительного примера – это огромная сила, а когда она сочетается с идейной убежденностью, любовью к Родине, когда мотивами поведения человека, его действий становятся благородные цели, она умножается во сто крат. Из истории известно, что в годы Великой Отечественной войны сотни воинов наших Вооруженных Сил в критические моменты боя, следуя примеру Александра Матросова, закрыли своим телом амбразуры вражеских дотов и дзотов; более трехсот советских лётчиков повторили подвиг Николая Гастелло. Свыше 11 тысяч человек за героизм в боях с немецко-фашистскими захватчиками удостоены высокого звания Героя Советского Союза.

Положительный пример героев оказывает воздействие не только на отдельного человека, но и на учебные коллективы в целом.

В XIX веке видный военный деятель и историк Н. Н. Сухотин писал: «Знание истории своей Родины, знание прошлого её, знание прошлого военного и боевого своей армии есть... основа для образования народного мировоззрения, такого склада понятий и взглядов, которые сознательно и инстинктивно всегда укажут или подскажут верные и правильные пути в разных случаях деятельности, основа для развития и укрепления прирождённого чувства любви к Родине, основа для воспитания в каждом из нас веры в силы своего народа, своей армии» [5]. Такой подход и в наше время остаётся алгоритмом деятельности по патриотическому воспитанию молодого поколения. Правдивое и яркое воспроизведение страниц героического прошлого, демонстрация примеров беззаветного служения Отечеству, следование традициям народа и армии, основанных, как правило, на борьбе за независимость, способствуют укреплению духовных сил обучающихся, воспитанию у них чувства патриотизма, веры в свои силы, преданности Родине, готовности проявить мужество и героизм, до конца выполнить свой воинский долг.

Список литературы

1. Воспитательная работа в Вооруженных Силах Российской Федерации: Учеб. пособие / Под ред. Н. И. Резника. М., 2005.
2. Душа армии // Рос. военный сб. Вып. 13. М.: ВУ, 1997.
3. Золотарев В. А., Саксонов О. В., Тюшкевич С. А. Военная история России. М.: «Кучково поле», 2001.
4. История и традиции Российской армии / Под ред. М. П. Бурлакова. М., 1990.
5. Офицерский корпус русской армии. Опыт самопознания // Рос. военный сб. – Вып. 17. – 2000.

СУЩНОСТЬ И ПРИЧИНЫ РАЗВИТИЯ МОЛОДЕЖНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

*Гленская О.А., Одинцова Е.А.
(г. Донецк, ДНР)*

Распространение молодёжного экстремизма – одна из острейших проблем постсоветских стран: растёт количество преступлений, повышается уровень насилия, его характер становится более организованным. Молодёжный экстремизм представляет собой особую форму активности молодых людей, которая выходит за рамки общепринятых норм, типов, форм поведения и направлена на разрушение социальной системы или какой-либо её части.

Сегодня «проблемы молодёжных неформальных объединений вышли на тот уровень, когда общество уже не может не обращать на них внимание. Агрессивные и экстремистские уличные формирования стали представлять серьёзную угрозу для общественного спокойствия» [1].

В современном немецком языке под термином экстремизм понимается предельно жесткая радикальная позиция. В английском языке под экстремизмом также понимается пропаганда крайних политических мер [2, с. 40].

Современная история показывает, что от экстремистских движений не избавлены ни высокоразвитые, ни традиционные, ни бывшие социалистические страны, что нередко приводит к воору-

жённым столкновениям на межнациональной почве, влекущими за собой человеческие жертвы.

Сущность молодёжного экстремизма определяется социально-групповыми особенностями сознания молодёжи, а формы проявления связаны с особенностями её социального поведения. Молодёжь, как социально-демографическая группа, является частью общества и отражает этапы его развития. Для определения методов профилактики экстремистского поведения в обществе необходимо выяснить причины проявления современного экстремизма. К основным причинам проявления современного экстремизма можно отнести следующее: кризис социальной и экономической системы; пропаганду массовой культурой антиценностей; деформацию системы индивидуальных ценностей; разрыв со старшим поколением и его ценностями [3].

Таким образом, распространённость экстремистских идей и поступков, увеличение численности экстремистских движений и группировок обусловлены рядом объективных и субъективных факторов молодёжной среды.

К числу объективных факторов генезиса молодёжного экстремизма следует отнести: системные проблемы общества (коррупцию, теневую экономику, резкое расслоение общества на богатых и бедных), падение нравственного уровня населения, дисбаланс системы социализации, воспитания, социального развития молодого поколения, двоякость системы средств массовой коммуникации, её отказ от обсуждения множества социальных проблем [4, с. 74].

К числу субъективных факторов развития молодёжного экстремизма, непосредственно связанных с социально-возрастными и социально-культурными характеристиками молодёжи, можно отнести: несформировавшееся сознание, инновационную активность, некритическое парадоксальное мышление, отсутствие жизненного опыта, неумение анализировать причины и последствия социальных действий и взаимодействий. Как справедливо отметил М. Ю. Мартынов, «современная молодёжь достаточно образована, чтобы обладать некоторыми знаниями для националистических выводов, и достаточно необразованна, чтобы эти выводы делать» [5, с. 141].

Как известно, от позиции молодёжи в общественно-политической жизни, её уверенности в завтрашнем дне и активно-

сти зависит будущее государства. Именно молодые люди должны быть готовы к противостоянию политическим манипуляциям и экстремистским призывам. Старшие поколения должны всячески помогать духовному и деловому развитию молодого поколения, направлять их волю и силы на строительство процветающего общества.

Итак, борьба с экстремизмом требует многочисленных усилий со стороны государственных органов, общественных организаций, институтов гражданского общества, политических партий и движений. По-нашему мнению, целесообразно выделить ряд рекомендаций по предупреждению развития экстремизма: мониторинг деятельности неформальных общественных объединений; отслеживание экстремистских настроений в СМИ; проведение профилактических бесед правоохранительными органами с неформальными объединениями во время массовых молодёжных мероприятий; осуществление тренингов по взаимодействию людей различных национальностей и этносов; обучение управлению лидеров молодёжных организаций, способствующих развитию межкультурной дружбы и общения.

Список литературы

1. Дядиченко О. В. Деструктивный потенциал молодежных субкультур // Материалы конференции «Наука и образование против террора» 15.02.2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://scienceport.ru/library/liball/387-destructivnyiy-potential-molodejnyih-subkultur/?sphrase_id=1468
2. Аганбегян А. Г. Управление и эффективность. – М.: Экономика, 1981. – 324 с.
3. Диль В. А. Тенденции развития современного экстремизма: молодежный и информационный экстремизм // Известия ТПУ. – 2009. – № 6.
4. Кубякин Е. О. Причины молодежного экстремизма в современной России: социологический анализ // Общество: социология, психология, педагогика. – 2011. – №1-2. – С. 71-75.
5. Мартынов М. Ю. Заметки о понятиях «национализм» и «патриотизм» // Социс. – 2009. № 11. – С. 138-141.

ПОЛИКУЛЬТУРНОЕ ВОСПИТАНИЕ: ПОНЯТИЕ, ЦЕЛИ, ПРИНЦИПЫ

Петрова Е.И., (г. Донецк, ДНР)

Интеграционные процессы во всех сферах жизни являются одной из особенностей современного общественного развития, что проявляется в интенсификации международного сотрудничества, культурного взаимодействия, возрастающей мобильности населения. Это превращает страны в мультикультурные сообщества.

Образовательный процесс для любого современного государства и общества является национальным приоритетом. Сегодня образование, воспитание являются важными не только как способы индивидуального развития, а и как фактор качественного изменения общественной жизни вообще. Этот процесс должен удовлетворять всесторонние потребности этнокультурных, социально-политических и конфессионных групп, так же как и духовные потребности отдельной личности. Все большую популярность приобретают идеи о направленности воспитания и образования, с одной стороны, на осознание единства мирового сообщества, а с другой – на чувства национального патриотизма и самосознания, толерантности отношений в обществе.

Современные условия развития общества и модернизация образования вызывают необходимость исследования поликультурного воспитания молодежи с учётом современных реалий и научно обоснованных рекомендаций по их организации. Интерес к поликультурному воспитанию обусловлен обострением борьбы этнических и расовых меньшинств за свои права в обществах с полиэтническим составом.

Понятие поликультурного воспитания получило распространение в мировой педагогике с 60-х годов XX века. Одно из его первых определений дано в 1977 году как воспитание, включающее организацию и содержание педагогического процесса, где представлены две или более культур, которые отличаются по языковым, этническим, национальным и расовым признакам [1, с. 257].

Поликультурное воспитание привлекает внимание не только специалистов, а и широкие слои общественности, так как является достаточно адекватной педагогической реакцией на такие острые проблемы, как глобализация в современном мире, межличностные,

межгрупповые и межэтнические конфликты, различные дискриминационные явления, классовые, политические и религиозные противоречия. Развитие этого направления обусловлено сутью процессов демократизации и гуманизации социальной жизни, стремлением создать общество, в котором культивируется уважительное отношение к личности, защита достоинства и прав каждого человека.

Рассматривая вопросы формирования национальной идеи в условиях мультикультурализма в работе «Мультикультурализм как концептуальная модель и праксеология понимания современного украинского социума», С. В. Дрожжина подчёркивает: «Учитывая то, что «поли» с греческого переводится как «сложное целое», а «мульти» из латинского – как «многократное повторение», образование в поликультурном пространстве целесообразней называть поликультурным, так как такое понятие даёт представление об освещении многомерного, но целостного пространства» [2, с. 210].

В широком значении понятие «поликультурное воспитание» означает организацию и содержание педагогического процесса, в котором представлены две или более культуры, отличающиеся по языковому, этническому, национальному и другим признакам.

Поликультурное воспитание – это одновременно и приобретение знаний, и соответственное воспитание, «передача более точной и совершенной информации при уважении к группам меньшинств, преодолении предвзятостей и поощрении терпимости, улучшении академических достижений учеников из меньшинств, способствование достижениям идеалов демократии и плюрализма» [3, с. 125].

Ключевые цели поликультурного воспитания разнообразны. Так, при воспитании уважения к другим культурам, толерантность (терпимость) только начало привлечения к другим культурам. За этим должны идти понимание, уважение и активная солидарность. Далее получают признание основанные на понимании особенностей разных культур такие понятия, как взаимодействие, взаимозависимость. Другими словами, «что касается целей, которые преследует поликультурное воспитание, их можно разделить на три основные группы, которые можно обозначить понятиями «плюрализм», «равенство», «объединение»: уважение и сохранение культурного разнообразия; поддержка равных прав на образование и

воспитание; формирование и развитие в духе общенациональных, политических, экономических, духовных ценностей» [4, с. 5]. Эту цитату можно дополнить словами С. В. Дрожжиной о том, что «целью поликультурного образования является формирование планетарного мышления через осознание себя частью этноса, нации, государства. Таким образом, в цель поликультурного образования заложен и гражданский, и политический, и этнический, и общечеловеческий (глобальный) уровни» [2, с. 232].

Следовательно, процесс воспитания является планомерным воздействием на умственное и физическое развитие личности, на формирование её морального вида, привития необходимых правил поведения.

Поликультурное воспитание фокусируется на таких принципах: единство национального и общечеловеческого, активность, сохранение и развитие языкового разнообразия, демократизация, гуманизация, непрерывность и последовательность, единство обучения и воспитания, дифференциальность и индивидуальность воспитательного процесса, гармонизация семейного и общественного воспитания [2, с. 245].

Основной функцией поликультурного воспитания является, прежде всего, устранение противоречий между системами и нормами воспитания. Предполагается взаимная адаптация этнических групп, отказ этнического большинства от культурного диктата. Кроме этого, можно определить ещё ряд функций: это – формирование представления о разнообразии культур и их взаимосвязи, осознание важности культурного разнообразия для самореализации личности, воспитания позитивного отношения к культурным расхождениям, развитие умений и навыков взаимодействия носителей разных культур на основе толерантности и взаимопонимания.

Содержание поликультурного воспитания состоит из следующих компонентов: социокультурной идентификации личности; освоении системы понятий и представлений о поликультурном пространстве; развитии навыков социального общения.

Таким образом, подытоживая сказанное о функциях, целях, принципах поликультурного воспитания, можно утверждать, что в ходе поликультурного воспитания происходит взаимное обогащение больших и малых народностей без ограничений последних в духе идеалов демократического гражданского общества.

Список литературы

1. International Dictionary of Education. L., 1977. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ebookstore.tandf.co.uk.xn--ivg>
2. Дрожжина С. В. Мультикультуралізм як концептуальна модель та праксеологія розуміння сучасного українського соціуму: монографія. Донец. нац. ун-т економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського. – Донецьк: [ДонНУЕТ], 2009. – 288 с.
3. Караковский В. А. Воспитательная система школы. - М., 2004. – 240 с.
4. Макаев В. В., Малькова З. А., Супрунова Л. Л. Поликультурное образование – актуальная проблема современной школы // Педагогика. – 1999. – № 4. – С. 4-7.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Андриенко Елена Владимировна**, д.филос.н., доцент, профессор кафедры философии Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
2. **Армен Анастасия Сергеевна**, ст. преподаватель кафедры социологии и политологии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
3. **Басенко Наталья Александровна**, к.полит.н., доцент, доцент кафедры теоретической и прикладной политологии Института философии и социально-политических наук ЮФУ (г. Ростов-на-Дону, Россия)
4. **Брычков Анатолий Сергеевич**, д.филос.н., профессор, действительный член Академии военных наук, Российской Академии социальных наук, старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории Военной академии войсковой противовоздушной обороны Вооруженных Сил Российской Федерации имени Маршала Советского Союза А. М. Василевского (г. Смоленск, Россия).
5. **Гаврилов Николай Иванович**, д.филос.н., профессор, зав. кафедрой социологии управления Донецкого государственного университета управления (г. Донецк, ДНР).
6. **Гленская Ольга Андреевна**, студентка-магистрант 5-го курса ф-та «Менеджмент организации и администрирование» Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
7. **Гончаров Сергей Захарович**, д.филос.н., профессор, заведующий кафедрой философии, культурологии и искусствоведения Российского государственного профессионально-педагогического университета (г. Екатеринбург, Россия).
8. **Гущина Вера Николаевна**, к.филос.н, доцент, доцент кафедры культурологии факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (г. Воронеж, Россия).
9. **Гущин Александр Николаевич**, к.юр.н., доцент кафедры уголовного процесса юридического факультета Воронежского института МВД РФ (г. Воронеж, Россия).
10. **Давыденко Элина Николаевна**, к.филос.н., доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального

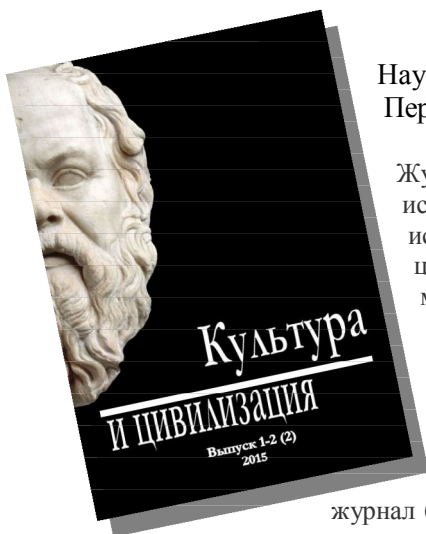
- университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
11. **Даниленко Геннадий Эдуардович**, ст. преподаватель кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
 12. **Дергунов Юрий Валериевич**, ассистент кафедры социологии управления Донецкого государственного университета управления (г. Донецк, ДНР).
 13. **Дмитриченко Лилия Ивановна**, д.э.н., профессор, зав. каф. экономической теории Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
 14. **Дмитриченко Лиана Анатольевна**, к.э.н., доцент кафедры экономической теории Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
 15. **Зуев Константин Александрович**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
 16. **Зырин Денис Геннадьевич**, ассистент кафедры социологии управления Донецкого государственного университета управления (г. Донецк, ДНР).
 17. **Кирюшина Виктория Ивановна**, преподаватель светской этики МОУ Воронежской специальной музыкальной школы (г. Воронеж, Россия).
 18. **Кожевникова Елена Викторовна**, ассистент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Россия).
 19. **Ларионов Денис Геннадьевич**, к.ист.н., доцент кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (г. Минск, Республика Беларусь)
 20. **Мармазова Ольга Ивановна**, к.ист.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли им. М. Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
 21. **Мармазова Татьяна Руслановна**, ст. преподаватель кафедры международных отношений и внешней политики Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).

22. **Мартьянова Елена Георгиевна**, к.филос.н., старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории по социологии, культурному туризму и прикладной этике Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого (г. Тула, Россия).
23. **Марюхнич Михаил Тарасович**, аспирант кафедры философии Донецкого национального университета (г. Торез, ДНР).
24. **Молодцов Борис Иванович**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР).
25. **Никоноров Григорий Александрович**, к. филос.н., доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии войсковой ПВО Вооружённых Сил Российской Федерации имени Маршала Советского Союза А.М. Василевского (г. Смоленск, Россия).
26. **Носко Карина Геннадиевна**, аспирантка кафедры всемирной истории Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
27. **Овсяникова Дарья Дмитриевна**, ассистент кафедры философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
28. **Одинцова Елена Алексеевна**, к.юр.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
29. **Петрова Елена Игоревна**, ст. преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР). - 095 690 74 57
30. **Петрунин Александр Михайлович**, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии войсковой противовоздушной обороны Вооружённых Сил Российской Федерации имени Маршала Советского Союза А. М. Василевского (г. Смоленск, Россия).
31. **Попов Василий Борисович**, к. филос.н., доцент, зав. кафедрой философии и социологии Луганского государственного университета имени Тараса Шевченко (г. Луганск, ЛНР).

32. **Рагозина Татьяна Эдуардовна**, к. филос.н., доцент, зав. кафедрой философии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
33. **Рагозин Николай Петрович**, к. филос.н., доцент, зав. кафедрой социологии и политологии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
34. **Родионов Игорь Степанович**, к.тех.н., сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы (г. Москва, Россия).
35. **Рочняк Елена Владимировна**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры философии и истории ОО ВПО «Горловский институт иностранных языков» (г. Горловка, ДНР).
36. **Северилова Полина Вячеславовна**, к.филос.н, доцент кафедры истории и философии Донбасской национальной академии строительства и архитектуры (г. Макеевка, ДНР).
37. **Семёнова Александра Вячеславовна**, аспирантка кафедры философии Донецкого национального университета (г. Донецк, ДНР).
38. **Скворцова Лидия Алексеевна**, к.ист.н., доцент, доцент кафедры истории и философии Донбасской национальной академии строительства и архитектуры (г. Макеевка, ДНР).
39. **Слобожанин Алексей Вячеславович**, к.филос.н., доцент кафедры философии и социологии Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого (Тула, Россия).
40. **Соловьёва Раиса Петровна**, к.ист.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
41. **Стасенко Станислав Александрович**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры истории и философии Донбасской национальной академии строительства и архитектуры (г. Макеевка, ДНР).
42. **Сулимов Станислав Игоревич**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Россия).
43. **Сухина Игорь Григорьевич**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого

национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).

44. **Сысоев Геннадий Дмитриевич**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры философии Воронежского государственного педагогического университета (г. Воронеж, Россия).
45. **Трегубова Динара Дмитриевна**, к.ист.н., Учёный секретарь Института научной информации по общественным наукам РАН (г. Москва, Россия).
46. **Черниговских Игорь Васильевич**, к.филос.н., доцент, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Россия).
47. **Черных Владимир Дмитриевич**, к.ист.н., доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий (г. Воронеж, Россия).
48. **Чеснова Елена Николаевна**, к.филос.н., старший преподаватель кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого (г. Тула, Россия)
49. **Ширкова Ирина Владимировна**, ст. преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Донецкого национального университета экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского (г. Донецк, ДНР).
50. **Янковский Максим Геннадиевич**, студент 4-го курса группы ФиР-12 («философия и религиоведение») Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).



О ЖУРНАЛЕ

Культура и цивилизация.

Научный журнал. Издаётся с 2015 г.
Периодичность издания: 2 раза в год.

Журнал ориентирован на философские, исторические и политологические исследования проблем культурного и цивилизационного развития современного общества, вступившего в фазу острого кризиса своих основ.

Структура журнала. Издание содержит три основных научно-отраслевых раздела: «Философия», «Политические науки», «История».

Вместе с тем, предполагается, что журнал будет обладать гибкой структурой. Его

основные материалы могут группироваться как по отраслям науки, так и проблемно-тематически. Кроме того, планируются такие разделы, как «Научная хроника», «Книжные новинки», «Отзывы и рецензии», «Анонсы и объявления».

Учредитель и издатель – государственное высшее учебное заведение «Донецкий национальный технический университет», УНЦ «Социально-гуманитарный институт».

Редакционная коллегия: Главный редактор – Н. П. Рагозин, к.филос.н.; зам. главного редактора – Дрожжина С. В., д.филос.н.; Бакулов В. Д., д.филос.н.; Драч Г. В., д.филос.н.; Поцелуев С. П., д.полит.н.; Атоян А. И., д.филос.н.; Лугуценко Т. В., д.филос.н.; Шелюто В. М., д.филос.н.; Гаврилов Н. И., д.филос.н.; Саржан А. А., д.ист.н.; Липинский В. В., д.ист.н.; Рагозина Т. Э., к.филос.н.; Молодцов Б. И., к.филос.н.; Алексеева Л. А., к.филос.н.; Басенко Н. А., к.полит.н.; Пашков В. И., к.филос.н.; Ромадыкина В. С., к.филос.н.; Сулимов С. И., к.филос.н.; Черкашин К. В., к.полит.н.; Черниговских И. В., к.филос.н.; Целик Т. В., к.филос.н.

Ответственный секретарь – к.филос.н. Т. Э. Рагозина.

Адрес редакционной коллегии: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ГВУЗ «ДонНТУ», 3-й учебный корпус, кафедра философии. Тел.: (062) 305-39-18; 066-424-1410.

Эл. почта: tatyana.ragozina@list.ru; **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.org>

Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Регистрационный номер от 06.11.2015 г. № 340.

