

Министерство образования и науки РФ  
Национальный исследовательский университет  
«Белгородский государственный университет»  
Институт философии РАН  
Харьковская академия дизайна и искусств  
Управление культуры Белгородской области  
Белгородское отделение Российского философского общества

**ШЕСТЫЕ СТРАХОВСКИЕ ЧТЕНИЯ:  
ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ  
В КУЛЬТУРЕ И НАУКЕ**

Материалы  
международной научной конференции

Белгород, 25-26 ноября 2010 г.

УДК 1(091)(470+571):001.2

ББК 87.3(2)+ 87.251

Ш 52

Печатается по решению  
редакционно-издательского совета  
Белгородского государственного университета

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Н.И. Шевченко*  
доктор философских наук, профессор *В.П. Римский*

Редакционная коллегия:

доктор философских наук, профессор *Е.А. Антонов*,  
доктор философских наук, профессор *С.М. Климова*,  
зав. отделом Научной библиотеки *О.А. Васильева*

**Шестые Страховские чтения: философские проблемы понимания в культуре и науке** : материалы междунар. науч. конф., Белгород, 25-26 нояб. 2010 г. / отв. ред. Е.А. Антонов. – Белгород : Изд-во БелГУ, 2010. – 412 с.

ISBN 978-5-9571-1420-9

В сборнике представлены материалы международной научной конференции «Шестые Страховские чтения: философские проблемы понимания в культуре и науке», прошедшей в г. Белгороде 25-26 ноября 2010 г.

Материалы сборника содержат результаты исследований творческого наследия видного русского мыслителя, философа, литературного критика, библиотекаря Н.Н. Страхова. В них раскрывается значение идей Н.Н. Страхова для решения сложнейших проблем развития культуры в современной России.

Сборник адресуется научным работникам, преподавателям, аспирантам, специалистам в области библиотечного дела и краеведов, а также всем, кто интересуется современной философией, историей и культурой Белгородчины.

УДК 1(091)(470+571):001.2

ББК 87.3(2)+ 87.251

*Сборник издан при поддержке гранта Президента РФ в области культуры и искусства (распоряжение от 26.03.2010 г. № 182-пр)*

ISBN 978-5-9571-1420-9

© Белгородский государственный  
университет, 2010



## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	8
--------------------------	---

### *Доклады пленарного заседания*

<b>Антонов Е.А.</b> Идеи Н.Н. Страхова о просвещении и их современное звучание.....	9
<b>Гальченко Г.И.</b> Идея двойственности человеческой природы как основание «антропологического переворота» .....	17
<b>Губарева О.В.</b> Библиотеки-музеи в России: проблемы и перспективы развития.....	22
<b>Жиров М.С.</b> Проблема культуроцентричности образования в контексте научных воззрений Н.Н. Страхова .....	24
<b>Климова С.М.</b> Философский диалог Л. Толстого и Н. Страхова.....	41
<b>Липич Т.И.</b> Философия и литература – две формы национального самосознания.....	44
<b>Лукьянец Д.Н.</b> Методология науки в философии Н.Н. Страхова и её значение для современного правоповедения.....	47
<b>Мануильский М.А.</b> Перспективы человека, современные гуманитарные практики в контексте философско-антропологических идей второй половины XIX века .....	49
<b>Пазынич С.Н.</b> Христианский гуманизм в творчестве и педагогической деятельности Н.И. Пирогова .....	53
<b>Радченко А.А.</b> Культурологическая концепция национального воспитания Н.Н. Страхова и её восприятие в российском обществе .....	63
<b>Римский В.П.</b> Религиозно-философские концепты и специфика русской философии: надуманное и реальное .....	69
<b>Салманова И.Ф.</b> Н.Н. Страхов о житнетворческой целостности Л.Н. Толстого.....	75
<b>Страхов А.М.</b> Поворот от человека: антропологический кризис в XXI столетии.....	82
<b>Шилов В.Н.</b> Идеология консерватизма и её статус в политическом сознании современной России .....	86

### *Выступления участников конференции*

<b>Секция 1. Н.Н. СТРАХОВ: НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ</b> .....	94
<b>Антонова Е.Л.</b> Н.Н. Страхов о судьбах русской цивилизации .....	94
<b>Астапова Я.В.</b> Развитие идей Н.Н. Страхова в культуре Серебряного века .....	99
<b>Белюсова Е.Е.</b> Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский .....	103
<b>Борисов С.Н.</b> «Двойная репрезентация» насилия: о статье Н.Н. Стра-	

хова «Преступление и наказание. Роман в шести частях с эпилогом. Ф. М. Достоевского».....	107
<b>Дорофеев М.А.</b> Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский. (Эпизод в биографии).....	112
<b>Жирова О.Я.</b> Народная культура в контексте научных воззрений Н.Н. Страхова.....	114
<b>Кинаш Л.А.</b> Русская духовная музыкальная культура в контексте научно-творческих воззрений Н.Н. Страхова.....	117
<b>Климова В.Н.</b> Н.Н. Страхов об искусстве.....	119
<b>Кротов А.Г., Скалдина О.В.</b> Между Западом и Востоком: некоторые прикладные аспекты философии Н.Н. Страхова в системе современной теории управления.....	123
<b>Круговая Н.И.</b> А.А. Фет и Н.Н. Страхов.....	127
<b>Кулабухова М.А.</b> Н.Н. Страхов об аксиологическом потенциале русской художественной словесности.....	130
<b>Логвинова О.В.</b> Архитектура в контексте пространственно-временных воззрений Н.Н. Страхова.....	134
<b>Луценко Т.В.</b> Н.Н. Страхов «Воспоминания о поездке на Афон» – размышления о прочитанном.....	137
<b>Муратова Н.М.</b> Об особенностях переписки: В. Розанов и Н. Страхов.....	139
<b>Мусолов В.Н.</b> Русская философия XIX века: «скандал» в плену полустин.....	144
<b>Мясникова О.В.</b> Н.Н. Страхов как редактор романа-эпопеи Л.Н. Толстого «Война и мир».....	148
<b>Пономарёв А.С.</b> Философские аспекты феномена понимания.....	152
<b>Проселкова Т.В.</b> К истории понятия «закон природы».....	160
<b>Римский А.В., Артюх А.В.</b> Нигилизм как системное насилие: «диагност эпохи» у Н.Н. Страхова и С. Жижека.....	166
<b>Сагатовский В.Н.</b> Вечные вопросы «Вех».....	169
<b>Тесля А.А.</b> Цензурный запрет «Московского сборника».....	173
<b>Фомин В.Н.</b> Рефлексия и организация научных знаний в интересах образования во взглядах Н.Н. Страхова.....	178
<b>Фролова Н.А.</b> Н.Н. Страхов и К.Н. Леонтьев: перипетии личных и творческих взаимоотношений.....	182
<b>Щедрин Т.А.</b> Философский анализ феномена спиритизма в наследии Н.Н. Страхова.....	188
<b>Секция 2. СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК</b> .....	192
<b>Алексеева О.И.</b> Русская народная песня как фактор преемственности духовной культуры этноса.....	192
<b>Бахарев В.В.</b> Экологические основы формирования социологии культуры XXI столетия.....	195

<b>Белогурова Ю.Г.</b> Понятие материнства в произведениях Максима Горького.....	199
<b>Берест А.В.</b> Ноосферно-культурологические основания целостности человечества.....	203
<b>Борисова О.С.</b> Дискурс революции в русской философии начала XX века: мораль, идеология, технология .....	207
<b>Бросова Н.З.</b> Онтологический характер понимания в герменевтике Х.-Г. Гадамера (некоторые актуальные моменты) .....	213
<b>Волкова Л.Я.</b> Классическая музыка как действенное средство развития личности и общества .....	217
<b>Воропаева Е.В.</b> О русской философии как уравнивающей силе в мировой гуманистической мысли .....	220
<b>Гайкин В.А.</b> Восток и Запад: полюса глобализации .....	225
<b>Голованов Б.Д.</b> Универсализм и перспективизм как принципы политического мышления .....	229
<b>Губаненкова С.М.</b> Политическая культура в свете концепции евразийства.....	233
<b>Ерёмкин А.И.</b> Общение с высшим духовным миром как условие развития талантов человека .....	237
<b>Ерыгина В.И.</b> Роль либеральных партий в формировании теории парламентаризма и развитии политико-правовой культуры российского общества в начале XX века .....	246
<b>Иванова С.И.</b> Образ Польши в русской философской мысли второй половины XIX века: в поиске национальной идентичности .....	253
<b>Калинина Г.Н.</b> Русская идентичность и «архив поколений» в менталитетах техногенной культуры .....	259
<b>Кисиленко А.П.</b> Документ как текст культуры в эпоху глобализации..	263
<b>Климов И.Ю.</b> Этнонациональные особенности современного управления.....	267
<b>Кобченко А.А.</b> Возможно ли понимание в современном мире? .....	272
<b>Ковальчук О.В.</b> Феномен детства в русской и мировой культуре: проблемы понимания и интерпретации .....	279
<b>Корнеева И.П.</b> Мораль и религия как способы человеческого освоения мира: специфика и взаимосвязь .....	285
<b>Мартиросян О.М.</b> Гиперлитература как феномен постмодерна.....	292
<b>Мишакин Д.А.</b> Роль документа в управлении в эпоху глобализации...	293
<b>Мозговая Е.И.</b> Проблемы формирования ценностных ориентаций в системе социального образования .....	296
<b>Молостова Е.С.</b> Некоторые аспекты формирования концепции «нового человека» в советском государстве .....	302
<b>Назаренко Д.И.</b> Факторы, искажающие восприятие информации .....	305
<b>Решетников О.П.</b> Духовное общение, его сущность и формы осуществления.....	310
<b>Римская О.Н.</b> Субкультура и субкультурные религии: проблема понимания и интерпретации .....	314

<b>Сальникова О.Н.</b> Русский язык и музыка как компоненты национального самосознания в творчестве П.Е. Астафьева .....	320
<b>Сараева Л.П.</b> Исполнительская форма «хор ветеранов» в аспекте гуманизации общественной жизни .....	324
<b>Страхова К.А.</b> «Уродливый» плод западного просвещения: феминизм и антифеминизм в современной России .....	327
<b>Суслов Ф.А.</b> Антропология истории: гендерный аспект .....	331
<b>Таранова А.Е.</b> Проблемы профилактики девиантного поведения в системе духовной безопасности молодёжи: социокультурный аспект... ..	334
<b>Фаденчева А.А.</b> «Серийное» мышление в «прозрачном» обществе .....	341
<b>Харламов С.Ю.</b> Философско-антропологические парадигмы концепции автотрофности человечества .....	344
<b>Хорошилова Е.Л.</b> Взаимодействие духовной музыки и фольклорного пения как фактор диалога культур в современном мире .....	351
<b>Шарковайте Маргарита Петро.</b> Концепты философии постмодернизма в эстетике Рене Магритта .....	353
<b>Ширманова М.Ю.</b> Русская традиция и идеология глобализации .....	355
<b>Секция 3. Н.Н. СТРАХОВ И РЕГИОНАЛЬНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ</b> .....	362
<b>Борисова С.В.</b> Инженерный гений В. Г. Шухова .....	362
<b>Васильева О.А.</b> Открытый доступ к научному знанию и культурному наследию .....	364
<b>Губарева О.В.</b> Краеведческая деятельность библиотек-музеев .....	369
<b>Захарова Г.Н.</b> Исторический выбор – имена Белгородчины .....	371
<b>Калашникова С. И.</b> Моя родная сторона .....	376
<b>Монастырёва В.А.</b> Архив интеллектуального наследия Н.Н. Страхова в контексте регионального краеведения .....	380
<b>Мясникова О.В.</b> Статус – «библиотека-музей». Место Пушкинской библиотеки-музея среди библиотек-музеев России .....	384
<b>Николаев Н.И.</b> Библиотека Н.Н. Страхова в свидетельствах современников.....	388
<b>Порожай Н.С.</b> Краеведческий компонент в работе Научной библиотеки БелГУ.....	394
<b>Селина Л.В.</b> Из истории создания Белгородского Дворца детского творчества .....	398
<b>Суслова Л.А.</b> Императорская Публичная библиотека в период службы в ней Н.Н. Страхова .....	401
<b>Сведения об авторах</b> .....	406

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Посвящая очередную конференцию творчеству Николая Николаевича Стрхова, мы тем самым отмечаем его значительный вклад в развитие отечественной культуры 2-й половины XIX века и значимость выдвинутых им идей для решения проблем развития социально-гуманитарных наук и культуры в целом в современной России. Именно на основе культурно-исторических истоков и предпосылок своего собственного развития Россия благодаря инновационному развитию может органично вписаться в современный глобализирующийся мир не только в качестве объекта, но и в качестве равноправного субъекта.

В сборнике материалов «Шестых Стрховских чтений» представлены тексты докладов участников конференции. На пленарном заседании и в рамках первой секции рассматриваются различные аспекты творчества Н.Н. Стрхова и предлагается новое его прочтение в контексте современной гуманитаристики. Здесь речь идет о размышлениях русского мыслителя о Западе и просвещении в России, о ее месте и роли в историческом процессе. Довольно подробно анализируются диалоги Н.Н. Стрхова с Ф.М. Достоевским, Л.Н. Толстым, К.Н. Леонтьевым, В.В. Розановым, А.А. Фетом и другими видными представителями русской культуры XIX века. Наряду с этим рассматривается развитие идей Н.Н. Стрхова в культуре Серебряного века и обсуждается их значимость для решения современных проблем в области науки и образования.

Статьи второго раздела посвящены рассмотрению проблем развития науки и образования в современной России. Активно обсуждаются вопросы понимания культуры в целом и ее составных частей, а также осмысливаются аксиологические, антропологические и экологические аспекты развития культуры и определяются перспективы их исследования.

В третьем разделе речь идет о Н.Н. Стрхове и региональном краеведении, обсуждаются особенности развития библиотечного дела в Белгородской области. В частности, характеризуется библиотека-музей Н.Н. Стрхова, архив его интеллектуального наследия в контексте регионального краеведения и отдельные краеведческие вопросы.

Конференция показала чрезвычайную актуальность поставленных проблем. Ее участники выразили надежду, что культура России, благодаря соединению традиционного и инновационного начал, окажется на высоте стоящих перед ними гуманитарных задач, что позволит вывести ее на качественно новый уровень развития.

**Редколлегия**



## ДОКЛАДЫ ПЛЕНАРНОГО ЗАСЕДАНИЯ

### Идеи Н.Н. Страхова о просвещении и их современное звучание

*Антонов Е.А.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Творческое наследие Страхова представляет собой весьма крупное явление в русской культуре 2-й половины XIX века, ставшее своеобразным мостом между славянофильством и западничеством, с одной стороны, и русским религиозно-философским ренессансом, с другой. В нем своеобразно преломились наиболее значимые идейные течения русской и западноевропейской культуры. Вместе с тем, будучи одним из образованнейших людей своего времени, Н.Н. Страхов становится заметной фигурой и в русском просвещении, чем вносит значительный вклад в сокровищницу русской духовной культуры.

Проблема Просвещения в России есть вечная проблема, и в каждый исторический период она ставится по-новому в зависимости от исходных идейно-теоретических позиций исследователей. Этот общеевропейский культурный процесс имел в России свои особенности. «Поиск отличительных черт российского Просвещения пролегает, – справедливо отмечает А.В. Гордон, – между двумя крайними позициями, в известной степени соединяя их. С одной – западнической, явление сводится к поступательности внешних заимствований, в другой – славянофильской, тяготеет к внутренней самодостаточности. Отождествляемое с «образованностью» оно оказывается «неким аспектом культурного развития во все времена и у всех народов»<sup>1</sup>.

Основоположники славянофильства И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, посвятившие специальные работы выяснению соотношения «просвещения в России» с «просвещением Европы», выделяли в нем распространение «полезных знаний», «положительных», или «математических» наук. Именно последние, как считали славянофилы, и заимствовала Россия с пользой для себя, поскольку внутренний строй «Европейского просвещения», который определялся этническими и историческими особенностями развития, а главное – религиозным учением, нельзя было постичь, не будучи европейцем. По мнению славянофилов, «Русское просвещение», соотнесенное с будущим, возникает на основе православия и, «обнимая» «Европейское просвещение», подчиняет его этим «высшим началам»<sup>2</sup>. Учет этой традиции наряду с западничеством представлением о том, что восприятие новоевропейской культуры было прямолинейным

---

<sup>1</sup> Гордон А.В. Российское Просвещение: значение национальных архетипов власти // Европейское Просвещение и цивилизация России. М., 2005. С. 114.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 222.

процессом, важно для понимания сложности «вписания» культуры Просвещения в эволюцию духовной культуры России. Своеобразие культурного процесса России того времени было обусловлено еще и тем, что, имея вторичный характер, он не ограничивается только XVIII веком, но находит свое продолжение в культуротворческой деятельности русских мыслителей и практиков XIX века, приобретая русское своеобразие, обусловленное самобытностью духовной традиции.

«Что значит западничество и славянофильство? – спрашивает Н.Н. Страхов и сам дает ответ. – Одно – преклонение перед наукою, перед общеевропейскою мыслию; другое – преклонение перед идеалом русской жизни. И эта наука, и этот идеал очень далеки от нас; это поклонение есть следствие умственного напряжения, идеальных стремлений»<sup>1</sup>. Он считал, что «руководство» и «просветительство» со стороны радикалов и либерально настроенных мыслителей есть установка ложная. Это связано с тем, что они неведомо для самих себя превращаются в догматических служителей одной-единственной идее, пытаясь подчинить ей всех остальных.

Выделив эти два крайних подхода к просвещению, Н.Н. Страхов писал: «Славянофилы никогда не были оптимистами в суждениях о русском просвещении, напротив, они очень строго судили о нашей литературе, науке, искусстве. Западники всегда были довольны нашим просвещением, потому что требования их были очень просты ... Западники желали больше всего прогресса в наших общественных порядках, славянофилы же брали дело гораздо выше и полагали главное в умственном перевороте»<sup>2</sup>. Отрицательную черту «западоориентированной» русской мысли он видел, прежде всего, в отсутствии самостоятельности, в заимствовании западных идей. По его мнению, «коренное наше зло состоит в том, что мы не можем жить своим умом, что вся духовная работа, какая у нас совершается, лишена главного качества – прямой связи с нашей жизнью, с нашими собственными духовными инстинктами. Наша мысль витает в призрачном мире, она не есть настоящая живая мысль, а только подобие мысли. Мы – подражатели, то есть, думаем и делаем не то, что нам хочется, а то, что думают и делают другие. Влияние Европы постоянно отрывает нас от почвы»<sup>3</sup>. По мнению философа, умственное заимствование порождает болезненный комплекс несовершенства и неразвитости, который оборачивается национализмом в политической области. Выход из этого состояния Страхов видел в освобождении от влияния Запада посредством развития собственной русской национальной культуры. По этому поводу он пишет: «Когда у нас будет много прекрасных самобытных книг, когда мы перестанем быть полудикими, когда у нас про-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Из истории литературного нигилизма (1861-1865). СПб., 1890. С. 6.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство : замечания на ст. г. Влад. Соловьева «Россия и Европа», «Вестник Европы», 1888, февр. и апр. // Русский вестник. 1888. № 6. С. 253.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе : ист. и крит. очерки. Киев, 1897. Кн. 1. С. VII.

цветет философия, наука и литература, тогда мы будем совершенно безопасны от национальной исключительности»<sup>1</sup>.

Во второй половине XIX века эта проблема и пути ее решения приняли весьма искаженный характер, что становится понятным в свете современных представлений о природе Просвещения. «Напомню старое определение действительной природы Просвещения, – пишет М.К. Мамардашвили, – Просвещение – это «взрослое состояние» человечества, т.е. способность людей думать своим умом и ориентироваться без внешних наставников и авторитетов, не ходить «на помочах». Эта проблема культуры (проблема ее внутреннего развития) непосредственно «относится и к технической мощи страны, к ее техническому потенциалу и вооруженности ... техника является всегда продуктом культуры, духовного зерна. Дополнительным доказательством этому служат и многочисленные неудачи механического переноса разных технических новинок из одной страны в другую». Далее он отмечает: «Мы часто по-обезьяньи копируем что-то, а потом это все у нас ломается, выходит из строя, простаивает или вообще оказывается какой-то неподвижной потусторонностью в наших условиях (как, например, компьютеры). Между тем это закономерно и понятно, ибо мы берем только сами вещи, но не то, что за ними стоит»<sup>2</sup>. Однако и сегодня идеи и теории отечественных ученых, воспринятые Западом и примененные ими на практике, возвращаются в нашу культуру в виде технологий, но не используются должным образом на низовом уровне в силу «закрепощенности» системы.

В силу этого, в русской культуре XIX и XX веков преобладало чисто механическое «внедрение» прежде всего научных идей в реальную жизнь при слабой заинтересованности основной массы населения. Против вулгарного «просвещенства» и выступал в свое время Н.Н. Страхов. Однако он не был услышан. Против такого же культурного явления в жизни России выступил почти через сто лет А.И. Солженицын, предложив понятие «образованщина».

Н.Н. Страхов являлся представителем консервативного крыла в русском просвещении в 60-70-е годы XIX века. Через просвещение он шел к улучшению жизни, не соглашаясь с радикальным образом мышления. Его своеобразное просветительство утверждало философию, против которой, с одной стороны выступали революционные демократы, а с другой, царское самодержавие. Отсюда его активная полемика с социал-демократами, с эстетическим нигилизмом шестидесятников. Можно говорить о просветительском типе философствования Н.Н.Страхова. Прямая связь страховской философии с просветительской особенно заметно выразилась в антропоцентрическом характере той и другой. Однако не со всеми положениями просветителей русский философ соглашается. В частности, он выступает против просветительской «теории среды», обрекающей человека на пассивность, снимающей с него ответ-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Наша культура ... С. 201.

<sup>2</sup> Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 175.

ственность за собственные поступки и, в конце концов, лишаящей его свободы.

В отличие от ярких и кратковременных вспышек революционных демократов и народников Н.Н. Страхов на протяжении почти четырех десятилетий нес на себе бремя просвещения в различных областях культуры. Просветителем он выступал в различных сферах культуры: естествознании, философии, истории, литературе, психологии. Для него был характерен просветительский универсализм, апелляция к человеческому разуму, толкование патриотизма как одного из видовых проявлений к человечеству. Его идеал – связь философии, теории с почвой, основа не только на здравом смысле и простой логике, сколько на разуме, на универсальной логике Гегеля. Н.Н. Страхов видел падение просвещения, философии в глазах многих шестидесятников и такое упрощение просвещения он называл «просвещенством».

Страхов всю свою жизнь посвятил борьбе за самостоятельность и независимость русской культуры, что нашло убедительное выражение в работе «Критика Запада в нашей литературе», вышедшей в трех книжках. При этом он рассматривал позитивизм в качестве одного из проявлений кризиса западной цивилизации. «Не коммунисты, не материалисты и позитивисты, – писал Н.Н. Страхов, – суть истинные представители современного просвещения; это лишь уродства им порожденные, имеющие силу лишь потому, что они столько же исполнены метафизики, фанатизма, слепой веры, как и самые древние учения. Просвещенный, умственно развитый человек ясно видит противоречие, которое заключается в этих вольнодумствах, видит, что они опираются на некоторой узкой вере. Как он может признать, что все существующее есть вещество? Или что цель человеческой жизни есть материальное благосостояние? Или, что философия есть одно из заблуждений человечества?»<sup>1</sup>.

Н.Н. Страхов осознавал воплощение этого культурного плюрализма в реальной жизни в виде идеи «множественности». Для нахождения прочной основы для органического мировоззрения он стремился найти опору, обращаясь к «почве». По его мнению, сознательная и самостоятельная жизнь человека неразрывно связана с «почвой», исходя из которой, нужно формировать русское национальное самосознание. Отвергая квазиевропейскую субкультуру российской интеллигенции и ставя вопрос о нашей духовной самобытности, Н.Н. Страхов отмечал, что «коренное наше зло состоит в том, что мы не умеем жить своим умом ... Мы подражатели, то есть думаем и делаем не то, что нам хочется, а то, что думают и делают другие». И далее он писал: «Влияние Европы постоянно отрывает нас от нашей почвы ... Наши рассуждения не соответствуют нашей деятельности; наши желания не вытекают из наших потребностей; наша любовь и злоба устремлены на призраки; наши жертвы и подвиги совершаются ради мнимых целей»<sup>2</sup>. Здесь «почвенный» означает «жиз-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом ... Кн. 1. С. 241.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом ... Кн. 1. С. III-IV.

ненный», «связанный с реальной действительностью». Эти идеи созвучны современным поискам основ человеческого духа. Так, например, М. Хайдеггер, видя неукорененность современного человека и вопрошая о смысле его бытия, утверждал, что «любое настоящее творение коренится в почве своей родной земли»<sup>1</sup>. Таким образом, глубинная сущность человека может быть постигнута лишь с позиций почвенной, корневой антропологии, поскольку лишь то живо, что имеет корень, питающийся из родной почвы.

Именно с опорой на почву и разрабатывал мыслитель проблему патриотизма. «Простой народ у нас, – как отмечал мыслитель, – как известно, отличается глубоким патриотизмом, но мы хотим говорить не об этом патриотизме. Народный патриотизм есть, без сомнения, выражение духовной мощи, которою живет народ; но он есть чувство полусознательное, почти инстинктивное». И далее он пишет, что «пришла для нас и пора самосознания, стремления понять эту душу, понять дела, ею совершенные, и дух, ею движущий. Мы говорим, следовательно, о сознательном патриотизме, свойственном людям мыслящим, способным рассуждать о своих чувствах, и задаемся вопросом, чему должен служить русский человек, служа своей родине?»<sup>2</sup>. Сознательный патриотизм, по его мнению, предполагает, во-первых, благоговейно вникать в глубочайшие стремления народного духа и служить им, отвергая при этом соблазны других стремлений; во-вторых, истинный патриотизм предполагает осмысленный взгляд на политическое положение России среди других народов и на ее роль во всемирной истории.

Мировоззрение Н.Н. Стрехова было проникнуто глубоким чувством просвещенного патриотизма. Гордость за свой народ, приобретшего в лице выдающихся представителей русской культуры всемирно-историческое значение, во многом предопределила гражданскую позицию мыслителя. При этом он был чужд местнического национализма, от которого один шаг до проповеди национальной исключительности и заносчивости, если не пренебрежения к другим народам.

Н.Н. Стрехова нередко называли славянофилом. И для этого имеются некоторые основания. Так, например, он писал, что «мы, консерваторы, славянофилы и т.п., – мы только знаем, чего не делать»<sup>3</sup>. Вместе с тем это направление общественно-политической мысли России казалось ему слишком тенденциозным в постановке и решении многих вопросов истории и современности. Именно поэтому он считал необходимым время от времени отмежеваться от тех идей славянофильства, которые были для него особенно неприемлемыми. В частности, Стрехов писал: «Всякого славянофила подозревают в том, что он сочувствует деспотизму и питает ненависть к иноземцам. И вот я хочу сказать, что я, как бы ни гре-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сб. М., 1991. С. 105.

<sup>2</sup> Стрехов Н.Н. Борьба с Западом ... Кн. 3. С. 214.

<sup>3</sup> Л.Н. Толстой – Н.Н. Стрехов : полн. собр. переписки : в 2 т. / ред. А.А. Донсков. М. ; Ottawa, 2003. Т. 1. С. 241.

шен в других отношениях, от этих грехов свободен. У меня нет ни одной страницы антилиберальной, ни одного слова ненависти к евреям, католикам и т.п. Не отличался я горячей проповедью любви и терпимости, но сам уберегся от их нарушения»<sup>1</sup>. И в то же время Страхов постоянно и твердо отстаивал те идеи и принципы, в которых нашла отражение его горячая любовь к России.

Н.Н. Страхова больше привлекал Ренессанс, чем Просвещение, принявшее в России уродливые формы, которые были названы им «просвещенством». «Современное просвещение, – отмечал в свое время философ, – имеет страшную односторонность. Есть простейшие понятия, есть основания истины, которые так спутаны и извращены, или даже так твердо забыты и устранены из обращения, что речь об них кажется непонятною, дикою, и что сам говорящий должен с великим трудом высвободить свою мысль из привычного всем потока огрубевших форм и искажений»<sup>2</sup>. Повторяя славянофильский тезис о том, что с петровских времен просвещение в России насаждалось правительством, которое вводило курс на заимствованные на Западе порядки и программы, Н.Н. Страхов вместе с тем вносил поправку, расшатывающую такое понимание вопроса: «Нельзя даровать того, что не существует; очевидно, само общество, сам народ должны создать свою серьезную науку, твердое и ясное направление своего просвещения. Так, Ломоносов, Державин и т.д. создали русскую художественную культуру не в силу правительственных программ и указаний, а по внушению своего гения»<sup>3</sup>. Здесь в явной форме высказывается мысль о необходимости самостоятельного внутреннего духовного развития, приносящего новые достижения в различных областях культуры.

Признавая важность западных ценностей для России, Н.Н. Страхов писал: «Европейское просвещение, этот могущественный рационализм, это великое развитие отвлеченной мысли, должно быть для нас побуждением и средством к такому сознательному уяснению наших собственных духовных инстинктов; все наше рабство перед Западом, все наши обезьянничанья и все беды, которые мы от этого терпим и будем еще терпеть, получат себе даже и некоторое историческое оправдание, если ценою их мы достигнем, наконец, сознательной самобытности, если пробудится в нас настоящая умственная жизнь, и то непонятное для себя и других чуждое миру, которое называется Россией, придет к сознанию самого себя. Умственная борьба с Западом при этом необходима»<sup>4</sup>. И далее он отмечает, что эта борьба необходима не для того, чтобы порочить ту страну, которую Хомяков называл «страной святых чудес». Однако, по его мнению, «мы должны уважать Запад и даже благоговеть перед величием его ду-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Грот Н.Я. Памяти Н.Н. Страхова : к характеристике его филос. мировоззрения. М., 1896. С. 8.

<sup>2</sup> Страхов Н. О вечных истинах : мой спор о спиритизме. СПб., 1887. С. 80.

<sup>3</sup> Страхов Н. Критические статьи об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом (1862-1885). СПб., 1885. С. 420.

<sup>4</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом ... Кн. 1. С. VI-VII.

ховных подвигов. Но, чтобы самое уважение имело какую-нибудь цену, нужно, ведь, стоять скольконибудь в уровень с предметами уважения ... Между тем, гонясь за европейским просвещением большею частью из легкомыслия и тщеславия, мы забываем обязанность всякого разумного человека, быть самостоятельным в своих суждениях...»<sup>1</sup>. Н.Н. Страхов считал, что необходимо изменить характер нашего просвещения и, совершив критику начал, господствующих в европейской жизни, привести к сознанию другие лучшие начала. К сожалению, этот призыв «иметь свое суждение» в то время в значительной своей части не был услышан. Это было связано с тем, что «большинство образованных русских совершенно не желали быть «самими собой», а хотели быть «настоящими европейцами»<sup>2</sup>.

В унисон с Н.Н. Страховым писал значительно позже, в середине XX столетия, И.А. Ильин, который считал, что долг русского человека в том, чтобы перестать поклоняться чужим идеалам. Этот выдающийся русский мыслитель резко критиковал российскую интеллигенцию, душа которой «стала духовно беспочвенною», а сама она была лишена государственного смысла и воли, являлась религиозно мертвой и национально-патриотически холодной. Эта интеллигенция, по его мнению, «глотала европейскую культуру, не проверяя ее выдумки и «открытия» ни глубиной **религиозной, христианской совести**, ни глубиной национального инстинкта самосохранения»<sup>3</sup>. Все это привело к тому, что русская интеллигенция «отделилась от русского простого народа и **сознательно противопоставила себя ему**». Этим самым она **«выдала свой народ на духовное рабство, а народ выдал свою интеллигенцию на поругание и растерзание»**<sup>4</sup>. И.А. Ильин в качестве причины русской трагедии называл слабое чувство собственного духовного достоинства. Он надеялся, что новая интеллигенция будет носительницей национальной идеи и, воссоединившись со своим народом, вернувшись «к живым и драгоценным корням своей национальной культуры», будет способствовать возрождению России, став строительницей великой национальной государственности.

Европейское просвещение, по Н.Н. Страхову, является главнейшим источником нигилизма и у нас и на Западе. Поэтому, будучи идеологом «почвы», он отстаивал органичность духовного развития русской нации в различных областях культуры. «Отличительная черта русской литературы, – писал он, – и черта очень печальная, есть ее очевидная *искусственность*, т.е. что она не растет естественно из наших духовных сил и жизненных потребностей, а развивается больше всего в силу побочных влияний, из подражания, из тщеславия, для развлечения или из расчета. Та-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом ... С. VII.

<sup>2</sup> Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку / под ред. О.С. Широква. М., 1997. С. 193.

<sup>3</sup> Ильин И.А. О грядущей России. М., 1993. С. 109.

<sup>4</sup> Ильин И., Шмелев И. Переписка двух Иванов (1947-1950). М., 2000. С. 97-98.

ков, впрочем, общий характер всей нашей умственной деятельности»<sup>1</sup>. Под именем «почва» понимались им те коренные и «своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений». Отрыв образованных слоев русского общества от почвы был вызван предательством значительной части интеллигенции, отдавшей предпочтение западным идеалам перед коренными русскими национальными интересами.

Учитывая ту значительную роль, которую играл этот мыслитель в русской духовной культуре второй половины XIX века, его почти вековое забвение является, на наш взгляд, несправедливым. Речь идет не только о влиянии, которое он оказал на Ап.А. Григорьева, А.А. Фета, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.В. Розанова, но и о том огромном значении, которое имела его литературная и философская публицистика в борьбе с утилитаризмом, нигилизмом и невежественностью российского «просвещенства». Н.Н. Страхова нельзя рассматривать лишь в качестве «спутника» или «философского информатора» великих писателей. Он сам был глубоким самостоятельным мыслителем с устойчивым мировоззрением, диалектической методологией и методикой исследования: он выступал критиком критиков, за просветительство без «просвещенства», критиком абсолютизированного рационализма, спиритизма, нигилизма.

Н.Н. Страхова нельзя относить ни к одному из философских направлений. Не замыкаясь в узких рамках какого-то одного направления, он осуществлял многосторонний анализ изучаемых культурных явлений, стремясь выявить в них не только позитивное, но и негативное. Он призывал и других быть самостоятельными как в мышлении, так и в деятельности, резко выступая против засилья западничества в русской культуре. По его мнению, любовь к своей родине должна быть освещена мыслью, переведенной в сознательные начала.

Говоря о значимости творческого наследия Н.Н. Страхова для нашего времени, хочется надеяться, что начавшееся освоение философского наследия этого мыслителя будет понято и должным образом оценено. «Наверняка в новой российской действительности имя Николая Страхова, – как пишет Анджей де Лазари, – тоже приобретет новое значение. Быть может, из символа «консерватизма» и «реакционности» он превратится в авторитет научности и солидного подхода к творческому труду»<sup>2</sup>. Наше переходное время, несомненно, способствует возрождению творчества тех мыслителей, которые как Н.Н. Страхов, оставались и в тяжелейших социокультурных условиях развития философии рыцарями Истины, Добра и Красоты. Если в течение последнего полтора столетия наследие «непримиримых энциклопедистов было узурпировано апологетической школой Конта»<sup>3</sup>, то в наше время Просвещение сводится сонмом новоявленных идеологов к прагматизму и утилитаризму. Сама наука в ее прагма-

<sup>1</sup> Страхов Н. Критические статьи об И.С. Тургеневе ... С. 419.

<sup>2</sup> Лазари А. В кругу Федора Достоевского : почвенничество. М., 2004. С. 18.

<sup>3</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения: филос. фрагменты. М. ; СПб., 1997. С.



тической интерпретации становится технологизмом, сводящим все к созданию в ходе инноваций технологиям. Поэтому идеи Н.Н. Стрехова снова возвращаются к нам, помогая не только лучше осознать историю русской культуры и ее настоящее, но и выработать стратегию на будущее.

## **Идея двойственности человеческой природы как основание «антропологического переворота»**

*Гальченко Г.И.*

*Центр социально-философских исследований,  
г. Харьков*

Говоря о творчестве Н.Н. Стрехова, хочется, прежде всего, вспомнить те идеи, которые могут быть актуальными для сегодняшнего дня. Поскольку день сегодняшний, увы, рождает пессимистические предчувствия относительно будущего человека и человечества, то любая идея, дающая надежду на возвышение рода человеческого, может быть глотком свежего воздуха в удушливом пространстве мыслей, оправдывающих и обосновывающих низменность, своекорыстие и эгоцентризм человеческой природы.

Одной из таких идей, которая звучит в главном философском произведении Стрехова «Мир как целое», является идея о человеке как о «центральной узле мироздания». Понимание этой «центральности» человека возможно с позиций высказанного Стреховым другого положения, утверждающего, что «истинная сущность вещей состоит в различных степенях воплощающегося духа». Таким образом, центральность, или исключительность человека во всей системе мироздания можно понимать как максимальную возможность проявления духа, или Бога в человеке.

Попробуем теперь с позиций сегодняшнего дня оценить эту идею. Ее конструктивный смысл, с нашей точки зрения, состоит в том, что человек является «венцом мироздания», но не в текущем его положении, а в заложенной в нем потенции развития духа, и, следовательно, его задача состоит в раскрытии возможностей и создании условий для проявления этой потенции.

Почему же не происходит этого выявления духа? Почему современный человек еще сильнее и безогляднее, чем во времена Стрехова, преклоняется перед силой интеллектуального рассудка, ведущего ко все большим возможностям удовлетворения яростно-вожделирующей природы человека?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно, прежде всего, принять идею двойственности человеческой природы, но не в плане банального противопоставления тела и духа, а в плане наличия в человеке двух уровней мыслительной деятельности – интеллектуального рассудка и интеллектуального разума, первый из которых находится на службе у низшей, яро-

стно-вождедеющей природы человека, как говорил об этом Платон, а второй связан с разумным, или божественным началом в человеке, или с его Высшей природой. Очевидно, что при наличии мощного интеллектуального рассудка человек может быть весьма далек от проявления интеллектуального разума, поскольку, как утверждает в древних трактатах, известных под названием «Герметический корпус», разум имеется исключительно «у святых, благих, чистых и милосердных», а от «дурных, испорченных, завистливых и алчных»<sup>1</sup> он далек.

Итак, своекорыстие и Разум – две вещи несовместные, как гений и злодейство. Мощный же рассудочный интеллект не только вполне совместим с проявлениями низшей природы человека, более того, он находится у нее на службе.

Что из этого следует? Из этого следует, что умственная, или интеллектуальная сила человека, которая является наибольшей ценностью для человеческого существа нашей цивилизации, может способствовать его духовной деградации, т.е. вести по пути усиления его низшего «я», или той части бодрствующего сознания человека, которая направлена на удовлетворение его желаний и страстей.

Именно в этом смысле Страхов противопоставлял Просвещение, призвание которого совершенствовать внутренний мир человека, просвещенству, ведущему к совершенствованию возможностей удовлетворения все возрастающих эгоистических потребностей.

Наша сегодняшняя ментальность такова, что далеко не очевидно, что своекорыстная и эгоистичная жизнь являет свидетельством деградации человека и ведет его по пути неизбежных страданий. Можно ли это положение доказать? Как придать ему такую силу, чтобы оно «овладело массами» и заставило человека пересмотреть иерархию собственных устремлений?

Во всяком случае, очевидно, что именно в этом направлении философы должны сориентировать свои усилия, чтобы обосновать, что подлинное единство мира, о котором говорил Страхов, т.е. вечное духовное, или божественное начало, проявится лишь тогда, когда человек осознает ущербность своей низшей эгоистической природы и устремится к ее преодолению, т.е. совершит собственный «антропологический переворот».

Как же можно доказать ущербность эгоизма и всех его многоликих проявлений, не впадая ни в морализаторство, ни в отвлеченный идеализм, ни в религиозный догматизм?

Именно философия, понимаемая как наука и искусство жизни, базирующаяся на современных, подтверждаемых новейшим естествознанием представлениях об энергетической природе мира и человека, призвана решить эту актуальную задачу, поставленную перед каждым человеком и человечеством.

---

<sup>1</sup> Гермес Трисмегист. Высший герметизм : сб. егип. текстов эпохи эллинизма. СПб., 2001. С. 43.

Сформулируем основные положения, которые, с нашей точки зрения, должны лечь в основание философии как науки и искусства жизни и позволяющие убедить человека в необходимости совершенствования своего внутреннего мира.

Первое положение утверждает объективность субъективного мира человека, т.е. внутренний мир человека, мир его мыслей, эмоций, желаний, отношений, устремлений есть тонкоэнергетическая объективная реальность, порождаемая сознанием людей, и влияющая, в свою очередь, на их сознание.

Существуют ли основания для такого утверждения? Можно сказать, что из утверждения, которое еще двадцать лет назад вызывало яростные нападки «правовверных» ученых-физиков как лженаучное, якобы опирающееся на фальсификацию научных исследований, оно превратилось в положение, о котором можно дискутировать и рассматривать как рабочую научную гипотезу. Факты, подтверждающие достоверность такого положения, не достаточно систематизированы и, к тому же, не всегда бесспорны, но они существуют, и отмахнуться от них честному исследователю не представляется возможным. И хотя некоторые ортодоксальные физики и сегодня возмущены «лжеидеями, наводнившими науку», но история развития науки убедительно свидетельствует, что «ересь» в науке, как, впрочем, и в религии, часто соответствует верному направлению человеческой мысли.

Следствием утверждения объективного существования психоментальных энергетических полей, порождаемых психо-ментальными актами людей, является положение об энергетической характеристике мышления, а также об ответственности, которую несет каждый человек за порождаемые им мыслеформы и мыслеобразы.

Поэтому второе утверждение, которое, с нашей точки зрения, должно служить основанием будущего здания философии, есть утверждение Закона причинно-следственной связи явлений плотноматериального мира (мира материальных объектов), и мира тонкоматериального (мира энергетических объектов). На основании этого закона можно утверждать, что все события, происходящие на физическом плане, являются следствием действия сложного переплетения сил, сформированных на психо-ментальном тонкоматериальном плане. Именно в этом смысле нужно понимать закон справедливого воздаяния, утверждавшегося Основателями всех религий и нашедшего свое выражение в формуле: «Что посеешь – то и пожнешь». С этих позиций человек вынужден становиться на путь познания действия этого закона, дабы не сеять причин, приносящих дурные следствия, и наоборот, сеять причины, приносящие добрые плоды.

Очевидно, что цели и смыслы жизни формируются в соответствии со способностью человека предвидеть и смотреть дальше «собственного носа». Эта способность развивается на пути осознания, изучения и приложения законов, управляющих жизнью человека, общества, природы. И

в этом смысле Закон причинно-следственной связи, или Закон деяния-плода, или Закон обратного действия, или Закон Кармы является важнейшим для обоснования необходимости нравственного самосовершенствования человека через преобразование сознания из яростно-вождедеющего состояния в разумное. Сознание, связанное с разумным началом в человеке, порождает мысли, прорастающие благоприятными следствиями, и наоборот, эгоистичное, яростно-вождедеющее состояние сознания порождает мысли, являющиеся энергетическим центром событий, приносящих страдания и разрушения.

Эта мысль о необходимости в течение всей жизни бороться за очищение собственного сознания является лейтмотивом всех философских и религиозных учений, принесенных в мир Великими философами (Пифагором, Платоном и Аристотелем) и всеми Основателями религий. И именно исчезновение этой идеи приводит к ослаблению сути религии, к усилению ритуально-церемониальной ее части и к последующему ее разрушению, о чем красноречиво говорят исторические события, которые всегда иллюстрируют реализацию Закона причинно-следственной связи явлений.

Сегодня, когда стремление церкви влиять на сознание людей в странах бывшего СССР с целью возрождения нравственности обретает все большую мощь, хотелось бы высказать предостережение об опасности несоответствия декларируемых возвышенных целей с истинно глубокой верой, побуждающей человека к поиску собственного благородства и возвышенности и не допускающей показной «духовности» и «благодатности». Сегодня в мире, где миллиарды людей считают себя верующими, игнорируется справедливость, правда, честь и милосердие, что, по сути, свидетельствует о безверии. Это противоречие между формой и содержанием в развитии любой религии всегда предвещало ее упадок как института духовного развития, при этом, как правило, происходило укрепление формально-ритуальной, часто лицемерно-показной религиозности, сопровождающейся претензиями церкви на усиление своего земельно-имущественного положения.

Проблема противоречия между показной декларируемой религиозностью и проявленностью в человеке высших свойств человеческой природы, к чему, собственно, призывали все мировые религии, именно в истории религии проявлена с максимальной остротой. Именно это обстоятельство позволяло Э. Фромму, немецко-американскому философу-социологу, говорить, что люди «могут быть «религиозными» и при этом не считать себя таковыми или, напротив, могут быть «нерелигиозными», хотя и считают себя христианами»<sup>1</sup>.

Напомним в этой связи слова украинского философа Г.С. Сковороды, ясно видевшего опасность «духовного» лицемерия и показного богопочитания: «Церемония возле благочестия есть то, что возле плодов лист,

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Иметь или быть? М., 2000. С. 362.

что на зернах шелуха, что при доброжелательстве комплименты. Если же сия маска лишена своей силы, в то время остается одна лицемерная обманчивость, а человек – гробом раскрашенным. Все то церемония, что может исправлять самый несчастный бездельник»<sup>1</sup>.

Избегать показного благочестия заповедовали все основатели религий. Восточная мудрость называет худшими из воров тех, кто, не будучи свят и благ, величают себя святейшими и блаженнейшими. Поэтому исключительно опасно всегда, а особенно сегодня, быть слеповерующими, ориентирующимися в своих предпочтениях на блеск внешних нарядов, церемоний и ритуалов.

Третьим положением, следующим, в определенной мере, из первых двух, является утверждение о существовании тонкоэнергетической субстанции, называемой человеческой душой, которая после смерти физического тела обретает объективное существование в определенном тонкоматериальном плане в полном соответствии с качеством составляющих ее энергий.

Это утверждение соответствует существующему во всех религиях положению о посмертном пребывании человеческой души, с той только разницей, что философия опирается на идею бесконечной эволюции человеческого сознания и не приемлет идею вечного блаженства или вечного мучения после однократной жизни, что утверждают богословы некоторых религий. Связь этой энергетической субстанции, или эволюционирующего сознания человека, с соответствующей новой физической формой определяется существующим во всех древнейших философско-религиозных системах Законом перевоплощения, являющегося следствием более общего Закона Циклов. Существование Закона перевоплощения определяет возможность и необходимость совершенствования сознания человека в очередной проживаемой жизни.

В рамках этой статьи мы не имеем возможности подробно приводить имеющиеся сегодня аргументы, основанные на раннехристианских источниках, буддизме, платонизме, пифагореизме, на современных исследованиях, посвященных теории перевоплощения (реинкарнации). Но если даже считать, что это положение о предсуществовании души и ее последующем воплощении в новом физическом теле (пока этого требует текущее состояние сознания человека) базируется на вере, то, с нашей точки зрения, эта вера имеет гораздо больше оснований, чем религиозная вера в бесконечное райское блаженство или бесконечное адское мучение после однократной земной жизни, или грубоматериалистическая вера в окончательное разрушение сознания человека вместе с его физическим мозгом.

Эти три положения, составляющие основу мировоззрения, которое, с нашей точки зрения, уместно назвать энергетическим диалектическим материализмом, позволяют понять направление, в котором должен прилагать

---

<sup>1</sup> Сковорода Г.С. Повне зібрання творів. Київ, 1973. Т. 1. С. 152.

человек свои усилия в течение жизни. Можно понять хотя бы в каком-то приближении, что имел в виду Дельфийский оракул, провозглашая великую истину – «Человек, познай себя!» На основании этих трех законов может быть утверждено стремление человека к нравственному совершенствованию, к справедливости, к правдивости, милосердию, состраданию, поскольку именно эти качества свидетельствуют о развитии Высшей, т.е. подлинно человеческой природы. Развитие человеком своей Высшей природы ведет его к истинной Свободе, которую только и возможно понимать как свободу от проявлений низшего «я» – лживости, корысти, хитрости, алчности, злобности, похоти, невежества и пр.

В свете вышеизложенного «антропологический переворот», который, может быть, наметил своим творчеством Николай Николаевич Страхов, но оставил «недосказанным», обретает возможность как философско-религиозного, так и рационального обоснования.

## **Библиотеки-музеи в России: проблемы и перспективы развития**

*Губарева О. В.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Сегодня наблюдается процесс музеефикации культуры. На практике это выражается во все увеличивающемся количестве музеев, возникновении новых их видов (интерактивных, виртуальных, корпоративных и т.д.), а также формировании интегрированных учреждений культуры – как правило, библиотек-музеев. Эти процессы представляются вполне закономерными и отражают одну из основных тенденций развития сферы культуры – адаптацию к сложившейся социокультурной ситуации.

Современная социокультурная ситуация в России большинством исследователей описывается как переходная. Состояние перехода характеризуется растерянностью, разрушением старых и формированием новых систем ценностей, необходимостью приспособления к меняющимся условиям. Наша страна, как показывают последние социологические исследования, еще далеко не оправилась от системного кризиса рубежа XX-XXI веков. Однако уже сегодня мы стоим перед новым вызовом истории – необходимостью тотальной модернизации, которая позволила бы нам перейти от общества индустриального к постиндустриальному, а затем и к постиндустриальному и догнать в техническом и социально-экономическом развитии западные страны. Необходимость модернизации не вызывает сомнений, однако очевидно, что большая часть российского общества в данный момент не готова к ней. Необходима система адаптации россиян к новым системам социокультурных отношений, ценностей, к новым реалиям. Музеефикация сферы культуры является, на наш взгляд, одним из проявлений адаптационных механизмов.

Одним из самых ярких проявлений музеефикации культуры является распространение интегрированных учреждений культуры – библиотек-музеев. Их возникновение и распространение связано с объективной необходимостью и обусловлено рядом факторов. Среди таких факторов следует назвать развитие информационных технологий, которое привело к формированию единого информационного пространства. Работа в этом пространстве требует возможности быстро и легко получать доступ к большим объемам информации. Формирование единого информационного пространства привело к возникновению у людей потребности в механизмах усвоения больших объемов информации. Информационно-консультативная помощь, традиционно оказываемая библиотеками, в таких условиях становится все более востребованной. В то же время интегрированные учреждения культуры (библиотеки-музеи) помимо информационно-консультативной деятельности осуществляют и исследовательскую деятельность, превращаясь в современные информационно-исследовательские центры и выходя на новый уровень развития.

Формирование единого информационного пространства неизбежно ведет к трансформациям пространства образовательного. Увеличение объемов информации, изменение социокультурной ситуации, утрата культурных различий и связанные с этим проблемы идентичности подрастающего поколения требуют трансформации воспитательных и образовательных систем. Порой необходим междисциплинарный подход, позволяющий найти новые формы и методы. Совместные образовательные проекты библиотек-музеев и школ, реализуемые с позиций музейной педагогики, позволяют разрешить данную проблему.

Наряду с информационно-консультативной функцией библиотек-музеев реализуют функцию сохранения социальной памяти в условиях глобализации. Отсюда – интерес к краеведческой тематике, сохранение и развитие артефактов и духовных ценностей региона, их популяризация как альтернатива процессам нивелирования этнокультурных ценностей.

Формирование библиотек-музеев способствует решению проблем, связанных с организацией досуга населения. Меняется окружающий мир – меняются потребности людей. Как показывают социологические исследования, большинство россиян предпочитают домашний досуг посещению традиционных учреждений культуры. Большинство россиян испытывают потребность в рекреации и развлечениях, образование и просвещение для них отходит на второй план. В таких условиях учреждения культуры оказываются перед непростой дилеммой: продолжать ли культурно-просветительскую деятельность или в угоду времени делать акцент на мероприятиях развлекательного характера? Библиотеки-музеи, особенно обладающие эффективно работающим сектором творческого развития (например, собственной театральной студией), научились решать эту дилемму. В силу своей интегративной природы они обладают широким спектром методов и форм работы и готовы предлагать наряду с основными услугами еще и дополнительные. Например, организовать экс-

курсию по музею в сочетании с лекторием или театрализованным представлением, а в музейный урок включить элементы театрализованной экскурсии. Библиотеки-музеи таким образом организывают работу с посетителями, что последние могут, отдыхая, просвещаться и, развлекаясь, обучаться.

Таким образом, библиотеки-музеи выступают сегодня важным механизмом адаптации людей к изменяющимся условиям. Они выступают своеобразными ориентирами социокультурного развития. В них, как в современных лабораториях, изучаются возможности формирования нового типа личности, готовой к модернизационным преобразованиям, но в то же время обладающей «иммунитетом» к ее негативным последствиям, хранящей верность нормам и ценностям отечественной культуры.

### **Проблема культуроцентричности образования в контексте научных воззрений Н.Н. Стрхова**

*Жиров М.С.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Н.Н. Стрхов принадлежит к плеяде великих русских мыслителей XIX столетия, для которых поиски путей достижения «умственной и нравственной самостоятельности» России, идеи о роли наций и народностей в истории, проблемы развития своего собственного русского ума, духовного бытия, сознания, мышления, борьба за возведение наших национальных инстинктов и стремлений в сознательные начала и многое другое были в центре научных исканий. Широкий спектр творческой деятельности Н.Н. Стрхова – философа, переводчика, оппонента и желанного собеседника русской интеллектуальной элиты позапрошлого века, её содержание даёт основание говорить о нём как об истинном Гражданине и Патриоте. Смысл своей жизни он видел в увековечивании памяти о замечательных людях своего времени, в «соединении времён», в сохранении идейной преемственности поколений, а посредством неё и самой истории. Найти единомышленников – в прошлом и настоящем, – «узнать» друг друга, протянуть связующую историческую нить духовного взаимопонимания через многие десятилетия, найти свои корни в толще веков означало для Н.Н. Стрхова и отыскать ключ для постижения самого себя, современности, «души России».

Самопознание народа, по справедливому убеждению Н.Н. Стрхова, должно основываться на изучении своей истории, своей национально-культурной самобытности, духовного и практического опыта предшествующих поколений. Именно поэтому творческое наследие Н.Н. Стрхова (философия, литературная критика, публицистика) даёт нам уникальную возможность приблизиться к пониманию процессов, происходящих во



всех сферах жизнедеятельности современного российского общества, выявить свою «самость» в культурном плюралистическом пространстве, найти свои парадигмы действия в нём. Многие аспекты творческого гения Н.Н. Страхова – это и значимый повод поговорить о «времени и о себе» с целью получить ответы на животрепещущие проблемы бытия России начала XXI века.

Как и почти полтора столетия назад нам нужны не только готовые идеи, но и пример, образец, эталон мыслящего русского человека, пытавшегося понять Россию и столь необходимый во все времена вопрос: «Что такое мы, русские?» Н.Н. Страхов обосновывает своё видение этой проблемы в статье «Роковой вопрос», опубликованной в журнале «Время» (1863 г.), где даёт характеристику русской и европейской цивилизации, представителями которой осознали себя поляки. «В цивилизации народной коренной, здоровой, – отмечает Н.Н. Страхов, – мы превосходим их, или, по крайней мере, можем иметь притязания не уступать ни им, ни всякому другому народу»<sup>1</sup>.

Нисколько не преувеличивая прочность позиции русских в этой борьбе, Н.Н. Страхов признавал её слабые места, отмечая плохое знание себя, что не позволяет требовать с полным правом, чтобы нас понимали другие. А неспособность научной мысли ответить на «роковой вопрос» – кто мы такие, в чём наша настоящая нравственная сила и нравственное значение побуждают мыслителя выразить свою позицию, свою точку зрения по ряду актуальных проблем, не утративших свою значимость в современной социокультурной ситуации.

Так, основной пафос всех трудов Н.Н. Страхова составляют положения о необходимости «приобретения умственной самостоятельности, развитие своего собственного русского ума, уважение к науке. «Строгая работа ума», точный и объективный анализ всех явлений, даже «дух рационализма, к области которого, без сомнения, принадлежит всё, что в науках есть истинно-научного»<sup>2</sup>, должны были стать, по убеждению Н.Н. Страхова, и нашим русским оружием. Таковым в современном мире является образование – ведущий элемент культуры, важнейшая ценность в системе духовных абсолютов.

Сегодня России необходимо возратить настоящее отечественное образование, важными элементами которого из века в век были духовные ценности русской общины, крестьянской семьи, интеллигенции, русской культуры, искусства, духовной жизни, достижения науки и образования. Именно поэтому генератором, производящим то или иное общество, наделенное институционально-ценностными свойствами и определенностями, должна выступить активная часть социума, народа, вовлеченная в разные формы созидательной общественной деятельности, в процессе социальной работы в самом широком смысле этого понятия. Следова-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе : ист. и крит. очерки. Киев, 1897. Кн. 2. С. 102.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1886. С. VII.

тельно, социум – это результат согласованных, динамических, деятельностных усилий его членов по достижению общих для всех общественных целей в полном соответствии с ценностями и идеалами, национальными идентичностями (менталитетом) и культурой народа.

Значение, в котором понятие «образование» употребляется в настоящее время, появилось в конце XVIII века, означая общий духовный процесс формирования человека. Именно так его понимали Гёте, Песталлоци, неогуманисты. С этого времени данное понятие приобрело более широкое значение и трактуется как процесс и результат освоения определенных систематизированных знаний, умений и навыков. Основная задача образования – помочь человеку получить знания о мире, обществе, мышлении. Образование призвано развить человека интеллектуально и духовно. Поэтому под содержанием образования понимается система знаний, умений и навыков, овладение которыми обеспечивает развитие умственных и физических способностей личности, формирование у неё основ мировоззрения и морали, подготовку к жизни и труду.

В русском языке термин «образование» обозначает деятельностный многосложный, целенаправленно организуемый процесс обучения и воспитания. Вести человека к знаниям – значит, и возвращать в нем добрые, нравственные, гуманистические начала, ибо тот, кто воспитывает добродетель убеждениями и доводами рассудка, по мысли античного философа Демокрита, окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и принуждения.

Гуманистическая деятельность великого славянского педагога Яна Амоса Коменского подтверждает, что «всесторонняя культура духа требует, чтобы все люди ... были научены мудро решать дела земной жизни так, чтобы не могли расходиться друг с другом во вред себе ни на земных, ни на вечных путях... Каждый, кто родился человеком, должен существовать осмысленно, то есть желать и избирать то, что понято как добро»<sup>1</sup>.

Немецкий просветитель И. Гердер определял образование как «возрастание гуманности». Теперь образование теснейшим образом связано с понятием культуры и обозначает, в конечном итоге, - пишет Х.Г. Гадамер, - специфически человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей»<sup>2</sup>.

Говоря о «культуре» способностей, которая при их реализации представляет акт свободы действующего субъекта, родоначальник немецкой классической философии, Иммануил Кант, называет «развитие таланта», не употребляя, правда, при этом слово «образование». Кант считал главной направляющей силой культуры некий «нравственный закон», который живет или должен жить в каждом. Культура, по мысли философа, выступает инструментарием, подготовкой человека к осуществлению нравственного долга. Гегель, напротив, ведет речь о самообра-

---

<sup>1</sup> Коменский Я.А. Материнская школа // Коменский Я.А. Избранные педагогические сочинения : в 2 т. М., 1982. Т. 1. С. 201-241.

<sup>2</sup> Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 51.

зовании и образовании, когда выдвигает тот же вопрос об особенностях по отношению к самому себе<sup>1</sup>.

Вильгельм фон Гумбольдт полностью осознает разницу в значении слов «культура» и «образование», утверждая «когда мы на нашем языке говорим «образование», то имеем в виду при этом нечто одновременно высокое и скорее внутреннее, а именно вид разума, который гармонически изливается на восприятие и характер, беря начало в опыте и чувстве «совокупно духовного и чувственного устремления»<sup>2</sup>.

Русская философско-педагогическая мысль середины XIX - начала XX веков, восходящая к идее «всеединства», обращаясь к изучению проблем духовно-нравственного совершенствования личности, представляет собой феномен не только российского, но и мирового значения (И.В. Киреевский, В.С. Соловьев, П.Ф. Каптерев, С.Т. Шацкий, В.В. Розанов, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, С.Л. Франк, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев и др.), оставаясь при этом неизменной в своих базовых принципах и основах. Согласно им, педагог создает полноценную личность, пробуждая в ней нравственные запросы и формируя ее духовные цели.

Когда мы говорим о судьбе России, мы связываем её с главной ценностью страны – человеком. Устойчивое и стабильное развитие общества гарантируется в той мере, в какой он является главной и решающей его ценностью. Русская культура и национальное самосознание порождают национальную идею как торжество незыблемых прав личности, как основной, магистральный путь к жизненной российской мечте – установлению общественной и социальной справедливости во имя человека.

Современная действительность требует серьезного фундаментального переосмысления сущности человека. Не случайно во всём мире проблема человека рассматривается как социальная, как нравственная, актуализируя идею «антропологического ренессанса». В её основе тезис об особом социальном положении человека в окружающем мире, его открытости миру, его социальном здоровье. Более ста лет назад А.И. Герцен отмечал, что человек ходил во всех должностях, в должности человека ещё не ходил. Сейчас ему пора примерять эту должность на себя.

Каждый человек по образному выражению Н.Н. Страхова, это Вселенная, ибо в нём живут и мудрость веков, и уникальный жизненный опыт. Отсюда необходимо особое внимание к индивидуальности, к отдельному человеку, его самоценности, восприятия его не только как объекта современного общества, но и как его субъекта. Он не только испытывает на себе разнообразные воздействия социальных импульсов, но, прежде всего, выступает в качестве творческой создающей силы социально-культурного процесса. К сожалению, эта его активная роль остаётся зачастую в тени, за пределами внимания.

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет : в 2 т. М., 1971. Т. 2. 630 с.

<sup>2</sup> Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М. : Прогресс, 1985. 451 с.

Проследивая эволюцию материи (под воздействием духовного начала), Н.Н. Страхов настаивает на «центральности положения человека в мире». Согласно тезису мыслителя, в человеке совмещаются все пласты бытия. В нём субъективный и объективный миры связаны более интимно и более явственно, чем в других существах. «Человек есть величайшая загадка, узел мироздания. <...> Редко кто хочет признать центральное положение человека. Они полагают центр в другом месте, в мирах иных, во всяком случае, в чём-то более глубоком, далёком, таинственном и необъятном, а не в столь известной и довольно жалкой вещи, как человек. Между тем, где было найдено природное существо более загадочное, более высокое, более таинственное, более сложное чем человек»<sup>1</sup>. Эти мысли, высказанные Н.Н. Страховым в книге «Мир как целое», позволяют говорить о нём как основоположнике философской антропологии в России. «Для человека исходною точкою всегда будет и должен быть человек» - эти слова стали лейтмотивом целого направления русской философии, ясно определившего её особую задачу – прояснения и углубления самосознания человека, его вера в себя, в русский дух.

Нынешний мир всё более приближается к острейшей проблеме, возникшей на фоне трагедии духовной жизни человека, порождающей массу вопросов: как вырвать его из состояния идейной интеллектуальной приниженности? Как сделать его полноправным создателем культурных ценностей? Современный человек испытывает чувства социального разочарования и социальной обиды. Он теряет веру в будущее, негативен по отношению к прошлому, прагматичен в своём подходе к настоящему, всё более отстает от стремительной поступи созданного им же прогресса. Ввиду этого возникает угрожающая ситуация «расчеловечивания» не только прогресса, но и самого человека, его саморазвития. Отсюда, лейтмотив нашего времени – социальное спасение человека: его свободы и его нравственного мира, высвобождение из уз духовного рабства, общественного лицемерия и опасных политических, экономических и социально-культурных авантур. Духовно-нравственное и социальное здоровье человека должно стать первичным и стратегически важным аспектом социальной политики государства.

Решение всех этих институциональных и аксиологических задач формирования современного российского общества, в том числе с помощью системы социального образования нам и предстоит осуществить. Иными словами, перед российским обществом стоит задача построить качественно иное, научно обоснованное, национально-культурноцентричное, истинное социальное образование, решив принципиальные проблемы его организации, содержания, управления, кадрового и научно-методического обеспечения, причём на единой целостной, институционально-ценностной, национально-культурной основе как на фундаменте подобного рода конструкций, в полном соответствии с целями и задачами развития современ-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Мир как целое. СПб., 1892. С. VII.

ной России в стремительно меняющемся мире. Это положение актуализирует необходимость разработки культурологического компонента образования, что определено рядом факторов.

В числе главных полагаем выделить цивилизационные изменения в характере общественного развития на рубеже XX-XXI веков, выдвинувшие в качестве приоритетных задачи развертывания интеллектуально-образовательного общества, как общества непрерывного образования в условиях становления цивилизации управляемой социоприродной эволюции. Речь идет о становлении образовательного общества, требующего от человека обучения в течение всей жизни. В этой связи, подчеркивая необходимость для человека постоянного непрерывного образования, Гёте ещё на исходе XVIII столетия писал о том, что наши предшественники могли довольствоваться тем уровнем образования, который они получили в молодости. Мы же должны снова приступать к учёбе каждые пять лет, если не хотим отстать от жизни.

Будучи автором многих работ, в которых даже недруг не мог не заметить обширной эрудиции, основательного знания и «всемирной литературы», и различных областей науки, – Н.Н. Страхов также чувствовал в себе «недостаток образования» и потребность учиться. Она заключалась в его личном понимании условий и задач подлинного творчества: установление самого важного на основе внимания к чужой мысли, и «правильная постановка» новых вопросов.

Получить образование в настоящее время – это, по существу, спроектировать своё будущее, как и будущее всего общества. Процесс образования направлен на превращение человека из «частичного» во всесторонне развитого индивида. Именно эта задача закладывает фундаментальные проблемы личности и её ценности. В реальной жизни образование выступает в виде освоения суммы созданных человечеством духовных ценностей, как одна из действенных форм осмысления целостного мира. В тоже время оно является процессом интеллектуального развития людей, изменения свойств и качеств личности, в ходе которого наследие человеческого разума становится достоянием всего общества и каждого его члена, отражая результат творческих, физических и духовных возможностей человека. Обосновывая значимость культурологической направленности образования, мы должны иметь в виду и влияние других факторов политического, социально-экономического и социокультурного свойства.

Во-первых, заявление России о своей решимости войти в Болонский процесс европейской трансформации, унификация основ организации и критериев оценки качества образования (выстраивание содержания, процесс организации, Госстандарты образования по согласованию с европейскими требованиями), ставит перед ней не только собственно образовательные, но и серьёзные экономические, политические, социально-бытовые и социокультурные проблемы, затрагивающие основы безопасности государственного и личностного развития.

Во-вторых, ускорение темпов социокультурного, социально-экономического и общественно-политического развития во второй половине XX века привело, наряду с очевидными позитивными достижениями, к серьёзному осложнению проблем устойчивости общественного и личного развития в условиях растущей динамики общественных изменений, требующих новых форм и содержания образования, технологий обеспечения стабильности как условия воспроизводства личной и общественной жизни.

В-третьих, осуществлённые в стране по западному образцу радикально-либеральные реформы 1990-х годов, характеризующиеся противоречивостью и отрицательной социальной эффективностью, требуют масштабной работы по организации экспертизы, оценки качества результатов реформ, их прогноза на ближайшую, среднюю и дальнюю перспективы, соответствующей перестройки образования и социального управления.

В-четвертых, в современной многонациональной России, где наряду с коренным этносом (русские), составляющим 86% населения страны, живут другие коренные народы, а также этнические группы, имеющие за пределами России свои национально-государственные образования, проблема культурологической направленности образования всегда являлась и является сложной совокупностью вопросов государственного значения.

И, наконец, нельзя сбрасывать со счетов и проблемы возникновения нового сочетания глобального, национального и регионального, а также актуально-сетевых, технологического и феноменологического в условиях масштабного ускорения темпов социокультурного развития общества. Выход из создавшегося положения видится в возрождении и усилении русской национальной государственности и культуры, соответствующей толерантной системе образования, законности и справедливости в сфере обучения и воспитания молодёжи, населения страны в целом. В этом плане культурологическая направленность образования, его культуроцентричность становится ключевой проблемой развития и образования, и общества.

В этом контексте уместна мысль Н.Н. Страхова о том, что мы не умеем жить своим умом, что вся духовная работа, какая у нас совершается, лишена главного качества: прямой связи с нашей жизнью, с нашими собственными духовными инстинктами. Вот главная опасность – «мы избалованы обилием чужого ума», барахтаемся в массе чужих идей и учений, не умея при этом отличить того, что имеет настоящую силу, от того, что только принимает вид силы. И сегодня, спустя более чем столетие, это, к сожалению, даже более чем актуально.

Обоснованность такого утверждения, подтверждается унификацией основ организации и критериев оценки качества образования в связи с вхождением России в систему высшего образования Европы. Базовым критерием оценки качества образования предлагается принять компетентностный подход, ориентирующий национальные системы образова-

ния европейских государств на сугубо рационалистическую, прагматическую трактовку базового принципа определения качества образования, который исключает не только воспитательные компоненты содержания образования, но и целый ряд профессиональных качеств специалистов различного профиля, связанных с творческими элементами, социокультурной спецификой их деятельности. Компетентностный подход идёт на смену квалификационному принципу оценки качества образования, который был широко распространён в XX веке во всем мире, несмотря на достаточно основательную и обоснованную критику в социологии образования, педагогике и социальной квалиметрии. Серьёзные претензии были предъявлены, в частности выделению ЗУНов (знаний, умений, навыков) как основы оценки качества подготовки кадров (В. Гершунский, Ю. Давыдов, Г. Филонов и др.) Однако компетентностный подход в значительной мере сохраняет слабые аспекты ЗУНов, ориентированных на сугубо функциональную оценку качества образования.

В современных условиях наиболее эффективным может и должен быть культуроцентричный подход в оценке качества образования, определяющего сегодня в главном жизненный потенциал человека и дееспособность общества. Обоснованность этого подхода подтверждена, в частности, солидными теоретическими и практическими наработками коллектива факультета социологии Алтайского государственного университета и учёными Российского государственного социального университета под руководством д.с.н., профессора, члена-корреспондента РАО, вице-президента Союза социологов России С.И. Григорьева. Так, на Алтае уже более десяти лет публикуют межрегиональный журнал «Образование и социальное развитие региона» и приложение к нему «Сибирский социологический вестник». Здесь также уже много лет подряд проводятся летние и зимние школы молодых учёных и студентов по проблемам качества современного образования, его культуроцентричности. Активно работают Славянское общество, региональный центр РАО, Алтайское отделение Петровской академии наук и искусств. Именно поэтому коллектив факультета социологии Алтайского государственного университета и Алтайского регионального Центра СО РАО ещё в 2000 году выступил инициатором в организации серии Всероссийских конкурсов на тему «Русская культура и проблемы качества образования в России».

Ориентируясь на формирование высокой профессиональной, политической, социально-бытовой, экологической, художественно-эстетической и нравственной культуры специалистов, культуроцентричный подход создаёт универсальные основания для развития социальной квалитологии, виталистской социологии образования, в центре внимания которых – повышение эффективности подготовки кадров, их духовного и гражданского потенциала, государственной ответственности и патриотизма. Социальная квалитология и виталистская социология образования в современной России акцентируют внимание именно на этом. Такая позиция определяет более защищённую стратегию участия Российской сис-

темы высшего образования в Болонском процессе, в глобализации образования в целом. Здесь мы должны иметь в виду, что Болонская конвенция, на основании которой будет «пристёгнута» отечественная образовательная система к России, к её истории, к её культуре, к её ценностям и идеалам, к её многовековой системе социального образования не имеет никакого отношения.

Как показывают научно-теоретические наработки учёных, практический опыт специалистов, культуроцентричность образования предполагает решение следующих задач:

- философско-мировоззренческая ориентация обучающихся в понимании смысла жизни, своей уникальной ценности;
- приобщение к системе культурных ценностей, выражающих богатство общечеловеческой и национальной культуры, формирование личного отношения к ним, выработка навыков рефлексии и саморефлексии;
- усвоение общечеловеческих норм гуманизма (истины, справедливости, добра, взаимопонимания, сочувствия, милосердия), следование им в жизни и культивирование духовности как значимой ценности;
- уважение к законам страны и гражданским правам личности;
- выявление доминирующих в той или иной культуре ценностей и смыслов, составляющих её историко-культурное своеобразие, организация диалога разных культурных традиций.

Таким образом, культуроцентризм – это мировоззренческое направление в осознании неизбежной сопряжённости социальных отношений и развития человеческой культуры, концептуализирующих ценностно-смысловую эволюцию мира. В социогуманитарном знании культуроцентричность является методологическим основанием формирования «объясняющих» технологий в понимании социальной реальности и активной функциональной роли в этом процессе духовно-культурной сферы. В научных изысканиях С.И. Григорьева культуроцентричность предстаёт в следующих направлениях:

- определение смысла целенаправленной научной деятельности;
- выявление критериев оценки реальных событий, происходящих в современном обществе;
- обоснование необходимости сохранения социокультурного наследия;
- внутреннее побуждение к деятельности как основная мотивация.

Мы полагаем, что главное в культуроцентристской концепции – это признание духовно-правственного ответственного выбора и ценностномотивированного поступка как основ личностной зрелости. Внутренним содержанием процесса профессионально-личностного становления специалиста социальной сферы выступает специфическая организация образовательно-развивающего пространства, в котором он выступает как субъект собственного профессионального развития, происходит освоение и принятие им содержания своей профессиональной деятельности, выработка индивидуально-творческого профессионального стиля. При этом



жизненные силы специалиста социальной работы, его картина мира становятся источником профессионального развития, его ценностных, целевых, содержательных и процессуальных характеристик.

Субъективное отношение человека к себе и к жизни экстраполируется на его отношение «к себе в профессии». Если человек относится к себе как к субъекту профессиональной деятельности, то характер выполнения каждого акта этой деятельности принимает у него характер решения задачи на поиск смысла этой деятельности, как в индивидуальном, так и в широком культурно-образовательном контексте.

Раскрывая сущность культуросоцентричности, важно иметь в виду, что речь идёт об обозначении границ мировоззренческого плана, когда социальное значение развивается в контексте культурно-исторических тенденций, имеющих особое значение для основных процессов социокультурной динамики. При этом социальное знание выполняет социализирующую и воспитательную функции по отношению к личности. С другой стороны, свойство культуросоцентричности предполагает сопряжённых строго интеллектуальной и аналитической информации с теоретической рефлексией, возникающей в условиях конкретного опыта, а, следовательно, учитывающей особенности ценностной и нормативной систем культурного пространства. Ввиду этого ценностные основы культуросоцентричности определяют направление и содержание процесса образования с учётом развития личности и общества в целом. Они несут в себе смысловую нагрузку сохранения, выживания общества и направляют его на непрерывное преобразование. Данное обстоятельство характеризует ценность как особую аксиологическую и смысло-жизненную категорию.

Культуросоцентричность образования даёт возможность решать проблемы содержательно и по существу: с позиций целостности всего образовательного процесса, ориентированного на жизненный мир человека, включающий корреляцию его возможных форм, содержания и технологий с позиций цельности самого человека. Реальностью и основной ценностью образования становятся не сами по себе знания, но жизненный мир человека, взаимосвязь и взаимозависимость его жизненных сил и жизненного пространства. В этой связи возрастает мировоззренческая функция образования. Образование предстаёт как адекватная форма развития человеческой универсальности, как выражение специфически человеческого познания бытия. Его содержание и социальное назначение ориентированы на человека, на преодоление им отчуждения и самоотчуждения. Являясь всеобъемлющим средством человеческой самореализации, образование создаёт фундаментальные условия развития личности. Интеллектуальный потенциал человека характеризуется уровнем его культуры и образованности. И, тем не менее, образование приобретает ценность лишь тогда, когда человек не только адекватно воспринимает знания, но на их основе строит своё поведение, изменяется и совершенствуется.

Образование полифункционально, его можно рассматривать как целый спектр различных функций – познавательной, воспитательной,

этической, идейно-культурологической, социально-психологической. Каждая из этих функций необходима и выступает как обязательная ипостась образования, определяя его статус. Ценность его состоит в том синтетическом духовном потенциале, который возникает при восприятии человеком знаний, причём восприятию не только рациональному, но и определяемому, как говорится, «слухом и зрением души». Оно участвует в закладке интеллектуального фундамента личности, её социальном конструировании; рождает существо мыслящее, воздействует на внутренний духовный мир, на образ жизни и поведение.

Именно образование даёт возможность людям стать лучше, овладеть способностью глубже разбираться в жизненных коллизиях, более реалистично и осмысленно всматриваться в окружающую жизнь, трезво оценивать свои возможности, адаптироваться к существующей системе ценностей. Вот почему, несмотря на наши сегодняшние трудности, есть основание предположить, что России удастся занять достойное место в образовании XXI века, что поможет её возрождению. Несмотря на все трудности, потери и кризисы, Россия в своей постсоветской фазе всё ещё обладает серьёзным интеллектуальным потенциалом. Основываясь на нём, педагогика должна ставить и решать современные задачи. Так, в дальнейшей теоретической разработке нуждается концепция образования как социокультурного феномена. Именно в ней должна быть аналитически раскрыта модель гармонического единства социального и биологического, психологического и социального, национального, международного и общечеловеческого в духовной жизни человека. Крайне важно также осмыслить соотношение традиции и новаторства в системе образования и воспитания, механизм воспроизводства и трансляции исторического опыта.

Целесообразность развития исследовательской мысли в аспекте рассматриваемой проблематики в лоне общей и прикладной культурологии в значительной мере обусловлена сегодня происходящей сменой научных парадигм. На смену прочно утвердившемуся понятию «функциональная грамотность», трактуемому как способность человека использовать имеющиеся базовые знания во всех сферах жизнедеятельности, пришла такая актуальная категория, как «функциональная культура», постулирующая, что личность не только усвоила объем определенных фундаментальных культурологических знаний, но и продуктивно реализует их в профессиональной, общественной, духовной сфере, в быту, в досуге, в общении, наедине с собой.

Однако человека нельзя силой приобщить к ценностям культуры, актуализируя мысль В.С. Соловьева о том, что она (культура) должна стать результатом добровольно сделанного выбора. Оптимизация этой проблемы, на наш взгляд, лежит на пересечении и взаимодействии двух процессов: социализации и инкультурации личности посредством образования, пропаганды научных знаний, вовлечения в духовное и художе-

ственное творчество, физкультуру, спорт, другие виды социально-культурной деятельности.

В процессе социализации воспитание личности осуществляется по вектору - от социума к индивиду. Осуществляя организацию этого процесса, общество заботится, чтобы формируемая личность усвоила выработанную им совокупность требований и норм, восприняла основы накопленных к этому периоду мировоззренческих знаний. Поэтому мы вправе рассматривать социализацию как непреложную часть социокультурной жизни и универсальный фактор становления и развития личности как субъекта общества и культуры, ибо в итоге социализации человек приобретает качества, ценности, убеждения, общественно одобряемые формы поведения, необходимые ему для нормальной жизнедеятельности в обществе и правильного взаимодействия со своим социокультурным окружением.

Следует иметь в виду, что процесс усвоения и активного воспроизводства индивидом социального опыта, системы социальных связей и отношений в его собственном опыте являет собой противоречивое единство двух тенденций: унификации и индивидуализации. И если первая проявляется в формировании индивида по общему образцу «как все» на основе овладения общепринятыми способами общения и деятельности, то вторая выражается в его целенаправленном стремлении к становлению своего «Я». Наиболее отчетливо эта тенденция просматривается в механизме овладения ценностями культуры, который носит избирательный характер, отталкиваясь от особенностей, способностей, наклонностей и дарований каждой конкретной личности. Именно благодаря этому одна из них в многообразном мире культуры делает предпочтение в пользу музыки, другая - живописи, третья – хореографического творчества, кто-то утверждает себя в нескольких видах искусства. Однако вряд ли кто сможет освоить всю его жанрово-видовую палитру.

Вектор инкультурации (процесс усвоения индивидом культурных паттернов на протяжении всей жизни) идет от конкретной личности с присущими ей индивидуальными чертами к ценностям культуры, используя те приемы и способы, которые наиболее адекватны природе данного индивида. Сложность выполнения этой задачи состоит в том, чтобы найти оптимальное соотношение между минимумом социально-культурных знаний, умений, навыков, которые должен усвоить каждый, и содержанием индивидуально-творческой деятельности, связанной с удовлетворением потребности личности в самоактуализации, самоорганизации, реализации своих потенций и способностей.

Безусловно, освоение культуры находится в прямой зависимости от эффективности учебно-воспитательной деятельности учебных заведений; от культурологической деятельности социально-культурных учреждений, средств массовой информации; от культуросозидающего потенциала семьи и микросреды каждого индивида. Однако, решающую роль в этом процессе, играет собственная ответственность человека за обеспечение

своей идентификации с ценностями культуры, за самовоспитание в духе лучших традиций духовной жизни, за самостоятельный поиск своей индивидуальности, своего роста в культуре.

Мировая и российская научная мысль имеет в этом отношении достаточно много оснований для размышлений, постулируя необходимость формирования парадигмы личной духовности «как смыслообразующей основы личности» (К.Д. Ушинский), «как вечного двигателя» (И.А. Ильин) социально-экономического, государственно-правового, социокультурного строительства России; как константы мировоззренческих, жизнеориентирующих мотивов действия личности в системе «человек – семья – природа – общество», формирующихся на основе базовых ценностей, способности к созидательному процессу самообновления и самосовершенствования в соответствии с определенными представлениями об идеалах, посредством которых «субъект осуществляет в самом себе преобразования, необходимые для достижения истины» (Мишель Фуко).

Современная гуманитарная наука в диалоге с пространством культуры раскрывает возможности интеграции различных знаний, развития представлений о культурном организме как свойстве бытия человека и социума. Так формируется вариант «живого» социального знания. В нём учитывается положительный и негативный опыт социально-ориентированной деятельности человека, а также его включённость в культурный контекст эпохи. На основании этого, такое знание социологично, ввиду того, что оно апеллирует к разнообразным эмпирическим критериям жизни и жизненных ситуаций, которые значимы для человека и социального мира.

Культуроцентричность как основа понимания мира в его различных ракурсах может быть рассмотрена в качестве императива выживаемости общества и человека, сама культура как парадокс мироустройства и сфера бытия личности должна стать своеобразным свидетельством жизнеспособности общества, выполняя целый ряд основных витальных функций.

Так, функция жизнеобеспечения раскрывает возможности культуры напрямую воздействовать на внутренний мир человека и способствовать продвижению в коллективе единой «линии идеологии». Культура при этом способна выступать как транслятор общественной идеологии.

Функция жизнестережения реализуется в том, что культура становится действенной системой реабилитации человека и социума, являясь средоточием способов и средств освобождения людей от патологических состояний, негативных эмоций, кризисного настроения. Механизм жизнестережения должен осуществляться преимущественно по средствам основных способов воспитания и приобщения человека к культуре – социализацию, инкультурацию, адаптацию и т.д.

Функция жизнестранслирования находит своё выражение в распространении витальных ценностей и норм между сообществами людей от одного поколения к другому. Производство и воспроизводство ценностей и норм традиционной культурой осуществляется в пространстве соци-

альной жизни и основывается на принципах идеологического, экономического, политического порядка в обществе, а также на принципах межличностных отношений между людьми. «Транслирование жизни» культурой осуществляется посредством духовных констант (религия, мораль, нравственность и др.).

Функция жизнеутверждения личности актуализирует возможности культуры оказывать непосредственное воздействие на жизненный мир человека, на процессы его адаптации к социальным отношениям. В этом случае путь к социализации и инкультурации личности заметно меняется в сторону усложнения, масштабности социокультурного влияния, выявления более важных направлений и этапов приобщения человека к социальным и культурным нормам и ценностям.

Данный тезис созвучен ряду положений Концепции модернизации Российского образования до 2010 года, Концепции художественного образования в Российской Федерации, доктрины информационной безопасности Российской Федерации и других документов, в которых рефреном проходит мысль о необходимости научить студенческую молодежь методологической рефлексии и способности ориентироваться в современных научных концепциях и теориях культуры; помочь молодежи свободно ориентироваться в «своей» среде культуры, пользоваться культурными объектами, обмениваться результатами духовного и материального труда, устанавливать взаимопонимание с другими людьми, без которого вообще социокультурное взаимодействие невозможно.

Новая гуманистическая образовательная парадигма ставит перед образовательной системой важную задачу: подготовить интеллектуального, думающего, творческого человека, имеющего свою позицию и рационально организующего самостоятельную деятельность. При этом главным является не только объем знаний, а умение распорядиться ими. Уровень интеллекта выпускника также характеризуется не только суммой знаний по определенному предмету, а способностью принимать верные и оптимальные решения в нестандартной обстановке. Как видим, речь идет не только о подготовке мыслящего, образованного, компетентного специалиста, но и формировании человека действующего, готового к адекватному восприятию перемен во всех сферах жизнедеятельности общества.

Таким образом, образование как социокультурный феномен, формируемый «слухом и зрением», так как он участвует в закладке интеллектуального фундамента личности, ее социальном конструировании, воздействуя на внутренний духовный мир, на образ жизни и поведение, представляет собой процесс самосозидания, развития и обобщения духовных возможностей человека, его сущностных сил. Оно направлено на становление и совершенствование духовно-богатой личности, формирование человека-творца культуры, утверждение его социальной ценности. В рамках этого универсального социокультурного феномена весьма продуктивна разработка технологий регулирования культурно-коммуника-

тивных процессов учебной, научной, творческой, воспитательной, досуговой деятельности во имя созидания личности студента в ракурсе двух составляющих:

- познавательного этапа (усвоение культурных универсалий: языка, символов, социальных норм, правил, традиций, духовных и культурных ценностей);

- продуктивного этапа (практическое освоение социально-культурного «кода» духовных ценностей, норм и образцов жизнедеятельности, их преобразование в собственные потребности, интересы, ценностные ориентиры).

Вместе с тем в условиях современного кризисного общества этот процесс предполагает более гибкий и конструктивный взгляд на его природу, взаимосвязь и функции, ввиду существования двух взаимоисключающих тенденций. Первая - основана на усвоении реальных обычаев и нравов среды вне рационально-критического осмысления, оценки и выбора - по принципу действия «как все». Такой путь, как правило, исключает ориентацию на высокие образцы культуры как идеальные модели, оценивая их как утопии, либо закладывает трагическое противоречие между идеалами и реальностью. Отсюда - нигилизм и цинизм как жизненные ориентации. Вторая тенденция предполагает избирательное отношение к существующей среде, протестное отношение к негативным явлениям, стремление к обустройству собственного мира с учетом усвоенных ценностей. В этом случае активизируется энергия преодоления и созидания, способствующая выходу из кризиса и духовному совершенствованию личности.

Безусловно, эти две тенденции сегодня реально существуют и их необходимо учитывать при организации учебно-образовательного процесса. Путь решения проблемы видится в создании и поддержании в студенческой среде ситуации постоянного и всеобъемлющего демократического дискурса, основу которого составляет терпимое и уважительное отношение к другой точке зрения и ее носителю. А это достигается лишь в процессе диалога, формы, процедуры и содержание которого определяются интеллектуальными, культурными, духовными запросами и интересами студенчества, логикой свободного поиска истины и аргументации своей правоты. В противном случае нивелируется смысл профессионального существования педагога, квинтэссенция деятельности которого заключена в единстве познания и преподавания. Причем информированность педагога, развитое концептуально обеспеченное представление о предмете дискуссии, опыт, знание педагогических технологий и методических систем далеко не всегда обеспечивают качество и результат общения.

Первостепенное значение приобретает способность педагога к самоорганизации, вхождению в иные позиции и логику существования. Приобретение способностей, разработка оснований подобных процедур и реализуется именно в общении со студентами на основе коммуникативного действия личностно-ориентированного метода, который строится с

учетом реально проявляемых способностей, склонностей и дарований личности, что способствует сближению методики социализации и инкультурации. Первая - реализует информационную, формирующую, развивающую, активизирующую, обогащенную компоненты коммуникации. Однако, в основе своей исходит из необходимости включить личность в определенный социум с его ценностями, нормами, принципами, установками, со стандартами, отражающими требования общества к общекультурным, профессиональным, гражданским и иным социально значимым качествам. Вторая - ориентируется на конкретную личность с присущими ей индивидуальными чертами, используя адекватные природе данного индивида приемы и способы коммуникативных технологий.

Таким образом, мы имеем уникальную возможность интегрировать наиболее конструктивные и перспективные составляющие обеих методик, обеспечивающих такого вида коммуникации, где высшими аргументами являются сами аргументы в виде артефактов культуры. Практический опыт работы профессорско-преподавательского состава социально-теологического факультета Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет» показывает эффективность научно-практических конференций, «круглых столов», научных дискуссий, семинаров – защиты сообщений, докладов, рефератов, семинаров-диспутов, деловых игр, семинаров-тренингов, блиц-турниров, лекций-показов, дискурсивное пространство которых дает возможность услышать друг друга, прийти к консенсусу по поводу общих инструментальных и целевых ценностей культуры.

Практика регулярного открытого и свободного обсуждения наиболее важных проблем университетской социокультурной жизни в рамках студенческих форумов, пресс-конференций, размещение информации в университетских масс-медиа, на университетском сайте, в университетской газете, на информационных стендах, организация и стимулирование неформального общения профессоров, преподавателей, аспирантов и студентов в процессе культурно-досуговой и художественно-творческой деятельности способствуют самореализации личности, развитию ее педагогической, художественно-творческой, коммуникативной, деловой культуры, процессу непрерывной объективизации полученных знаний и личного опыта.

С открытием научно-учебного Центра социокультурных исследований, представляющего собой полифункциональный ценностный университет, реализующий задачи научно-исследовательского, проблемно-аналитического, социально-культурного и социально-реабилитационного характера, мы связываем разработку и апробацию научных, педагогических, творческих проектов и программ студентов социально-теологического факультета. Так, научно-исследовательское направление Центра предусматривает теоретическое и практическое освоение традиций русской народной и православной культуры, выявление ее педагогического и духовно-нравственного потенциала (научно-исследовательская практика,

экспедиционная практика, работа студенческого научного общества, сбор, обработка и систематизация этнографического материала, подготовка рефератов, научных статей, курсовых и дипломных работ, работа практик-семинара «Школа молодой семьи», круглых столов, научно-практических конференций, семинаров-практикумов).

Проблемно-аналитическое направление ставит своей целью изучение культурных предпочтений студенческой молодежи, ее ценностных идеалов и ориентации (проведение замера исходного уровня ценностных предпочтений и ориентации молодежи, анкетирование, опросы, наблюдения, анализ, изучение и обобщение опыта работы образовательных и социально-культурных учреждений).

Направление социально-культурной деятельности Центра осуществляет разработку и апробацию педагогических, художественно-творческих технологий освоения традиций русской народной и православной культуры (работа студенческих творческих кружков и студий, проведение Дней культуры, праздников народного и православного календаря, творческие встречи с аутентичными коллективами, отдельными народными исполнителями, деятелями культуры, искусства, образования, религиозных и общественных организаций).

Социально-реабилитационная работа научно-учебного Центра направлена на профилактику и устранение асоциальных проявлений в студенческой среде (организация и проведение молодежных акций «За чистоту родного языка», «Нет наркотикам!», «Молодежь и время», «Молодежная культура», встречи с ветеранами Великой Отечественной войны, труда, руководителями общественных молодежных организаций и движений, деятелями науки, носителями народной и православной культуры).

В основе данного проекта, как нам представляется, - новая культурно-образовательная идея, соотнесенная с реальными возможностями и условиями ее осуществления в конкретной социокультурной среде. Под эту идею «подстраивается» вся совокупность компонентов научно-учебного Центра (организационно-практические, методические, научные, воспитательные, образовательные), способствующая динамичному «узнаванию» общепринятых правил, норм, ценностей культуры, действующих в социокультурном пространстве вуза, города, региона, страны.

Таким образом, включение культуры в цели обучающего процесса (формирование знаний о сущности культуры, её основных элементов, развитие умений вычленять этнические аспекты культуры, формирование навыков овладения практической деятельностью, воспитание толерантности и уважения к личности человека), традиционные культурные нормы и ценности, специфические особенности сознания человека являются важным фактором развития, профессиональной социализации, что проявляется в его поведении и служит базой для постановки и осуществления профессиональных, практических и личностных задач специалистов социальной сферы. Культуроцентричность образования помогает глубже осмыслить сущность и специфику духовной жизни, природу и функции



культуры, раскрыть своеобразие и общечеловеческие основы национальных культур, сохранить и обогатить достижения народного творчества, внести эстетические начала в повседневную жизнедеятельность российского общества.

Это позволяет нам воспринимать творческое наследие Н.Н. Страхова как обладателя пророческого дара, взор которого был устремлён на «народный дух», силой которого жив как отдельный человек, так и народ в целом.

## **Философский диалог Л. Толстого и Н. Страхова**

*Климова С.М.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Поэтика XX века открыла человеку мир Другого и других, отличных от него, миров. Единственно возможным способом такого поэтического осознания стало выстраивание диалогического пространства между личностями... культурами, эпохами. И в этом проявился феномен мышления «гуманитарно-филологического», – как знамения нового разума (общения разумов)<sup>1</sup>, возникающего в XX веке, но зарождающегося значительно раньше.

При этом размышления о диалоге всегда связаны с конкретными людьми, даже если речь идет об общих закономерностях. Любой диалог персоналистичен, он выполняет функцию соединительной ткани жизней, судеб, культур и истории, «оплотняя» всеобщие смыслы конкретным содержанием – «чувствами», «умом» и «зрением» – мировоззрением людей.

Наиболее продуктивно нащупать и обнажить нерв истории возможно не столько в ходе умозрений и абстрактного конструирования с опорой на факты и собственную интуицию, сколько в чутком вслушивании в разговоры ее творцов и участников, пытаясь раскрыть в индивидуальном общезначимое. Наглядной формой такого рода диалогизирования становится эпохальное и одновременно экзистенциальное исторически-конкретное общение выдающихся людей, которых можно назвать духовными «флагманами» своего времени. Для русской культуры второй половины XIX- нач. XX вв. к таковым, безусловно, относился гениальный Л. Толстой. Имя другого – его друга, собеседника и «со-творца» экзистенциально-исторического диалога, известного философа и литературного критика Н. Страхова, в этой роли, очевидно далеко не для всех. Для нас этот статус философа, однако, бесспорен<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. М., 1991. С. 23.

<sup>2</sup> В работе не ставится задача рассказать о роли Страхова в русской философской и культурной жизни своего времени. Но даже самое бледное знакомство читателей с литературными журналами 60-80-х гг. XIX столетия, изучение трудов знаменитых личностей: Фета, Соловьёва, Розанова, Данилевского и т.д. наглядно демонстрирует постоянное упоминание и апелляцию к имени этого скромного

Их диалог имеет наглядно-образное воплощение. На примере 26-летней Переписки Толстого и Страхова<sup>1</sup> могут быть вскрыты самые различные пласты природы диалога и диалогического мышления, а также обнажены принципы философствования. Прежде всего, диалогизм заявлен самим эпистолярным жанром; его суть лежит на поверхности: он непосредственно отражен в вербальном обмене идеями и эмоциональным настроением, типичным для любого письма, даже «философского», то есть имманентен эпистолярному пространству двух небезразличных друг другу людей. Здесь присутствует и эмоциональный – интимный пласт, ведущий к исповедальности обоих. В Переписке скрыты и огромные ресурсы для обнажения (понимания) тех поворотных точек в мировоззрении, которые позволяют раскрыть – сделать более ясными – причины и процессы их творческой и жизненной эволюции. Диалог просматривается и как результат философского общения, незаметно и исподволь формирующий и развивающий идеи, легшие в основу дальнейших автономных произведений авторов. Как отмечает Ирина Паперно в статье, посвященной философскому диалогу Толстого и Страхова: «Переписка между Толстым и Страховым в 1875-1879 гг. может быть наиболее важна в истории религиозных установлений и эволюции Толстого от литературных к религиозным сочинениям»<sup>2</sup>, при этом исследовательница акцентирует внимание на ведущей роли Толстого и ведомой – Страхова в этом диалоге.

Эта же мысль стала сквозной в статье Андрея Донскова, одного из руководителей издания «Переписки»: «При последовательном и систематическом чтении переписки в полном объеме можно проследить постепенно развитие идей и положений, которые оказались общими для обоих корреспондентов и которыми они руководствовались в жизни. Это относится ко многим основным идеям Толстого, высказанным им до и после «духовного кризиса» 1880 г. В принципе, в письмах Толстого Страхову, написанных до 1880 г. присутствуют начала почти всех нравственных и религиозных идей писателя, которые он проповедовал в последние три десятилетия своей жизни.... При своем, можно сказать затворническом образе жизни в Ясной Поляне, Толстой в лице Страхова получил возможность вступить в диалог со всесторонне образованным человеком, что позволило ему также быть в курсе интересов широких интеллектуальных кругов»<sup>3</sup>. Полностью соглашаясь с данным утверждением, неоднократно подтверждаемым в Переписке, нам все же представляется, что

---

ученого и тихого труженика науки. Не попал же он в разряд лидеров, как нам думается, по одной, всегда весомой для России, причине – «никогда не выкидывал знамен», не участвовал в политических кружках, одним словом «не шумел» (выражение В. Розанова), но чаще всего молчал, имея мысли, но, не имея намерения их «теургического» проговаривания – с целью «немедленного» преображения мира.

<sup>1</sup> Л.Н. Толстой – Н.Н. Страхов : полн. собр. переписки : в 2 т. / ред. А.А. Донсков. М. ; Оттава. 2003. 2 т.

<sup>2</sup> Paperno I. Leo Tolstoy's correspondence with Nikolai Strakhov: the dialogue on faith // Anniversary Essays on Tolstoy / ed. D. T. Orwin. Cambridge, 2010. P. 97. Все ссылки даны в нашем переводе.

<sup>3</sup> Донсков А.А. Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов : эпистолярный диалог о жизни и литературе. М., 2008. С. 79.

роль Страхова значительнее и многограннее не только в понимании целостности<sup>1</sup> толстовского мировоззрения, но и демонстрации того, как это понимание вырастает.

На становление Толстого-философа Страхов, как нам кажется, повлиял более других современников<sup>2</sup> и в экзистенциальном, и в творческом, и в теоретико-познавательном смысле. То есть, если признать мысль о том, что зачатки всех идей и творческих начал Толстого были в нем всегда, то, скорее всего, лишь как «семя», «зародыш», требующие почвы и разнообразных способов вращения. Одним из таких способов становится диалогизирование с другими и Другим, прежде всего, с философом и другом – Страховым. Именно их всесторонний диалог – напряженный совместный поиск в течение нескольких лет истинной философии и истинного метода – оборачивается открытием целостности как универсального метода новой философии, открытием толстовской формулы творчества (опять-таки по оценке Страхова), понимаемой предельно широко, и как жизнь, и как органическое (экзистенциально-религиозное) в ней бытование. Целостность Одного предполагает включение Другого в орбиту его жизни, мысли и чувств по принципу диалогического сопряжения в «единый круг» (образ Толстого), под которым следует понимать жизненное мировоззрение и Толстого, и Страхова.

Перед нами – встреча Двух, а не конструирование Другого для выражения собственной полноты. Толстой и Страхов – два одинаковых бытия, и их диалог – результат их взаимодействия, если угодно, они элементы того самого общего сцепления, целостности, к которой оба двигались и которую в конечном итоге обнаружил Толстой в открытом им творческом методе. «Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собой, для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одно из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью, (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредством – словами описывая образы, действия, положения»<sup>3</sup>. Значение Страхова вырастает необыкновенно, потому что он для Толстого не критик, даже уровня гениального Ап. Григорьева. Он Другой – *со-творец понимания*. Страхов пишет: «То, что вы говорите о критике, – бесподобно, то, что об искусстве – удивив-

---

<sup>1</sup> Цельность Толстого мы понимаем в страховском смысле, не вдаваясь в далекие от нас литературоведческие размышления о двух Толстых. «Я давно называл Вас цельным и последовательным писателем. Но Вы сверх того цельный и последовательный человек» [Л.Н. Толстой – Н.Н. Страхов : полн. собр. переписки ... Т. 2, п. 246 от 8 янв. 1880 г. с. 552]. Эта же мысль ясно прописана в «Толках о Толстом» Н. Н. Страхова. Далее попробуем обосновать это тождество писательского и человеческого через понятие жизнетворчества.

<sup>2</sup> Вновь сошлемся на авторитетное высказывание А. Донскова: «Как указывает Кристиан [Christian R.F. Tolstoy's letters. N.Y. 1978] в 70-х гг. Страхов становится основным корреспондентом Толстого, опередив в этом почетном звании даже А.А. Фета» [Донсков А.А. Л.Н. Толстой и Н.Н. Страхов... С. 99].

<sup>3</sup> Паперно I. Leo Tolstoy's correspondence ... P. 267.

тельно. Я должен сознаться, что до сих пор не понимал ясно Вашего обращения к критике и даже приписывал Вашему творчеству несвойственный ему характер, именно примесь к нему отвлеченной мысли, хотя вполне покоряемой творчеством. Помилуйте! Когда я вдумываюсь, то выходит у Вас такая стройность, так ясно все расчленяется, противопоставляется, оттеняет друг друга, продолжает одно другое! Теперь я должен понять, что эти чудеса нимало не происходят тем способом, которому я их отчасти приписывал, что вообще этим способом ничто художественное произойти не может... Это речь истинного художника, *формула творчества* (курсив мой – С.К.) во всей его силе и чистоте»<sup>1</sup>. Благодаря открытию этой формулы, Страхов сначала откроет философию Толстого как «религию художника», а потом как Религию Великого Учителя мира.

Теоретическим стержнем многих пластов переписки стал разговор о создании истинного типа философствования, который в итоге оказался предвидением полифонизма начала XX в. Их диалог – есть наглядная демонстрация *Lebens Dynamik*<sup>2</sup> русской философии. Философия двух формировалась в форме творческого диалога, предусматривающего мышление разными способами одновременно, в сплаве художественного, философского, научно-критического, бытового и других «дискурсов»; диалога, отличного и от религиозно-мифологических конструкций «розового христианства»<sup>3</sup>, и от позитивистских настроений радикальной, политизированной и шумящей России. Этот процесс вполне сопоставим с общими путями формирования русской философии как *неклассической* в начале XX в.

## **Философия и литература – две формы национального самосознания**

*Липич Т.И.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Становление русской философской мысли в первой половине XIX века во многом определялось тем диалогом культур, который происходил между Россией и Германией в это время. Н.Н. Страхов в своей работе «Борьба с Западом в нашей литературе» совершенно справедливо писал о том, что нельзя говорить о безоговорочном влиянии Запада на русскую

---

<sup>1</sup> Paperno I. Leo Tolstoy's correspondence ... 270.

<sup>2</sup> *Lebens Dynamik* А. Лосев трактовал как силу воображения и *внутреннюю жизненную подвижность* русской философской мысли [Лосев А.Ф. Русская философия // А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет : очерки истории [рус. философий]. Свердловск, 1991. С. 71]. Практически в этом же аспекте высказался Н.Н. Страхов в письме от 21 апр. 1877 г. : «Я убеждаюсь, все больше и больше, что умственное развитие не имеет никакого логического хода, что оно управляется какими-то таинственными, или скорее, очень грубыми и явными причинами – только не развитием идей». [Л.Н. Толстой – Н.Н. Страхов : полн. собр. переписки ... Т. 1, п. 145 от 27 апр. 1875, С. 328].

<sup>3</sup> Этот образ мы используем не в леонтьевском смысле неприятия апокалиптических мотивов апологетов христианства, а для того, чтобы подчеркнуть ироническое недоверие к оптимистическим прогнозам мифо-теократических ожиданий наших великих соотечественников.

культуру и о том, что «...европейские влияния лишь пробудили те струны и силы, которые уже таились в русских душах»<sup>1</sup>.

Пробуждающееся самосознание проявлялось, прежде всего, в изменении роли литературы в обществе и появлении предпосылок для становления русского философского самосознания. Поэтому, весьма симптоматичным является тот факт, что в первой половине XIX века русская литература неразрывно и совместно с философией становились формами национального самосознания. Изменение роли литературы можно отметить уже к середине XVIII века, после Петра она меняет свои функции и становится в основном придворной, где лесть и подражание являются её отличительными особенностями. А.Н. Пыпин очень точно и красочно сравнил русскую литературу этого периода с верблюдом, покорно несущим чужие тяжести. И в этом он был во многом прав, так как не только литература, но и культура в целом, были подражательными. Об этом предупреждал Ломоносов, который считал, что для создания собственного литературного языка необходимо использовать исторический опыт западноевропейских литератур, и, прежде всего, немецкой. Позднее и Карамзин не зря характеризовал эту эпоху как разрывающую связь между «умами древних» и «новейших россиян». И он же считал, что на пути подражательства можно обучиться только ремеслу, а обрести творческую, национальную самобытность нельзя. Эти идеи он высказал в своем произведении «Письма русского путешественника», в котором отражен путь русской литературы к достижениям европейской цивилизации. Сопоставляя различные европейские литературы, Карамзин в этой работе отмечает тот факт, что немецкая литература предстает более молодой и философичной, нежели английская, она так же, как и русская, борется за самостоятельность, обращается к своим историческим корням и творит свой язык. Поэтому, считает автор, она близка русской литературе и культуре. Карамзин в своем путешествии встречался с философом и историком Гердером, который высказывал много интересных и ценных идей о развитии мировой культуры и литературы, где каждая национальная литература вносит свой вклад в мировое развитие. Это были очень плодотворные идеи для развития русской культуры. В это же время Карамзин пишет свои пророческие слова о том, что русская литература уже участвует в мировом культурном развитии, идя к общим целям «путем своего века»: «Мы не хотим подражать иноземцам, но пишем, как они пишут: ибо живем, как они живут, читаем, что они читают; имеем те же образцы ума и вкуса; участвуем в повсеместном, взаимном сближении народов, которое есть следствие самого их просвещения.... А кто рожден с избытком внутренних сил, тот и ныне начав подражанием, свойственным юной слабости, будет, наконец, сам собою – оставит путеводителей, и свободный дух его, как орел дерзновенный, уединенно воспарит в горних пространствах»<sup>2</sup>. Эти слова полностью относятся к русским «любо-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. СПб., 1883. Кн. 2. С. 17.

<sup>2</sup> Карамзин Н.М. Речь, произнесенная на торжественном собрании Императорской Российской Академии 5.12.1818 г. // Избранные статьи и письма. М., 1982. С. 145.

мудрам», начавшим долгий созидательный путь на поприще создания литературы и философии как форм национального самосознания.

В 20-40-е годы интерес к литературе и философии Германии достигает своего апогея. Н.Ф. Павлов, известный писатель-романтик, так же как и Белинский, считали эту эпоху переломной. Объясняли они это тем, что «являлись вполне развитые личности, принявшие на себя все стихии её жизни, весь плод пережитых ею законов, нравов, идей и сознавшие их дальнейшую несостоятельность»<sup>1</sup>.

Но в это же время проявляется и обратный процесс, то есть, на Западе, и в Германии, в частности, возникает особый интерес к русской культуре и литературе, особенно это касалось русского романтизма. Об этом пишут подробно В.А. Десницкий, В.М. Жирмунский, М.П. Алексеев, Н.Я. Дьяконова, П.Р. Заборов, В.Ю. Троицкий и др. Этот факт рассматривался и русскими писателями того времени Н.М. Карамзиным, А. Бестужевым-Марлинским и др.

В 1837 г. в Германии вышла книга очерков о русской литературе Г. Конига, в которой автор подробно останавливается на анализе духовных поисков русских писателей. В частности, он пишет: «Новое литературное поколение отличается от старого не только распространением немецкого вкуса и немецких литературных течений (романтики): оно стремится к более глубокому проникновению, к философскому обоснованию немецкого духа... Недостаточно было свести поэзию к одним только чувствам, как бы высоки и благородны они ни были, надо было примирить с чувством также и мысль и понять явления природы как символы духа»<sup>2</sup>.

В начале 20-х годов немецкая культура обращает внимание на достижения русских романтиков и во многом их использует. Особенно их интересует русская история, например, Гельдерлин для своего романа берет сюжет о восстании греков в Море, которое было поднято графом Алексеем Орловым, И. Г. Зейм пишет роман об императрице Екатерине II, о Павле I. В романтическом духе истолкованная русская история встречается у Ф. Рюкнерта, у К.Т. Кернера. В 30-е годы К.Л. Иммерман создает трилогию «Алексей», а также упомянутый уже в нашем исследовании А. фон Шамиссо с трилогией «Изгнанники» и др. Все эти примеры свидетельствуют об интенсивном диалоге между русской и немецкой культурами, которые обогащались в этом диалоге. И недооценивать роль этого диалога нельзя.

Поэтому, можно сказать, русская и немецкая литературно-эстетическая мысль развивали идеи, как русской, так и немецкой философско-эстетической культуры конца VIII – нач. XIX века. Все же слова Андреевича, что русская литература «взошла на дрожжах Запада», во многом верна, как и справедлива другая его мысль, что первым её шагом была идея отделения личности от государства и пробуждения самосознания. Современный исследователь Т.П. Ходукина весьма красноречиво

---

<sup>1</sup> Наше время. 1860. № 17. С. 263.

<sup>2</sup> König H. Literarische Bilder aus Russland. Stuttgart, 1837. С. 172-173.

пишет, что русская литература XIX века «из робкой ученицы начала века превратилась в уважаемого учителя и наставника, пройдя путь ускоренного развития от прозы Карамзина до прозы Чехова, сравнившись в романтизме с Западной Европой и обескуражив её своеобразием русского реализма»<sup>1</sup>. Гете совершенно определенно оценил творчество русских романтиков, познакомившись с переводом С. Шевыревым своего произведения «Елена», отметив, что русский переводчик стремится не просто перевести, а усвоить себе переводимое произведение. Этим методом пользовались и другие русские романтики Пушкин, Чаадаев, Одоевский, И. Киреевский, которые много размышляли о том, что русская литература должна войти в круг европейских литератур. Их сплоченность по созданию национальной литературы имела определенные результаты. Вскоре произведения Пушкина, Гоголя, Одоевского, Жуковского, Тютчева и других русских романтиков становятся известны в Европе, и в свою очередь, стали оказывать влияние на развитие мировой литературы. В это время русская литература признается в Европе как самобытный культурный феномен. Это было результатом усилий многих русских писателей.

Если немцы теоретизировали, то французы воплощали в реальность эти теории, а в России соединились эти два типа действия. Россия вынуждена была в короткие сроки осваивать европейский теоретический опыт, сложную послереволюционную действительность, а также осмысливать собственную, для чего ей понадобился глубокий теоретический опыт немецкой классической философии. Карамзин так оценивал складывающуюся в конце XVIII века в России ситуацию: «Мы взглянули, так сказать на Европу и одним взором присвоили себе плоды долговременных трудов её... Хорошо и должно учиться; но горе человеку и народу, который будет всегда учеником»<sup>2</sup>. За сравнительно небольшой промежуток времени Россия выходит из состояния ученичества и начинает работу по созданию собственной национальной культуры, которая вылилась в создание русской литературы и русской философии как форм национального самосознания.

### **Методология науки в философии Н.Н. Стрехова и её значение для современного правоведения**

*Лукьянец Д.Н.*

*Украинская академия банковского дела  
Национального банка Украины, г. Сумы*

Современные исследователи отмечают, что среди практически неизученных аспектов философской системы Н.Н. Стрехова можно выделить методологические проблемы, которым сам ученый придавал большое значение. Метод научного познания, как он считал, всегда прилага-

<sup>1</sup> Ходукина Т.И. Золотой век русской классики. М., 2004. С. 4.

<sup>2</sup> Карамзин Н.М. О любви к Отечеству и народной гордости // Избранные письма и статьи. М., 1976. С. 76.

ется к конкретному опыту, руководит исследованием фактического материала и всегда имеет априорный характер. Н.Н. Страхов отмечал, что выделение данного элемента в конкретных процедурах исследований можно сделать разными путями, но сам он считает предпочтительным отталкиваться от правил и приемов конкретной науки, а затем в каждом из них отыскать априорность, установить взаимосвязь и «удельный вес» отдельных приемов в целом методе. Следствием такого исследования будет вывод, что все приемы и правила подчинены общей идее, позволяющей частные результаты связать в единую систему. Для естественных наук такой общей идеей будет идея человека и человеческой жизни.

Обязательными требованиями к научному исследованию, согласно взглядам философа, являются:

- приведение исследуемого материала в естественную систему;
- определение «ядра» этой системы, общей идеи, которая объединяет все элементы;
- объяснение из этой идеи всех фактов.

Хотя эти этапы научного метода Н.Н. Страхов формулирует для естественных наук, они обладают более широкой областью применения. Предлагаемый философом метод включает в себя и конкретные логические приемы последовательного приведения фактического материала исследования в естественную систему: классификация, сравнение, определение гомологических (сходных) частей. Эти приемы могут использоваться в любой науке, в силу чего также имеют общенаучный характер.

Н.Н. Страхов наделяет метод науки такими характеристиками, как логическая определенность, точность, непротиворечивость, системность и последовательность. Но, кроме того, как отмечают исследователи творчества философа, основной методологической предпосылкой такой трактовки научного метода у Н.Н. Страхова было желание ввести в рассмотрение любой научной проблемы требование анализа, причем в математическом понимании этого термина.

В математике аналитическая процедура понимается как регрессивный метод, как некоторое последовательное «распутывание» вопроса. При анализе мы допускаем, что искомое как бы уже дано, рассматриваем то, что предшествует этому положению, и продолжаем отступать подобным образом, пока не натолкнемся на нечто уже известное или содержащееся в числе принятых начал. Именно такое понимание анализа позволяет показать, каким образом новый объект «встраивается» в существующую систему знания. Его и использует в своих рассуждениях Н.Н. Страхов, требуя обязательной включенности аналитического рассуждения в методу любой науки. В математике анализ в этом смысле часто отождествляют с доказательством. Таким образом, к перечисленным характеристикам научного метода можно с полным основанием добавить требование доказательности<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Носова Т.В. Проблема метода в философии Н.Н. Страхова [Электронный ресурс] // Credo new. 1999. № 4. URL: [www.credonew.ru/content/view/143/24](http://www.credonew.ru/content/view/143/24).



Не будет преувеличением сказать, что в условиях методологического кризиса, который имеет место в современном правоведении, использование взглядов Н.Н. Стрехова для рассмотрения методов юридической науки представляется очень перспективным.

Вместе с тем нельзя делать вывода о необходимости тотального пересмотра методологических основ современного правоведения, но однозначно можно констатировать то, что философское наследие Н.Н. Стрехова можно и должно рассматривать как важный источник обогащения арсенала методов юридической науки.

### **Перспективы человека, современные гуманитарные практики в контексте философско-антропологических идей второй половины XIX века**

*Мануильский М.А.*

*Журнал «Человек» (Президиум АН),  
г. Москва*

Понятие гуманизма в его традиционной западноевропейской трактовке не находилось в центре внимания отечественной социально-философской мысли второй половины XIX века. Вместе с тем для русских мыслителей, в том числе и для Николая Николаевича Стрехова идея человека как абсолютной ценности, представление о культурных константах, духовно-нравственных основах его бытия являлись одними из центральных. В философской мысли того времени они рассматривались, как правило, в контексте таких категорий как Смысл жизни, Добро, Истина, Любовь, Красота, Справедливость и т.д.

XX век ознаменован нарастанием кризиса традиционного, «просвещенческого» гуманизма, а вступление в XXI век сопровождается активным поиском новых форм и модификаций гуманизма. Это самым непосредственным образом отражается на понимании упомянутых выше категорий, их ценностного значения. Попытаюсь кратко охарактеризовать некоторые из заметных сегодня разработок, касающихся перспектив человека, и по возможности соотнести их с идеями, сформулированными отечественной философией и антропологией в обозначенный период.

Два предварительных замечания методологического характера. Во-первых, многие современные реалии, в том числе теоретические построения, по понятным причинам, не могли быть предметом обсуждения в то время. Было немало гениальных прозрений. Но непосредственное сопоставление дискурсов разных эпох некорректно. Во-вторых, (если придерживаться оптимистического сценария) столь же неоправданно двигаться вперед «по пути прогресса» с головой, повернутой назад. Исключительная апелляция к достижениям прошлого, ни к чему, кроме как к морализаторству, привести не может.

Между тем, прошлое, в том числе и далекое, все активнее бросает вызов современности. Сошлюсь лишь на два примера.

□ Возрождение архаики. Оно выражается в обращении тех или иных общностей к ранним этапам формирования культурных особенностей общества (в отличие от традиционализма как приверженности традициям – вне зависимости от того, когда они были сформированы в культурной истории общества). Свидетельства возрождения архаики – широкое распространение магических практик и ритуалов (элементы магии проникли даже в психологию и психиатрию), обращение к измененным состояниям сознания<sup>1</sup>, в том числе к методам нелинейного программирования и т.д.

■ Усиление настроений рессентимента, периодически овладевающее теми или иными социальными общностями. В основе рессентимента, как известно, лежит новое переживание старого чувства, благодаря чему усиливаются интенции вражды, бессильной злобы, мести, которые человек, стоящий ниже другого на социальной лестнице, направляет на человека, занимающего более высокое или незаслуженно «благополучное», «привилегированное», по мнению субъекта, место в социальной иерархии; в конце концов, человек доходит до ненависти к самому себе<sup>2</sup>. Собственно переживание старого чувства и сближает рессентимент с архаикой. Всплески последнего регулярно фиксируются в самых разных странах, в том числе в тех, которые позиционируют себя как толерантные и политкорректные.

Отечественная философия и литература немало сил посвятили анализу идущих из глубин человеческой истории/психики установок, страстей, эмоций, несущих разрушительную силу. Противостояние злу в отечественной традиции заключалось не только в бескомпромиссной морально-правственной оценке, но и в стремлении не допустить *легитимизации* архаичных, внекультурных, бездуховных моделей поведения.

Сегодня наряду с архаикой широкое распространение получают *модернизаторские* модели. Особую озабоченность вызывают идеи модификации, конструирования человека. Эти проекты основаны на бурном развитии в последние 40-50 лет генноинженерных, биомедицинских и социогуманитарных технологий. Они принесли весомые, впечатляющие результаты в различных областях жизнедеятельности человека и общества (медицина, здравоохранение, экология и т.д.). Однако каждый новый этап в развитии таких технологий порождает острые дискуссии морально-этического плана, противоречивые оценки последствий их внедрения для человека. Напомним, что классическая наука рассматривала существующие в обществе проблемы и связанные с ними риски как следствие недостаточного развития научного знания. Сегодня риски растут и глобализируются, именно благодаря прогрессу научного знания.

Одна из главных проблем здесь заключается в том, что теоретическое осмысление возможных плюсов и минусов, предпочтений и потерь, явно не поспевает за развитием самих технологий. Соответствующие концепции набирают все большую силу, а их сторонники стремятся стать

---

<sup>1</sup> Хачатурян В. М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М.: Academia, 2009. 290 с.

<sup>2</sup> Шелер М. Рессентимент в структуре морали // Социологический журнал. 2005. № 2.

равноправными участниками общественного и научного дискурса о перспективах человека.

Философская антропология «по определению» тяготеет к начертанию перспектив человека. Эти перспективы рисуются на основе разных интеллектуальных компонент: экстраполяция тенденций исторического (эволюционного) развития; оценка социально-культурного и научно-технического потенциала современного (исследователю) общества; нравственно-этические критерии и задачи совершенствования человека; формулировка экзистенциальных приобретений для личности; интуиция мыслителя (последняя, как правило, неявно выступает аргументом в перечисленных выше случаях). Не углубляясь в анализ литературы по теме, приведу лишь два примера. Основоположник современной философской антропологии Макс Шелер выдвинул запрет на определение природы человека, мотивируя это тем, что всякий набор признаков ограничивает человеческую свободу как главный атрибут человеческой природы. Данная точка зрения воспроизводится и в современной литературе, где постоянно указывается, что человек – это «открытый проект».

Разрабатываемые сегодня концепты конструирования человека, во-первых, стремятся использовать, привлекательность идей совершенствования человека, увеличения продолжительности жизни, возможного бессмертия и т.д.; во-вторых, апеллируют к биомедицинским технологиям, генной инженерии, прогресс которых и создает необходимые научно-технические предпосылки для практической реализации подобных проектов.

Надо сказать, что романтически-утопические интенции были свойственны и отечественным мыслителям. Достаточно вспомнить идею Н.Н. Страхова о возможности переселения человека на другие планеты, подхваченную впоследствии К.Э. Циолковским или «программу» воскрешения предшествующих поколений Н.Ф. Федорова. При этом они никогда не говорили об изменении *природы человека*, на что претендуют некоторые современные концепции.

Одним из наиболее радикальных направлений в оценке и реализации перспектив человека выступает *трансгуманизм*. Его сторонники и последователи рассматривают человека как абсолютно атомизированного индивида, руководствующегося исключительно собственными желаниями и потребностями. Если гуманисты связывали совершенствование человека с социальными программами и новациями, новыми этическими идеалами, то трансгуманисты считают необходимым использовать технологические методы для выхода за пределы человеческого существования (читай – устоявшихся норм человеческого общежития, культуры)<sup>1</sup>.

Хочу подчеркнуть, что претензии на конструирование человека – это не какое-то историческое недоразумение; попытки теоретически обосновать подобные программы – не интеллектуальное заблуждение. П.Д. Тищенко вкратце суммировал реальные изменения и перспективы в области сексуальности и человеческой репродуктивности за последние

---

<sup>1</sup> Летов О.В. Человек и «сверхчеловек»: этические аспекты трансгуманизма // Человек. 2009. № 1. С. 19-25.

несколько десятилетий. Начало трансформации в этой области положила легализация абортов, им на смену пришла контрацепция, затем появились новые биотехнологии (ребенок из пробирки, суррогатное материнство), которые привели к распространению и легитимизации транссексуальности. Казалось, завершающим аккордом станет клонирование, т.е. воспроизведение копии любого существа, в том числе и транссексуала. Отнюдь. На повестке дня – создание искусственной матки. Искусственная матка «извлечет» из тела человека как несущественный один из естественных процессов – зачатие и «воплотит» его в технической системе. Женственность, низведенная до уровня сексуальной ориентации, будет освобождена от атрибута материнства. Одновременно произойдут радикальные преобразования в самоидентификации человека, зачатого путем клонирования и рожденного машиной. Развитие репродуктивного клонирования, как фундаментальной, инновационной разновидности конструирования человека, делает вывод автор, окажется мощной формой деконструкции сексуальности, атрибута собственно человеческого в человеке<sup>1</sup>.

Если следовать этой логике, то многочисленные и глубокие изыскания отечественной философии в области любви, красоты, женственности следует рассматривать как неактуальную и бесполезную архаику.

Трансгуманизм – интеллектуальное и культурное направление, подерживающее развитие новых наук и технологий в целях усиления познавательных и физических способностей человека, усовершенствования тела с помощью имплантатов, генетического усовершенствования психических качеств. Предполагается, что умственные и физические качества постчеловека – память, сила, интеллект, здоровье, продолжительность жизни – будут существенно превосходить качества современных людей<sup>2</sup>. Для отечественных философов совершенствование человека – процесс, где физические параметры неотделимы от духовно-нравственных качеств. «За дух Вы напрасно меня упрекаете; – писал Н.Н. Страхов. – Я употребил это слово только как *известное название* того, о чем хочу говорить, а не в смысле признания особой сущности. По смыслу всей книги мир есть нечто цельное, то есть все его явления вытекают из одной сущности. Все существующее я одинаково признаю проявлением духа»<sup>3</sup>.

Сторонники трансгуманизма, считают свое учение новой идеологией, которая должна прийти на смену антропологии и гуманизму – теориям и мировоззрению «старого», «традиционного», «естественного» человека<sup>4</sup>. Философской основой трансгуманизма является отказ от так называемой субстанциональной парадигмы и переход к функциональной парадигме, восходящей к философии Канта. Заметим, что немецкий философ оказал существенное влияние на Вл. Соловьева и отчасти на Н.Н. Страхова. Однако они делали из его учения прямо противоположные выводы, нежели трансгуманисты. Если гуманисты и близкие к ним течения связывают изме-

---

<sup>1</sup> Тищенко П.Д. Биотехнологические предпосылки сексуальной революции XXI века // Человек. 2009. № 6. С. 29.

<sup>2</sup> Летов О.В. Человек и «сверхчеловек»... С. 22.

<sup>3</sup> Переписка с Толстым... Письмо от 8 янв. 1873 г. С. 93.

<sup>4</sup> Кутырев В.А. Философия трансгуманизма : учеб.-метод. пособие. Н. Новгород, 2010. С.4.

нение человека с социальными программами и новациями, нравственным совершенствованием (последнее особенно характерно для отечественной мысли), то трансгуманисты считают необходимым использовать технологии для выхода за пределы человеческого способа существования. В классическом гуманизме идентичность индивида неотделима от его телесности. Трансгуманисты отрицают субстанциональность личности. Примечательно, что Н.Н. Страхов занимал прямо противоположную позицию, вкладывая в идею совершенствования работу над собой, а не применение к человеку каких-то процедур. «Очевидно, совершенствование должно быть приписано самому организму, он сам себя совершенствует»<sup>1</sup>.

Сторонники трансгуманизма ставят перед собой цель освободить человечество от биологических «оков»<sup>2</sup>. Благодаря развитию новых технологий человечеству откроется перспектива будущего, лишённого страданий, где даже смерть человек сможет принимать по собственному выбору. Мысль эта для русских мыслителей рассматриваемого периода абсолютно неприемлема.

Идея тотального преобразования человека, но в несколько другой плоскости, с точки зрения социальной стабильности общества подвергается критике и современным философом и футурологом Ф. Фукуяма: «генетические технологии по улучшению умственных способностей, роста, привлекательности и иных сексуальных параметров будут доступны социальной верхушке задолго до того, как ими смогут воспользоваться простые люди»<sup>3</sup>, что приведет к резкому всплеску социального неравенства с непредсказуемыми последствиями.

На одном из недавно прошедших «круглых столов» была высказана мысль: «Пока еще трудно судить, является ли трансгуманизм новой фазой в развитии гуманизма или он должен быть отброшен как нечто архаичное»<sup>4</sup>. Думается, в оценке данного феномена свою важную роль должно сыграть обращение к отечественной социально-философской мысли.

### **Христианский гуманизм в творчестве и педагогической деятельности Н.И. Пирогова** (К 200-летию со дня рождения)

*Пазынич С.Н.*

*Харьковская государственная академия  
дизайна и искусств, г. Харьков*

В последнее время исследование проблем гуманистического воспитания привлекает внимание педагогов, стремящихся возродить богатый духовный потенциал религии. Безусловно, это важные и творческие поис-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из наук о природе. М. 2007. С. 156-157.

<sup>2</sup> Летов О.В. Человек и «сверхчеловек»... С. 19.

<sup>3</sup> Фукуяма Ф. Социальные последствия биотехнологических новаций // Человек. 2008. № 2. С. 86.

<sup>4</sup> Модификация человека : круглый стол Ин-та философии РАН и журн. «Человек» // Человек. 2006. № 5. С. 54.

ки в жизни нашего общества, поскольку в течение длительного времени господства идеологии атеизма православная педагогическая традиция практически не изучалась. Традиции духовного христианского воспитания откровенно игнорировались. Да и церковь, по большому счету, фундаментально не разрабатывала теоретическую педагогику в современном ее понимании. Тем не менее, церковь разрабатывала некоторые принципы духовно нравственного воспитания человека.

И все-таки с конца 80-х – начала 90-х годов XX века ученые возвращаются к этой, очень важной, во многих ее измерениях, проблеме. Вопросы религиозного воспитания и образования становятся предметом педагогических исследований Т.А. Ильиной, О.Б. Каневской, О.Е. Кошелевой, Т.В. Склярова и других исследователей.

Ученые констатируют, что определяющей чертой православного – философско-христианского понимания сознания было то, что с признанием функции человеческого мозга не менее значимое место в мыслительном процессе принадлежит душе и сердцу<sup>1</sup>. «Душевной», чувственной мудрости противопоставлялось «внешнее», рациональное познание. В итоге это, определило два типа образования – «внешнее» и «внутреннее». Именно последнему на Руси отдавалось предпочтение<sup>2</sup>.

Гуманистическая суть христианской педагогической традиции, с точки зрения ученых (О.Е. Кошелева, Н.Б. Ромаева), заключается в том, что она создала идеологию всеобщей гуманности, в соответствии с которой любой человек является самостоятельной ценностью с одновременным имманентным свойством божественного начала. Именно поэтому в человеке, созданном по образу и подобию Божьему, постоянно находится сам Бог. Иисус Христос недаром обращается к каждому: «Следовательно, будьте совершенные, как совершенный Отец ваш Небесный»<sup>3</sup>.

В исследованиях по истории педагогики в Украине, авторы отмечают особенное влияние христианской веры и религии на быт, психологию и национальную культуру украинского народа, а также на связанные с этим процессом педагогические традиции (М.Б. Евтух, Т.А. Ильина, О.Б. Каневская и др.). Ученые отмечают, что украинским воспитательным образцом всегда был евангельский идеал – воспитание искреннего христианина, воспитание «новых, богоподобных человеческих существ». Так, Т.А. Ильина, раскрывая роль и функции церкви в жизни народа, обращает внимание на то, что церковь была не только местом молебнов и религиозной жизни, она была также центром христианского воспитания мирян, центром и меценатом культуры, науки и литературы<sup>4</sup>. И действительно, ведущими тенденциями отечественной педагогики были гуманистическая, коллективистская, христианско-религиозная, которые действительно способ-

---

<sup>1</sup> Кошелева О.Е. Педагогические традиции православия // Российское образование: история и современность / под ред. С.Ф. Егорова. М., 1994. С. 207.

<sup>2</sup> Там же. С. 208.

<sup>3</sup> Библия. Киев, 2005. С. 920.

<sup>4</sup> Ильина Т.А. Проблеми морально-релігійного виховання особистості в історії педагогіки (XIX-поч. XX ст.): дис. ... канд. пед. наук. Київ, 1996. С. 18-19.

ствовали формированию специфического социокультурного идеала. Именно этот идеал был носителем христианских качеств личности: милосердия, чистосердечности, сочувствия, бескорыстной помощи и тому подобное. Архиепископ Ровенский и Острожский Серафим считал, что христианское воспитание по своей сути является воспитанием христианских добродетелей – терпения, любви, смиренности и тому подобное<sup>1</sup>.

Следует заметить, что выдающиеся отечественные педагоги XIX столетия Н.И. Пирогов, К.Д. Ушинский, В.М. Бехтерев, М.И. Демков и другие считали христианскую религию единственной основой для всех аспектов духовной жизни человека, которая способствует всестороннему развитию каждой личности. Христианская религия указывает каждому человеку духовно чистый путь в жизни и в то же время объединяет людей в один целостный, слаженный организм. Поэтому, придерживаясь в жизни тех норм, которые предлагает человеку Евангелие, человек способен стать свободным, а результатом свободы будет искренняя нравственность самодостаточной человеческой личности.

В связи с этим важно отметить, что анализ мировоззрения Н.И. Пирогова показывает, что вопросы веры интересовали его как важнейшие «вопросы жизни», причем его собственный тернистый жизненный опыт, осознанный путь к вере, шел через постижение религиозных основ воспитания.

В детстве Н.И. Пирогов воспитывался под сильным влиянием религиозно-этических идей православия, ведь его семья была набожной. Дети наравне со взрослыми должны были сурово выполнять все церковные требования. Вспоминая детские годы, Н.И. Пирогов отмечал, что это было самое «искреннее и глубокое уважение ко всем таинствам веры и непритворное почитание Бога»<sup>2</sup>.

Уже в зрелом возрасте Н.И. Пирогов обращал внимание на то, что для формирования детской нравственности недостаточно влияние лишь внешнего почитания Бога: «Я утром и вечером горячо молился перед обедом, бил земные поклоны и просил спасения от лукавого и в тот же день я мог восторженно слушать отвратительные, мерзкие рассказы писаря Огаркова и гадкие песни кучера Семена...»<sup>3</sup>.

Позже, в годы учебы в Московском университете, Н.И. Пирогов попал под влияние студентов, большинство из которых были выходцами из духовенства. Из их рассказов он узнал «такого о попах, богослужениях, обрядах, таинствах, и в целом о религии», что это значительно ослабило его веру в авторитет и святость церкви. Более того, у него остались достойные чувства омерзительности к церковным отцам. И хотя Н.И. Пирогов продолжал посещать церковь, придерживался постов, обрядов, но каждый раз в беседах с матерью и домочадцами о святости Богопочитания, о

---

<sup>1</sup> Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України : зб. наук. праць. Острог, 1998. С. 17.

<sup>2</sup> Пирогов Н.И. Избр. пед. соч. М., 1985. С. 160.

<sup>3</sup> Там же.

страшном суде, муках в будущей жизни, выражал несогласие с церковными порядками. В дальнейшем, вспоминая об этом отношении к церкви, он характеризовал свое поведение как низкопробное резонерство, проявление юношеского максимализма и неопытности. «Как только я почувствовал свободу от дома и сближался с университетской молодежью, - сразу же позволял себе слушать, осуждать и разглагольствовать о высшей материи. Это было бы бессмыслицей при моем уме, моем воспитании, в моем возрасте ломать сформированное мировоззрение после вступления в университет. Сначала я стал потихоньку сметать мою лестницу из верхних этажей, но выбрасывать мусор не смел. Обрядность и внешнее Богопочитание сохранились во мне частично по привычке, частично от страха»<sup>1</sup>.

Н.И. Пирогов вспоминал, что во время учебы в Московском университете, а затем, когда он работал в Дерите, в его душе появилось полное разочарование в вульгарном атеизме, потому-то у него не было ни позитивной религии, ни ведущего идеала. Мировоззрение, по свидетельству ученого, «сильно тяготело к материализму и, конечно, наиболее вульгарному в результате поверхностных знаний о материи». И только в последние годы преподавания в Дерите, а затем в Медико-хирургической академии Петербурга, ученый отрывается от вульгарного юношеского максимализма и сознательно переосмысливает человеческие ценности. Такой решительный шаг не был случайным явлением в его жизни, эта необратимость была предопределена многими факторами.

Полностью погруженный в науку, в бесконечные опыты Н.И. Пирогов стал осознавать, что лишь только материалистическое мировоззрение не обеспечивает душевную прочность и стойкость в различных жизненных ситуациях. «Это чувствовалось, хотя и не осознавалось. Чувствовалось, что первая же беда, первый серьезный экзамен все разрушит вдребезги»<sup>2</sup>.

Так оно и произошло. Тяжелая болезнь Н.И. Пирогова в Дерите, невозможность возглавить кафедру в Московском университете, жизнь вместе с матерью и сестрами, а также смерть его первой жены, серьезная обеспокоенность по поводу воспитания детей – все это склонило ученого обратиться к чтению Библии и Евангелия. Именно в них он начал искать ответы на жизненные вопросы. В то же время его тревожили вопросам веры среди научных работников. Ведь рано или поздно перед каждым из них неминуемо возникнут такие вопросы, как: «согласовываются ли их верования с научно сформированными убеждениями?»<sup>3</sup>.

Проникаясь сознательно в эту проблематику, он пришел к выводу, что по религиозным убеждениям научных работников можно разделить на три категории. Первые, это ученые, которые «в науке – скептики, по делу веры – искренне верующие прихожане церквей». Такие люди есть и среди католиков, и протестантов, и православных. Вторые, это ученые,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 206.

<sup>2</sup> Пирогов Н.И. Избр. пед. соч. ... С. 268.

<sup>3</sup> Там же. С. 136.



которые стремятся примирить свои научные убеждения с религиозными учениями. Третьи – это те, которые не веруют у Бога. К этой категории, по свидетельству Н.И. Пирогова, часто попадала молодежь, которая только что окончила школу<sup>1</sup>. Если внимательно проследить жизненный путь ученого, то заметим, что Н.И. Пирогов прошел испытание через все три категории и, в конце концов, окончательно пришел к христианской вере. О себе он откровенно писал, что «стал искренне верующим», не потеряв несколько своих научных, «мыслью и опытом приобретенных», убеждений. Более того, с точки зрения Н.И. Пирогова, каждый ученый, обязанный чистосердечно ответить на «главный жизненный вопрос: во что он верует и что признает. Отвечая на этот вопрос, стоит быть откровенным с самим собой. Шаткость, нерешительность непременно приведут «к несогласованности действий и убеждений, упреков совести, и к самоубийству – нравственному и физическому»<sup>2</sup>.

Безукоризненной мировоззренческой мыслью ученого является то, что никакое давление церкви или государства не может способствовать однозначному решению соотношения научных и религиозных взглядов. Ни навязывание религиозного фанатизма, ни утверждение идеологии вульгарного атеизма не загонят творческую человеческую мысль в прокрустово ложе «чистой науки» или «чистой религии». В связи с этим мудрый педагог был глубоко убежден, что «церковь – паству, а государство – современное ему общество должны на уровне категорического императива оберегать от избытков и злоупотреблений свободомыслия исключительно нравственными деяниями».

Особенное место в духовной трансформации Н.И. Пирогова занимает статья «Вопрос жизни». Эта научная работа стала своеобразным философским и педагогическим манифестом 46-летнего профессора. В этой фундаментальной работе ярко прослеживается итог жизненных исканий автора. Это были философские размышления Н.И. Пирогова о сути и назначении человека, о цели и содержании человеческой жизни. Следует учитывать и то, что это были мнения человека, который ближе, чем кто-нибудь другой наблюдал смерть: в операционной и в боях, человек, который в полной мере осознавал хрупкость человеческого бытия. Поэтому, читая эту своеобразную исповедь, поневоле проникаешься доверием к мыслям автора, в которых ярко отобразена его духовная эволюция на пути к морально-религиозному мировоззрению.

В этом контексте является интересным мнение автора о том, что в человеке сосуществуют два начала: «зоологический человек» и человек моральный. Внутренне нравственный, духовный человек – это все то, что творит в человеке Человека и выделяет его из животного мира. Поэтому Н.И. Пирогов приходит к выводу о том, что вера является существенным атрибутом духовной природы человека, является «таким психическим ка-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 162-163.

<sup>2</sup> Там же. С. 163.

чеством, которое больше всего отличает его от животных». А если это так, то формирование и развитие «внутреннего» человека является главной целью воспитания. И это важно! Поскольку большинство людей в обществе, как правило, инертны, то они движутся в определенном заданном направлении, замечал выдающийся мыслитель. Следовательно, задача человека заключается в том, чтобы, живя в обществе, оставаться «самим собой и в самом себе», не потерять ценности своей личности, не унижить свою человеческую честь и достоинство, не избавиться от уважения к себе и к тем, кто окружает тебя. Чтобы не попасть под безумное давление инертной толпы, необходимо научиться углубляться у себя – «с утра и до глубокой ночи, роаясь в тайниках души, наблюдая все мгновения моральной свободы, заставить себя развязать жизненные вопросы, вступив в борьбу с собой и с окружением». Личность должна осознавать то, как она живет, чего хочет, задумываться над вопросами жизни и в этом поиске всегда будет полезной философия одиночества<sup>1</sup>.

Н.И. Пирогов высоко ценил те человеческие качества личности, которые действительно ориентировались на преодоление личностью своих слабостей и ошибок. Но для преодоления духовной болезни необходимо найти в себе, путем кропотливого самоанализа, противоречия в своем характере и выдержать неравный бой с искушениями окружающего меркантильного общества. Но все-таки на пути становления индивидуальности самопознание является доминантой. Педагог был убежден в том, что личностью, которая осознает свое достоинство и свою ответственность перед обществом, которая оберегает свою честь, ценить свою свободу, – такой духовно богатой личностью человек должен стать самостоятельно, через самовоспитание и самопознание. Здесь уместно и поучительно звучат эти мысли для развития современного общества и, особенно для сегодняшней молодежи, стремящейся к нравственному совершенствованию. Но для этого не достаточно лишь самопознания, чрезвычайно необходимо познание. Откровения, поскольку человеку стоит познать себя для того, чтобы открыть в себе веру. Это поможет ему в борьбе со своей «двойственностью», противоречием материального и духовного, добра и зла в себе. Подобное самопознание Н.И. Пирогов по праву считал «целью всей жизни», атрибутивным назначением человека на Земле.

Своеобразный итог своих религиозных исканий ученый подводит в последнем своем произведении «Дневник зрелого врача», где он раскрывает «внутренний мир» человека. «Наш внутренний мир,- отмечает автор, составленный из постоянных ощущений, привнесенных к нам изнутри и извне, которые сознательно и подсознательно беспрестанно колеблют и волнуют нас». Этот ряд ощущений и есть нашим «Я» в течение всего нашего земного бытия. «Что такое наше «Я» без этих ощущений – этого мы не можем себе представить, но и не можем допустить возможность суще-

---

<sup>1</sup> Пазынич С.Н. Я – пространство – в системе социума // Актуальные проблемы формирования личности / Харьков, политехн. ин-т. Харьков, 1995. С. 142-154.

ствования начал без ощущений. Одно «Я» основано на опыте, другое – на логике; есть и третье – основано на веровании»<sup>1</sup>.

Следует заметить, что для Н.И. Пирогова вопрос веры – дело достаточно интимное. Он сам свидетельствовал о том, что избегал говорить о своих религиозных убеждениях даже с близкими людьми. Более того, он никому не навязывал своих убеждений. Ведь вероисповедание это личное дело человека считал Николай Иванович. А отсюда, и отношение к той или другой религии не может служить критерием оценивания человека или причиной дискриминации людей.

Веру Н.И. Пирогов осознавал как совокупность двух начал: рационального и иррационального. Рациональное зерно веры – это убеждение, основанное на умозаключении и знании, в том, что Бог существует. Вопрос о признании существования Бога ученый объяснял однозначно. «Существование верховного ума, а, следовательно, и верховной творческой воли, я считаю необходимым, и неминуемым (фатальным) требованием (постулатом) моего собственного ума»<sup>2</sup>.

Интересным является мнение Н.И. Пирогова о том, что вера не может быть неизбежной противоположностью знания; более того, он считал, что «вера позитивная (догматичная) даже требует его». Однако первичные основы веры и знания, вне всякого сомнения, разные. Неуверенность, считал ученый, зарождается в основе знания, а в основании веры лежит несомненная вера в избранный идеал. Он был глубоко убежден в том, что знание и вера, невзирая на разные исходные начала, могут и должны «уживаться» в одной душе. «Способность познавать, основанная на сомнении, не допускает веру, но вера не ограничивается знанием и идет своим путем. Следовательно, веру и знание Н.И. Пирогов, как и И. Кант, совмещает в стремлении познать истину.

Ученого не устраивала далекая и безликая истина, ему необходим был идеал, приближенный к реально существующему человеку. Согласно его взгляду деизм – это еще не вера, а доктрина, поскольку он значительно основан на выводах ума. Поэтому идеалом Н.И. Пирогова выступал Богочеловек. «Это сочувствующее всему человечеству и более чем знакомое со всеми нашими слабостями, потребностями, печалью и радостями, начало так свойственно нам, что олицетворение его делается неминуемо потребностью нашего духа»<sup>3</sup>. Первостепенным в идеале Богочеловека, есть его нравственная сущность, которую нельзя сопоставлять с повседневной моралью. Он писал: «Светская мораль зависит от удач, а удачи не всегда постоянны». Христианский же моральный идеал пережил «целые века тьмы, страстей и неистовства»<sup>4</sup>. Христианская всеобъемлющая любовь – вот что отличает идеал веры от будничной морали.

---

<sup>1</sup> Пирогов Н.И. Нужно ли сечь детей, и сечь в присутствии других детей? // Пирогов Н.И. Избр. пед. соч. М., 1952. С. 180.

<sup>2</sup> Пирогов Н.И. Избр. пед. соч... 1985. С. 163.

<sup>3</sup> Пирогов Н.И. Избр. пед. соч... С. 174.

<sup>4</sup> Там же. С. 172.

Таким образом, анализ религиозных представлений и исканий Николая Ивановича Пирогова дает основание свидетельствовать, что христолобивые взгляды были важнейшей частью его мировоззрения. Он был глубоко верующим человеком и с глубокой искренностью всегда исповедовал свою веру, был проповедником христианского гуманизма. Ввиду того, что взгляды ученого опирались на его гуманистическое мировоззрение, а его моральные принципы и идеалы базировались на религиозной основе, мы аподиктично приходим к выводу о том, что они в диалектической взаимосвязи служили *основой его гуманистических педагогических взглядов*.

Именно такая педагогическая система Н.И. Пирогова дала ему возможность отметить, что в отличие от научного образования, когда ученикам передаются знания, добытые путем опыта и логического анализа, религиозное образование отличается тем, что ученикам передается знание, добытое путем веры. Отсюда и назначение религиозного воспитания – выработать стойкие моральные убеждения; воспитывать духовность в детях; научить молодого человека всматриваться в свой «внутренний имманентный мир». Поэтому педагог видел в вере не одну только мораль, но и миропонимание. Ведь осознание смысла жизни – это истинное достояние, которое складывается частично из научного знания, а главным образом из всего того, что входит в наше сознание «путями, которые идут от конкретного наблюдения»<sup>1</sup>. Логика нам подсказывает, что задача педагога в христианской педагогической традиции заключается в том, чтобы научить человека преодолевать свою греховную сущность, постоянно совершенствовать свой уникальный имманентный мир.

Интересными и полезными для современности являются педагогические взгляды Н.И. Пирогова, в которых он осуждает религиозное воспитание, как служанку политики. Вера, религиозное воспитание, мыслились ученым, как важная составная часть «общечеловеческого образования». Религиозное воспитание ребенка, как правило, начинается в раннем возрасте в семье. Ребенок приобщается к церковным таинствам и обрядам, знакомится с церковным календарем и праздниками. Это период первого ознакомления с содержанием Библии и заучиванием первых молитв. Поэтому домашнее воспитание, по его мнению, призвано разбудить у ребенка любовь к Богу, Богопочитанию, осознанию страха Господнего.

Для того чтобы религиозное воспитание действительно имело моральную силу, необходимо, чтобы Закон Божий преподавали люди чуткие, которые хорошо понимают детскую психику и которые могли бы донести детям глубокое содержание Библии. При этом не стоит вынуждать детей учить наизусть тексты Библии, конечно же, за исключением молитв. Закон Божий должен восприниматься «не устами», а сердцем и душой учеников.

---

<sup>1</sup> Основи національного виховання: концептуальні положення / за ред. В.Г. Кузя [та ін.]. Київ, 1993. С. 89.

Одна из важнейших задач школы, считал Н.И. Пирогов, заключается в том, чтобы воспитать в человеке способности к самопознанию, самоусовершенствованию целомудрия, терпению, любви, трудолюбию, вере, правдивости и тому подобное. Отсюда самовоспитание, самопознание, рассматривается как неперенный этап непрерывного процесса воспитания и образования человека, который не завершается с выпуском студента из стен учебного заведения, а непрерывно продолжается всю жизнь вплоть до его кончины. Поэтому неслучайно ученый-гуманист отказался от бессмысленного пресмыкательства перед буквой писания. Он хотел быть истинным христианином и считал необходимым воспитывать христиан по духу. Следовательно, главной ценностью для ученого является воспитание сознательной веры в каждой детской душе. Ведь по сути, это является святым правом каждого человека иметь свою внутреннюю веру в Бога. Собственно, это и является атрибутом веры, ибо научные знания и религиозные в том числе, должны пройти через душу ребенка и через его ум для того, чтобы сформировать твердые моральные убеждения, к тому же «у каждого они свои, на каком бы уровне зрелости не были эти убеждения»<sup>1</sup>. Он гордился своей внутренней верой, ценил и охранял свою личную веру, отделял ее от веры церковно догматичной. В людях он также ценил личную веру: «Каждое личностное Я в мире, а мир во мне. Все в нем своеобразно. В каждом из этих миров есть свой Бог, которого попы, к сожалению, игнорируют, называя всем мирам свой»<sup>2</sup>.

Поэтому неслучайно, что идея смиренности как главной христианской добродетели не могла быть полностью воспринята педагогом-гуманистом потому, что она противостоит понятию свободы. Напротив, ученый считал, что учитель обязан развивать в детях не смиренность, а любознательность, заинтересованность, самостоятельность, активизировать все естественные способности ученика. Поэтому религиозное воспитание, в его системе, четко очерченное как важный фактор общечеловеческого образования, однако в христианском воспитании мудрость познания представлена меньшей мерой по сравнению с мудростью смиренности и любви к Богу. Такой анализ и сравнение двух форм образования дали возможность ученому прийти к выводу о том, что исключительно христианское направление образования и воспитания не является эффективным, потому что не удовлетворяет полностью реальных запросов общественной жизни. «Исходным источником судьбы, в нашем воспитании является... индивидуальность и реальная жизнь», а не религия сама по себе<sup>3</sup>.

Характеризуя гуманистическую направленность педагогических взглядов Н.И. Пирогова и, в частности, его философию христианского гуманизма, приходим к аподиктическому выводу:

Во-первых, веру ученый считал важнейшей областью духовной жизни человека. Для его мировоззрения было характерным признание

---

<sup>1</sup> Основы національного виховання... С. 86.

<sup>2</sup> Пирогов Н.И. Избр. пед. соч. ... 1985. С. 312.

<sup>3</sup> Пирогов Н.И. Избр. пед. соч. ... 1985. С. 162.

человека «внутренним», нравственным, духовным. Отсюда он выдвигал главную цель образования – воспитание «внутреннего» человека. Ему была близкой по духу направленность христианского учения к совести, самосознанию, к душе человеческой.

Во-вторых, Н.И. Пирогов основательно разделял фундаментальные принципы христианской морали, ядром которых являются Десять Заповедей Христовых и Золотое Правило, а Откровение он называл «основной книгой нашего морального бытия». Именно они призваны, во многом, регулировать взаимные отношения между людьми.

В-третьих, ученый был активным проповедником христианского гуманизма, ведь для него гуманное содержание христианской религии было главным в вере; свое убеждение он реализовал в жизни и в своей уникальной педагогической концепции. Гуманизм христианской религии, в понимании Н.И. Пирогова, больше всего выражен в идее всеобъемлющей любви, которая предопределялась тем, что в каждом человеке живет образ Божий, Идеал. В христианстве ученый презентовал религию любви, милосердия и сострадания, а поэтому он пришел к выводу, что только милосердие может удержать мир на краю бездны.

В-четвертых, религиозное образование Н.И. Пирогов считал необходимой частью процесса воспитания личности. Однако он не признавал понятие о Боге, как «специальность мудрецов века», а считал неотъемлемой и самой дорогой собственностью каждого мыслящего человека»<sup>1</sup>.

В-пятых, на основе собственного жизненного опыта, своих религиозно философских исследований, он не только выдвигал «абстрактные» теоретические положения гуманистического воспитания, не только сформировал уникальную педагогическую концепцию, а практически показал, как необходимо осуществлять философию христианского гуманизма на практике.

В-шестых, и это очень важно для всех времен и поколений педагогов, Н.И. Пирогов всей своей жизнью пропагандировал примеры гуманного отношения к личности педагога, которому государство должно постоянно создавать благоприятные материальные и духовные условия для формирования и развития уникальной индивидуальности.

Таким образом, время показало, что гуманистические идеи Н.И. Пирогова об «общечеловеческом образовании», о его индивидуализации и непрерывности, о гуманистическом понимании гражданского и религиозного воспитания являются не преходящими, а долговременными и весьма полезными для развития отечественной философии образования XXI века.

---

<sup>1</sup>. Там же. С. 164.

## Культурологическая концепция национального восстания Н.Н. Страхова и её восприятие в российском обществе

*Радченко А.А.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

В последние двадцать лет всё чаще делаются попытки представить межнациональные конфликты и национальные восстания как борьбу цивилизаций и культур. Нередко они облекаются в форму противостояния Запада и Востока. По словам Г. Померанца «идея региональной консолидации для борьбы с Западом увлекает современный афро-азиатский мир так же, как русских славянофилов увлекала идея панславизма»<sup>1</sup>.

Несколько иной взгляд на данную проблему впервые выразил ещё в 60-е годы XIX в. Н.Н. Страхов. Он попытался рассмотреть борьбу Запада и Востока через призму противостояния двух славянских этносов: русского и польского, которое достигло своего апогея во время польского восстания 1863-1864 годов.

Н.Н. Страхов первый в России предпринял попытку объяснить причины и характер данного национального восстания не с точки зрения русской общественности, а со стороны поляков. Свой взгляд на польское восстание он выразил в своей статье «Роковой вопрос», опубликованной в апреле 1863 г. в журнале «Время».

Указанная статья стала звездным часом для Н.Н. Страхова. Она буквально взбудоражила российское общество и вызвала большой интерес у поляков не только того далекого времени, но и у современных польских учёных. Так, историк Х. Глембоцкий сравнивает по своему значению статью Н.Н. Страхова с «Философическими письмами» П.Я. Чаадаева<sup>2</sup>. А. Валицкий, поддерживая данную точку зрения, отмечает, что оба автора, как Чаадаев, так и Н.Н. Страхов, выразили взгляд о низшем уровне России по отношению к западной культуре. В обоих случаях произошло вмешательство императоров (Николая I и Александра II), закончившихся закрытием журналов (в первом случае – «Телескопа», во втором – «Времени»). Наконец, обе публикации были восприняты в российском обществе как оскорбление русской народной души<sup>3</sup>.

Прежде всего, в данной публикации Н.Н. Страхов попытался выявить причины польского восстания. Помимо общепринятых точек зрения на восстание, указывающих на то, что поляки «поднялись из-за идей космополитических, т.е. для всяческого улучшения своего быта и расширения своих прав», или – «из-за идеи национальности, т.е. просто для осво-

<sup>1</sup> Померанц Г. Выход из транса : сб. ст. М., 1995. С. 220.

<sup>2</sup> Głębocki H. Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856-1866). Krakow, 2000. S. 421.

<sup>3</sup> Walicki A. Rosja, katolicyzm i sprawa polska. Warszawa, 2002. S. 101.

бождения себя из-под власти чужого народа», Н.Н. Страхов выделил причины культурологического характера. Он писал: «Поляки возбуждены против нас также как народ образованный, против народа менее образованного или даже вовсе необразованного»<sup>1</sup>. Такое мнение у поляков сложилось вследствие того, что «Польша от начала шла наравне с остальной Европою». Вместе с другими западными народами она приняла католичество. В науках, в искусствах и в литературе, т.е. «во всех проявлениях цивилизации она постоянно бралась и соперничала с другими членами европейской семьи и никогда не была в ней членом отсталым или чужим». Поэтому «поляки могут смотреть на себя как на народ вполне европейский»<sup>2</sup>.

«А мы? Что такое мы русские?» – спрашивал Н.Н. Страхов. И тут же отвечал: «Не будем обманывать себя; постараемся понять каким взглядом должны смотреть на нас поляки и даже вообще европейцы. Они до сих пор не причисляют нас к своей заповедной семье, не смотря на наши усилия примкнуть к ней. Наша история совершалась отдельно; мы не разделяли с Европою ни её судьб, ни её развития»<sup>3</sup>.

Однако у России, по сравнению с Польшей, по мнению Н.Н. Страхова, есть огромное преимущество. Говоря уже от имени российской общности, он утверждал, что «мы создали, запитили и укрепили нашу государственную целость, мы образуем огромное и крепкое государство, имеем возможность своей, независимой жизни»<sup>4</sup>. В то же время Н.Н. Страхов понимал, что другие народы могут считать это небольшим достижением. «И потому на нашу похвалу нашим государством, – писал он далее, – нам могут отвечать так: никто не спорит, что вы варвары, *подающие большие надежды*, но, тем не менее, вы все-таки варвары»<sup>5</sup>. От этого поляки ещё более страдают, ибо вынуждены признать перевес сил со стороны менее цивилизованных, с их точки зрения, соперников. Поэтому для поляков «невозможно никакое примирение, никакая покорность». Они убеждены, что среди славянских народов, только они достигли «высшей культуры», а потому им должна принадлежать главная роль в славянском мире. Считая себя представителями высокой культуры, поляки всегда стремились колонизировать прилегающие страны. Они пытались это сделать даже в отношении Москвы. Отказаться от этого для поляков означало бы «отказаться от значения своей цивилизации». Поэтому, по выражению Н.Н. Страхова, поляки «в своей вековой борьбе с нами видят прямо борьбу европейского духа с азиатским варварством»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. (Русский) Роковой вопрос // Время. 1863. № 4, о. П. С. 152-153.

<sup>2</sup> Там же. С. 153-154.

<sup>3</sup> Там же. С. 154.

<sup>4</sup> Там же. С. 154.

<sup>5</sup> Там же. С. 154.

<sup>6</sup> Страхов Н.Н. (Русский) Роковой вопрос... С. 155-158.



Отсюда Н.Н. Страхов делает следующие выводы: «Высокомерие и притязания поляков происходят от их европейской культуры. Так как высокомерие и эти притязания не удовлетворены, то они составляют глубокое несчастье поляков. Так как они могут быть удовлетворены только насчёт нас, то они составляют для нас обиду»<sup>1</sup>.

Чтобы опровергнуть следствия, которые отсюда выходят, русские, по мнению Н.Н. Страхова, должны доказать: «или то, что мы не варвары, а народ полный сил цивилизации»; «или то, что цивилизация поляков есть *цивилизация, носящая смерть в самом своем корне*»<sup>2</sup>.

Однако сам Н.Н. Страхов признавал, что это трудно доказать. Но в его статье можно выделить ряд факторов, говорящих в пользу России. Во-первых, полякам не удалось полонизировать русские земли. Во-вторых, русские никогда не находились под нравственным влиянием Польши, а «когда вздумали подражать европейцам и перенимать их развитие, то пошли мимо поляков к голландцам и французам». В-третьих, в польской культуре не было никакой самобытности, при широкой распространённости заимствования у Западной Европы<sup>3</sup>. Н.Н. Страхов писал: «В европейской цивилизации, в цивилизации *заемной и внешней* мы уступаем полякам; но мы желали бы верить, что в цивилизации народной, коренной, здоровой мы превосходим их или, по крайней мере, можем иметь притязание не уступать не им, ни всякому другому народу»<sup>4</sup>.

Разрешение же «рокового вопроса», сложившегося между Польшей и Россией, Н.Н. Страхов считал возможным лишь в том случае, если русские с большей верой и надеждой обратятся к «народным началам», а поляки «откажутся от той доли своей гордости, которая опирается на их высокую цивилизацию»<sup>5</sup>.

«Пожелаем от всей души, - писал в заключение статьи Н.Н. Страхов, – чтобы при решении этого рокового вопроса как можно меньше лилось крови двух родственных племен; будем призывать всеми нашими желаниями самый мирный, наименее губительный внешний исход для этого дела»<sup>6</sup>.

Таким образом, польское восстание в статье «Роковой вопрос» представлялось Н.Н. Страховым не как возмущение подданных против власти, не как борьба между народами, а как противоборство двух культур: европейской в лице Польши и русской.

Однако это в российском обществе так и не было понято. Статья Страхова была воспринята как оскорбление русской культуры и нации. Публикация Н.Н. Страхова была подвергнута резкой критике во многих

---

<sup>1</sup> Там же. С. 158.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 159-160.

<sup>4</sup> Там же. С. 161.

<sup>5</sup> Там же. С. 162.

<sup>6</sup> Там же. С. 163.

изданиях. В газете «Московские ведомости», редактором которой являлся М.Н. Катков, появляется заметка за подписью «Петерсон». В ней, в частности, утверждалось: «Вся статья основана на ложных показаниях, а, следовательно, и выводы должны быть ложны. Разве не ложь сравнивать цивилизацию высшего класса Польши с цивилизацией русского народа вообще? Особенно возмущало Петерсона отсутствие фамилии автора статьи «Роковой вопрос». Он заявил по этому поводу так: «Такая статья как «Роковой вопрос» не должна была явиться без подписи имени автора. Только бандиты наносят удары с маской на лице»<sup>1</sup>.

В ответ в своём письме в редакцию «Московских ведомостей» Н.Н. Страхов написал: «Называя меня «бандитом под маской» и угрожая мне «всеобщим презрением» г. Петерсон так мало вникнул в мою статью, что я затрудняюсь, что ему отвечать». И далее, поясняя свою позицию, он подчеркнул, что «цивилизация высших классов в Польше есть аргумент не в пользу» (как его понял Петерсон – А.Р.), «а против поляков», ибо она «носила смерть в самом своем корне» и была «не народной, не славянской ...»<sup>2</sup>.

После этого в майском номере журнала «Русский вестник» появляется уже публикация М.Н. Каткова. Комментируя письмо Н.Н. Страхова, он писал: «Поляков осуждают вовсе не за их цивилизацию, не за религию их. Никакой надобности и никакого права не имеем мы, осуждать их за это. Поляков осуждаем мы за те притязания их, которых удовлетворить мы не можем (т.е. восстановить Польшу в границах 1772 г. – А.Р.) и которые должны встретить с нашей стороны самый решительный, самый энергический отпор во всех отношениях»<sup>3</sup>. Возражая Н.Н. Страхову, М.Н. Катков утверждал, что польская цивилизация не является «яблоком раздора» между Европой и Россией, так как «Россия одна из самых коренных сил Европы; в числе пяти великих держав она составляет Европу в теснейшем и собственном смысле». По его мнению, нет и никакой «особенной западной цивилизации», а есть, «во-первых, одна всеобщая всемирная цивилизация» и, «во-вторых, есть индивидуальные цивилизации отдельных исторических народов»<sup>4</sup>. «Развивать собственную цивилизацию, – писал он, – не значит отрицать или отбрасывать европейскую цивилизацию, воевать с ней и преодолевать её. Напротив, развивая свою собственную цивилизацию, мы глубже и действительнее будем удовлетворять требованиям цивилизации всемирной»<sup>5</sup>. Из этого следует, что М.Н. Катков выступил против противопоставления России Европе, что

---

<sup>1</sup> Петерсон К. По поводу статьи «Роковой вопрос» в журнале «Время» // Московские ведомости. 1863. 22 мая. С. 3.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом. М., 2010. С. 51.

<sup>3</sup> Катков М.Н. 1863 год. Собрание статей по польскому вопросу, помещавшихся в «Московских Ведомостях», «Русском Вестнике» и «Современной Летописи»: в 25 т. М., 1897. Т. 1. С. 497-498.

<sup>4</sup> Там же. С. 505-506.

<sup>5</sup> Катков М.Н. 1863 год... С. 506.

явно прослеживалось в «Роковом вопросе». В личном же письме он так написал Н.Н. Страхову: «Я не могу описать вам то негодование, которое возбуждено было этою статьею в Москве, тем более что под статьею, как нарочно, поставлено «Русский»<sup>1</sup>.

В отличие от «Русского вестника» М.Н. Каткова славянофильская газета «День», возглавляемая И.С. Аксаковым, признала важность вопроса об отношениях европейской (в лице польской) и русской цивилизаций, рассмотренных Н.Н. Страховым. По мнению редакции, статья «Роковой вопрос» «заслуживала серьезного опровержения, а не голословных отрицательных возгласов и ничего не поясняющего негодования». Но в то же время редакция газеты не согласилась с рассуждениями Н.Н. Страхова о достоинствах «латинско-польской культуры» и вытекающих будто бы отсюда правах Польши на западные русские земли (так назывались территории нынешних стран Беларуси и Украины). По её мнению, Н.Н. Страхов не понял мысль известного славянофила И.В. Киреевского утверждавшего, что блестящая польская учёность принадлежала только высшим классам и потому не «обратилась в капитал народного просвещения и прошла почти без следа для образованности польской и совершенно без следа для просвещения общечеловеческого»<sup>2</sup>.

В личном же письме И.С. Аксакова к Н.Н. Страхову от 7 июня 1863 года читаем: «Нельзя сознаться, что Вы сами виноваты в том недоразумении, которое возбуждает Ваша статья. Таких вопросов касаться слегка невозможно. Вы отнеслись чисто внешним образом. Или правильнее сказать: Вы вздумали соизмерять две несоразмерные величины, оценивать количественно то, что должно оцениваться лишь качественно. Какая несоразмерность, например, между цивилизацией древнего мира и варварами, погромившими Рим»<sup>3</sup>.

В ответном письме, адресованном редактору «Дня» (т.е. И.С. Аксакову), Н.Н. Страхов пытался заверить известного идеолога славянофильства в том, что его статья «вытекла из чистого движения патриотического чувства» и весь её «грех» заключается в том, «что она недоговорена, недосказана ...»<sup>4</sup>.

Касаясь же притязаний Польши, Н.Н. Страхов указал на то, что русская культура действительно могла по бедности своих внешних проявлений дать повод к высокомерию поляков, породнившихся с Западом. Понимая, что насильственными методами в данном случае ничего не добьешься, он предлагал: «Польской культуре мы должны противопоставить развитие нашей культуры, той самой культуры, которой глубокая

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе: ист. и критич. очерки : в 2 кн. Киев, 1897. Кн. 2. С. 110.

<sup>2</sup> Аксаков И.С. Заметка по поводу статьи в журнале «Время» (в 4 книге) «Роковой вопрос» // День. 1863. 1 июня. С. 1.

<sup>3</sup> Отдел рукописей Института русской литературы (ОР ИРЛИ). Ф. 3. Оп. 2. Д. 55. Л. 1.

<sup>4</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом. М., 2010. С. 54.

сила сохранила и отстояла нашу самобытность и наше государственное могущество»<sup>1</sup>. Разъясняя свою позицию, Н.Н. Страхов писал: «Наша многовековая борьба с поляками есть не просто ряд войн – это борьба двух культур: одной медленно развивающейся и более крепкой, другой более ясной и блестящей, но и более хрупкой»<sup>2</sup>.

Развивая далее эту мысль, Н.Н. Страхов пришёл к выводу, что «против культуры должна стать культура, а не что-нибудь другое»<sup>3</sup>. Таким образом, он предлагал перевести вооружённое противостояние русских и поляков в русло борьбы двух культур.

Однако доводы Н.Н. Страхова не были приняты самым известным в то время славянофильским публицистом. В письме от 6 июля 1863 г. И.С. Аксаков так оценил значение статьи Н.Н. Страхова: «Роковой вопрос», – писал он, – по недоразумению, нравился не только тем русским, которые стыдятся патриотизма и не понимают его, но и полякам и всяким другим врагам России»<sup>4</sup>.

Из этого можно сделать вывод, что И.С. Аксаков всё-таки отрицательно воспринял появление статьи «Роковой вопрос». Не нашла она полного понимания и у других славянофилов, как и вообще в русском обществе. Что же касается властей, то они и вовсе отнеслись к указанной статье весьма негативно. Несмотря на объяснительную записку, составленную Н.Н. Страховым на имя министра внутренних дел П.А. Валуева, 1 июня 1863 г. журнал «Время» был закрыт. Правда, в феврале 1864 г. братья Ф.М. и М.М. Достоевские стали издавать «Эпоху». Однако за Н.Н. Страховым цензура зорко следила ещё пятнадцать лет, и когда издатели журналов предлагали ему редакторство, то она отказывалась его ут-вердить<sup>5</sup>.

Таким образом, публикация статьи Н.Н. Страхова «Роковой вопрос» поистине для него стала роковой. Однако он продолжал делать попытки объяснить русской общественности смысл своего понимания польского восстания, постепенно склоняясь в сторону славянофилов. Это показала и его новая статья «Перелом», подготовленная им для первого номера журнала «Эпоха» в 1864 году. Здесь уже звучат нотки осуждения в адрес поляков.

Однако в целом Н.Н. Страхов так и не отказался от своего понимания польского восстания, как борьбы двух культур, о чём свидетельствует его капитальный труд «Борьба с Западом в нашей литературе».

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом ... С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 56-57.

<sup>3</sup> Там же. С. 60.

<sup>4</sup> Страхов Н.Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников : в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 458.

<sup>5</sup> Лемке М. Эпоха цензурных реформ 1859-1865 годов. СПб., 1904. С. 285.

## Религиозно-философские концепты и специфика русской философии: надуманное и реальное

Римский В.П.

Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород

Актуальность интерпретации специфики ведущих мыслителей, направлений и школ русской философии в качестве религиозной или обсуждения *религиозной специфики русской философии XIX-XX вв.*, и, соответственно, места в русской философии Н.Н. Стрехова и его отношения к религии и религиозным концептам философии, отличия философии от *иных* духовных (религия) и интеллектуальных (наука) форм мышления и сознания, на наш взгляд, не вызывает сомнения.

В профессиональной корпорации философов (и западных, и отечественных) сложилась устойчивая трактовка философии как науки о всеобщем, о первопричинах, о предельных основаниях бытия, природного, социального и человеческого и т.п. Здесь можно привести примеры из классической и школьной философских традиций – начало понимания философии как «науки», формы *«научного познания»* положило «новое время» и «просвещение», а марксизм и все разновидности позитивизма (вплоть до постмодернизма) фундировали себя, явно или неявно, в качестве «научной философии». Но если говорить о философии как «науке», то ответ на вопрос о специфике религиозной философии (в том числе и отечественной) сразу становится абсурдным.

В последнее время в отечественной философии наконец-то появились трезвые оценки философии как специфической *формы знания*, отличной от науки, включающей ценностные моменты и суждения, претендующей «на решение вечных проблем бытия». При такой постановке проблемы мы очевидным образом и выходим на проблему соотношения философии и религии. Мы видим, что при таком понимании открывается «статья» в «философском законе» для легитимации «религиозной философии» хотя бы в качестве *маргинального, периферийного феномена* на историческом пути *философии как таковой*.

Но, пытаясь ответить на вопросы о «предельных основаниях бытия» пусть и в кантовском преломлении сквозь призму познающего субъекта (человека), мы неминуемо упрямся не только в этот «предел бытия», в проблемы «начала бытия», «бытия и небытия», просто «бытия» и т.п., а, в конечном счете, в проблему Абсолютного бытия и проблему *Бога, мира и человека, т.е. в специфическую предметность собственно религиозной философии*. Так, кстати, в школьном, диалектическом ключе и определяют специфику религиозной философии (как и философии вообще) многие отечественные авторы, работающие в русле религиозно-философской парадигмы. Но беда наша в том, что мы никак не усвоим уроки юношеского эссе Гегеля «Кто мыслит абстрактно?»; мы никак не можем отре-

питься от того, чтобы рассуждать о *философии как таковой*, а не о ее конкретно-исторических формах.

Объективное историко-философское исследование, абстрагированное от догм атеизма и догм церковного вероучения, всегда приходит к выводу, что философия, прежде всего античная, возникает как альтернатива религиозно-мифологическому мышлению, прокладывает дорогу от примитивной «народной», мифологической религиозности – к развитым религиозным системам, к мировым религиям, которые основываются на личностном начале, на прямом диалоге человека и Бога, Я и Ты. Исключительно рационалистическая и атеистическая трактовка античной философии, без учета ее религиозной и мистической составляющей («религиозного компонента»), является одним из догматов европоцентристского мышления. Собственно, в античности, с Аристотеля и возникает понимание *метафизики как высшего уровня систематизированного философского знания, постигающего сверхчувственные принципы бытия, заключенные в Божестве*. И в этом плане метафизика изначально включает в себя в качестве фундамента определенные онтологические принципы. И, наконец, Аристотель прямо называет свою первую философию теологией. Таким образом, даже на примере античной философии, наиболее подвергшейся модернизации в контексте «научной философии» эпохи модерна конкретно-исторической формы философии, мы можем заключить: философия изначально и возникает как *альтернативный духовно-культурный и экзистенциальный религиозный проект*.

Даже самые радикально-экстремистские варианты сциентистской философии (марксизм, позитивизм и т.п.) – религиозны. Религиозны не только по конечному культурно-идеологическому продукту (сциентизм и политическая мифология), но и в своей экзистенциальной основе – попытке дать полные и *окончательные ответы на все вопросы человеческого бытия*, доведя их до воплощения в жизнь – то в виде социально-утопических, то социально-технологических проектов манипуляции человеком.

В философии XX века религиозно-метафизическая проблематика, растоптанная марксизмом и пораженная в правах позитивизмом, реабилитируется в феноменологии и экзистенциализме, традиционные религиозные смыслы метафизики (в единстве онтологии, гносеологии и антропологии) возрождаются на почве интерпретации достижений неклассического и постнеклассического естествознания и кризиса тоталитарной и посткапиталистической социальности в *неотомизме и протестантской теологии*. Но ранее и более целенаправленно все это происходит в недрах русской религиозной философии XIX-XX вв.

В нашей философии последних двух десятилетий имеется много достаточно профессиональных интерпретаций русской философии XIX-XX вв. Однако фактически отсутствуют работы, в которых предпринимались бы усилия понимания специфики русского религиозно-философского дискурса. В этом плане интерес представляют работы

А.В. Усачева<sup>1</sup>. Пожалуй, впервые автор дал обстоятельный обзор существующих в современной философии концептуальных подходов к специфике религиозной философии и русской философии как наиболее адекватной формы неклассического дискурса. А.В. Усачев, учитывая конфессиональную принадлежность русских философов, справедливо отмечает, что религия получает новые контексты в русской философской рефлексии, что в целом характерно для *неклассической философии*, хотя русский философский дискурс не избежал зависимости от западных техник научного письма, стилей и других формальных особенностей.

Однако, есть моменты, которые требуют критической оценки, так как они являются наиболее распространенными в интерпретации специфики религиозной философии вообще и русской философии в качестве таковой в частности. Прежде всего, это проблема связи личной веры того или иного философа с его концептуальными конструктами.

Так, А.В. Усачев пишет: «Декарт, Паскаль, Гердер, Кант, Гегель, Фихте, Шеллинг, Виндельбанд, Ясперс, Шелер и другие были верующими людьми. Принципы протестантизма раз от разу становились предметом их обсуждения, но в то же время религия относится к их личностному типу, не затрагивая при этом основ их философствования, исключая примеры опосредованного упоминания. В русской же философии возникает личностный тип философа, когда личная вера органично проникает в интеллектуальную ткань философского видения бытия, не отчуждается от нее, но играет роль важного онтологического компонента»<sup>2</sup>. Позволим себе в этом тезисе усомниться.

Во-первых, не все западноевропейские философы из перечисленного ряда были протестантами (Декарт, Паскаль), некоторые, как Шеллинг, метались в поисках конфессиональной идентичности (его интересовало православие, что и обусловило своеобразный дискурс русского шеллингианства), а «вера» других не носила конфессиональный характер (например, у Ясперса или Хайдеггера).

Да, в Новое время естествознание и наукообразные философские системы начинают претендовать на то, что можно рационально-опытным путем познать мир как целое, т.е. *религиозно-философская метафизика* как знание о первопринципах и началах мира становится *излишней*. Однако зародившееся естествознание оказывается бессильным противопоставить метафизической *идее вечности и неизменности мира* в его основных принципах и началах *принцип бесконечного существования материи* во времени и пространстве, что и привело к господству в XVII-XVIII столетиях *деизма* как форм метафизики (Ньютон, Гоббс и др.). Виднейшие метафизики становятся одновременно и выдающимися естествоиспытателями (Ф. Бэкон, Декарт, Лейбниц, Паскаль и др.), но их метафизика, так или иначе, зиждется на *квазитеологических основаниях*. И отталкиваются

---

<sup>1</sup> Усачев А.В. Проблема онтологического статуса религиозного компонента русской философии конца XIX - первой половины XX века : дис. ... д-ра филос. наук. Тула, 2008. 398 с.

<sup>2</sup> Там же. С. 4.

они, кстати, от критики вполне конкретной, католической теологии (протестантской в XVII в. фактически не было, теоретизирование философов-протестантов и заменяло таковую).

Кант провозглашает необходимость *метафизики как науки о Боге, свободе воли и бессмертии души*. Необходимо лишь изменить метод прежней метафизики в результате критики «чистого разума». Кант различает *метафизику природы* (*трансцендентальная философия*, включающая онтологию, рациональную физиологию и космологию, и *имманентную физиологию чистого разума*, состоящую из рациональной физики и рациональной психологии) и *нравственную метафизику*, в сфере которой он и попытался дать собственное, морально-антропологическое доказательство бытия Бога.

Гегель в духе Канта критикует всю предшествующую метафизику на почве логико-методологической, нисколько не отвергая самой предметной области метафизики как науки о сверхчувственных предметах (Боге, душе и пр.). Свою философскую систему Гегель и строит как подлинную метафизику, а диалектику трактует как спекулятивную метафизику, раскрывающую понятие Бога. Метафизика остается вариантом рациональной теологии.

Вообще гегелевская Идея в этом плане представляет один из тех «персонифицированных концептов», о которых пишут Ж. Делез и Ф. Гватари<sup>1</sup>. Они будто специально для нас пропустили интерпретацию в качестве такового гегелевскую идею, эзотерический смысл которой при вдумчивом чтении выступает не столько как «разум, мышление, разумное мышление»<sup>2</sup>, сколько как идеальные формы бытия Культуры (образования, в педагогическом смысле) или Бог, что для Гегеля было весьма существенным. Вот почему Фейербах и Маркс его подозревали в том, что он, как выпускник теологического факультета и добросовестный лютеранин, все время старается философию превратить в теологию. Но это и так!

Гегель и не скрывает метазадачи своей философии, которая, в конце концов, и оказывается *религиозной философией*, только конституируемой в рамках *конфессионального личностного (протестантского) опыта*. Он прямо выносит свое понимание философии в качестве высшей религиозной рефлексии в предисловия и примечания, т.е. в экзотерические пояснения к своей системе. «До тех пор пока религия обладает определенным кредо, учением, догматикой, – утверждает философ, – она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя как тако-

---

<sup>1</sup> «Прежде всего, концепты всегда несли и несут на себе личную подпись: аристотелевская субстанция, декартовское *сogito*, лейбницанская монада, кантовское *априори*, шеллингянская потенция, бергсоновская длительность... А сверх того, некоторым из них требуется для обозначения необыкновенное слово, порой варварское или же шокирующее, тогда как другим достаточно самого обычного повседневного слова, наполняющегося столь далекими обертонами, что не философский слух может их и не различить» [Делез Ж., Гватари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 12].

<sup>2</sup> Ситковский Е.П. Философская энциклопедия Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М., 1974. Т. 1 : Наука логики. С. 9.



вая может с нею соединиться. Но это в свою очередь не следует понимать согласно разделяющему, дурному рассудку, у которого находится в плену современная религиозность и согласно которому последняя воображает, что религия и наука взаимно исключают друг друга или что они настолько отделимы друг от друга, что после этого отделения они соединятся лишь внешней связью. Из вышесказанного следует, наоборот, то, что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя»<sup>1</sup>. Есть и еще более категоричные высказывания Гегеля, сводившего теологию к философии<sup>2</sup> и утверждавшего, что «*теология* представляет собою единственно лишь то, что представляет собою *философия*, ибо последняя и есть именно мышление о проблемах теологии»<sup>3</sup>. Это, как и утверждение об антропоцентризме всей новоевропейской философии, позволяет К.А. Сергееву и Ю.В. Перову говорить даже о *гегелевской теологии культуры*, «которая исторически начинается как раскрытие и оформление внутренней сути человеческого бытия, получающего постепенно и последовательно несомненное осознание основных своих возможностей, определяющих его природу; которая в силу этого обстоятельства стремится обеспечить себя условиями гарантированной реализации такого рода возможностей»<sup>4</sup>. Можно было бы и далее приводить цитаты в текстах и намеки в контекстах гегелевских работ, в которых он или прямо, или косвенно вступает в полемику с протестантским пиетизмом и теологическим рационализмом (кстати, не содержится ли в предыдущей цитате намек на протестантскую «религиозность в пределах только разума» Канта?).

У Шеллинга эта тенденция выражена еще более основательно и откровенно. Именно поэтому мы и можем рассматривать немецкую классическую философию как версию квазитеологической рефлексии в контексте протестантизма. Эта форма *классической* религиозной философии и была адекватной формой протестантской религиозной философии, которую в XX в. сменили *неклассические* формы типа религиозной философии П. Тиллиха. В протестантизме невозможно отделить богословие от философии.

И было бы интересным проследить, как формы *личной религиозности*, например, Канта, Гегеля и Шеллинга, выразились в *логической и концептуальной структуре* их философских систем, как *религиозный опыт* и *экзистенциальные контексты* отразились в их текстах и творчестве. Как нам кажется, до сих пор эта работа, как и в отношении русской философии, не проделана с опорой на феноменологические и гер-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М., 1974. Т. 1 : Наука логики. С. 65-66.

<sup>2</sup> Кстати, это типичная протестантская позиция, которая в XX веке наиболее рельефно видна на примере П. Тиллиха.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии : Кн. 3 : История философии Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Сочинения : в 15 т. М. ; Л., 1936. Т. XI. С. 207-208.

<sup>4</sup> Сергеев К.А., Перов Ю.В. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики // Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. СПб., 1993. Кн. 1. С. 38.

меневгические процедуры. Это интересно было бы проделать и по отношению к работам «материалистов» или «позитивистов» (Фейербаха, Маркса и Энгельса, Конта, Спенсера), концепты и критические рационализации которых, в свою очередь, невозможно понять без экзистенциальных и культурно-исторических контекстов. Кстати, К.А.Сергеев и Ю.В. Перов справедливо отмечают, что теология культуры Нового времени, опирающаяся на антропоцентризм и «на допущение совершенной самодостаточности человеческого бытия»<sup>1</sup> вовлекает в поле своего притяжения также и своих отрицателей уже в контексте неклассической философии (Маркса, Ницше и т.д.).

Здесь нам всем следует также подумать о правомерности типологизации и деления философии на «классическую» и «неклассическую»? Что выступает критерием «классичности»? Если универсальность и общезначимость той или иной философии, ее включенность в мировой культурно-цивилизационный контекст, то любые философские тексты, имеющие ценность в качестве *нетривиальных мыслительных продуктов*, можно и нужно обозначать в качестве «классических». В этом плане русские мыслители XX века, Хайдеггер, Сартр или постмодернисты не менее «классичны», нежели Платон или Гегель.

Если следовать за культурно-цивилизационной типологией, то, на наш взгляд, возможно различение *традиционной* философии (Античность, Средние века), *классической* (Новое время), *неклассической* (модерн или развитый индустриализм) и *постклассической* (постиндустриализм). В таком случае можно согласиться с отнесением русской религиозной философии XIX-XX вв. к *неклассическому типу*. Дело в том, что в силу исторического развития в России фактически и не было «классических» версий философии (типа западноевропейской метафизики Нового времени). Но это не является основанием для того, чтобы утверждать, что русская религиозная философия является продуктом исключительно неклассической теоретической рефлексии.

Можно весьма усомниться и по поводу *личной веры* русских религиозных философов и якобы органичного вхождения их «религиозного опыта» в тексты и контексты их философского дискурса, что фактически утверждает не только А.В. Усачев (он только наиболее последовательно это делает), но и многие другие зарубежные и отечественные интерпретаторы русской философии в качестве религиозной. «Религиозный опыт» некоторых из них (а это всегда опыт личной веры!) носил, возможно, еще более умозрительный, специфичный характер, чем это было у философов-протестантов. Как понимать «сектантские» (теософские?) искания В.С. Соловьева или «язычество» В.В. Розанова и интерпретировать их в контексте философского дискурса этих мыслителей?

Многие из русских философов и в храм то с раскаянием пришли только в эмиграции, вполне сложившись в качестве мыслителей... Мож-

---

<sup>1</sup> Сергеев К.А., Перов Ю.В. Гегелевская история философии... С. 39.

но поставить под сомнение «православие» Л. Шестова (вообще это удивительный феномен – иудейский «выкрест»!). А софиология и имяславие С. Булгакова и П. Флоренского не получили определения в качестве ересей лишь в силу смутности тех времен. Поэтому говорить о том, что именно *конфессиональная, личностная* вера русских философов была формообразующим основанием, определявшим специфику русской религиозной философии, как это часто делают отечественные авторы, вряд ли корректно.

Здесь, на наш взгляд, следовало бы различать *конфессиональную* (философия И.А. Ильина периода эмиграции – «классический» пример), *внеконфессиональную* (трансконфессиональную – Н. Бердяев с его умерительным «христианством» и скепсисом по отношению ко всему «русскому», т.е. «православному») и *синкретическую* (В.С. Соловьев, Н. Федоров и все русские космисты) религиозную философию. В таком варианте типологизации мы вполне можем найти русской религиозной философии аналоги в западной философии этого времени. Можно проводить многие историко-философские параллели, которые показывают, что русские мыслители далеко не оригинальны в религиозно-философской постановке вопросов, в том числе и онтологических (например, неотомисты, неокатолический синтез М. Шелера, религиозный экзистенциализм Ж. Маритена, иудейская неклассическая философия М. Бубера и т.д.).

В заключение хотелось бы отметить, что в оценке реального, а не мифического содержания и специфики русской философии необходимо исходить из следующего эпистемологического постулата: в реальном философском познании (но и в естественнонаучном, и социальном-гуманитарном), обязательно включающем герменевтические процедуры в «чтении» своих и чужих текстов, невозможно полностью устранить субъектность и субъективность и достичь «чистой» понятности, необходимости и объективности нашего мышления, что в классической гносеологии объявлялось достоянием «чистого (абсолютного) разума». В реальной жизнедеятельности тот или иной философ *всегда мыслит и мыслит концептами*, содержащими схемы, закрепленные как в личном, экзистенциальном опыте (в том числе и религиозном) и в объективно-мыслительном схематизме культуры (в том числе и схематизме религиозного сознания как формообразующего основания данного схематизма).

## **Н.Н. Страхов о жизнетворческой целостности Л.Н. Толстого**

*Салманова И.Ф.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Проблема целостности жизни и творчества Л.Н. Толстого остается открытой, несмотря на множество попыток литературоведов, философов,

психологов, культурологов ее разрешить. Причина – в открытых противоречиях, лежащих на поверхности или уходящих глубоко внутрь толстовского самопознания. Аналитическая традиция «расчленять» Толстого, противопоставлять его самому себе, начиная Н.К. Михайловским, оказалась на редкость устойчивой и до конца не преодоленной. Гениальный художник по сей день противопоставляется слабому мыслителю, глубочайший психолог-диалектик – наивному моралисту, а «Исповедь» остается рубиконом, который делит творческий путь Толстого на две слабо сочетаемые части: «до» и «после».

При всем огромном опыте изучения единства творческого наследия Толстого, прослеживания с разных точек зрения взаимосвязи и взаимообусловленности жизни писателя (биографии) и его творчества, обе категории: «жизнь» и «творчество», – неизбежно разделялись в процессе анализа. С позиции рационального мышления и эстетических, художественных законов абсолютного отождествления жизни и творчества не может быть в принципе. О.А. Кривцун отмечает, что когда «литературный текст оказывается создан, он приобретает *надличное, объективное* бытие, все его важнейшие смыслы мы можем вычерпать, не выходя за пределы этого текста»<sup>1</sup>.

Однако уже при жизни Толстого сложилась странная ситуация, когда его личное, суверенное поверялось написанным, когда на его реальную жизнь взирали сквозь призму им же созданных текстов, а в текстах усматривали прямое отражение его существования. Толстой сам в определенном смысле спровоцировал такое восприятие, так как до него ни у одного из русских писателей личное, внутреннее, биографическое так не переплеталось с дискурсивным. На глазах у публики соиздавалось открытое, внутренне подвижное житейтворческое пространство, мир Толстого, эпицентром которого стал сам автор, его повседневная жизнь, его поиски смысла существования, его бесконечные попытки дать определение жизни понять природу ее целостности внутри и вне себя. Обсудить, оценить, толковать об этом мире мог любой: и философ, и критик, и обыватель. Когда обнажались несовпадения или противоречия между написанным и реальным, между Толстым-автором и Толстым-человеком, начинался бурный, полный контрастных суждений, оценок, домыслов процесс обсуждения. По сути, вокруг Толстого формировалось феноменальное многоголосое культурное пространство, в котором сосуществовали и последователи и противники писателя, и серьезные аналитики и просто любопытствующие, но равнодушных не было. Такая раскрепощенная, динамичная, доселе не виданная реакция многих на жизнь и творчество одного свидетельствовала о кардинальном сдвиге общественного сознания.

Одним из первых, кто приблизился к тайне толстовской житейтворческой целостности, был Н.Н. Страхов, писавший Толстому: «Вы, Лев

---

<sup>1</sup> Кривцун О.А. Творческое сознание художника. М., 2008. С. 198.

Николаевич, не только гениально пишете, но и гениально живете»<sup>1</sup>. Будучи близким другом Толстого, наблюдая его в самых разнообразных жизненных ролях и проявлениях, Страхов не переставал поражаться неистощимой, исходящей изнутри, бесстрашной жизнеустроительной энергии писателя. Источник этой энергии глубоко субъективен и заключен в «бесконечной, напряженной внутренней работе». Вопрос о пассивном и деятельном отношении к жизни становится ключевым в диалоге Страхова и Толстого, развернувшегося в их многолетней переписке. Эпистолярный диалог, по сути, ведется о единстве, органической целостности жизненных, реальных проявлений, не исключаяющих полноты философского осмысления.

В 1891 году появляется статья Н.Н. Страхова «Толки о Л.Н. Толстом», в которой философ занял необычную для себя позицию – страстного публициста, обличителя общественного мнения, адвоката Толстого, не теряя при этом аналитической трезвости и глубины философских обобщений. Страхова, прежде всего, интересует сам феномен *толков* – молвы, слухов, пересудов, рассуждений, споров вокруг Толстого, которые стали «непрерывным явлением» культуры. «Малейшие известия о том, что пишется и как живет в Ясной Поляне, газеты помещают наравне с наилучшими лакомствами, какими они угощают своих читателей, то есть наравне с политическими новостями, с пожарами и землетрясениями, скандалами и самоубийствами. И мы потом ежедневно треплем своими языками имя знаменитого писателя с не меньшим усердием и обыкновенно с таким же хладнокровием, как имена Бисмарка или Вильгельма Второго»<sup>2</sup>. Однако критик видит в этом явлении много «удивительного» и считает «событием величайшей важности»<sup>3</sup>. Страхову важно не просто защитить Толстого от болтовни, но «взять в толк» – понять, осмыслить как саму природу «толков», так и «самый глубокий нерв» толстовской деятельности после кризиса. Контрастное семантическое наполнение слов «толк» и «толки», не исключаяющих друг друга, точно отражают позицию Страхова, ставшего своего рода посредником между живым Толстым и тем процессом мифологизации, который формируется наравне с реальными фактами в средствах массовой литературы. Подчеркнем, что Страхов не упрощает задачу, он считает, что «даже сумасбродный энтузиазм, даже фанатическое гонение или превознесение какого-нибудь человека имеют свое основание в самом человеке и его деятельности»<sup>4</sup>. Толстой для философа – отнюдь не кумир, но, прежде всего, любопытнейший первоисточник в понимании сущности культурного современного процесса.

---

<sup>1</sup> Л.Н. Толстой – Н.Н. Страхов : полн. собр. переписки : в 2 т. / ред. А.А. Донсков. М.; Оттава, 2003. С. 325.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Толки о Л.Н. Толстом // Русские мыслители о Льве Толстом : сб. ст. / [отв. ред. В.И. Толстой]. Тула, 2002. С. 67.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 68.

Однако изначально неоспоримым, незыблемым тезисом в страховском анализе толков вокруг Толстого становится мысль о его целостности. Отталкиваясь от расхожего, ставшего банальным уже в 90-е годы, мнения о «двух» Толстых, гениальном художнике и слабом мыслителе, Страхов сосредоточивает свое внимание на своего рода кульминации жизнетворческого пути писателя – на его религиозно-нравственном переломе, «который в нем совершился, и смысл которого он стремился выразить и своими писаниями, и своей жизнью»<sup>1</sup>. Задолго до А. Белого<sup>2</sup> Страхов неуклонно настаивает на органическом единстве в Толстом художника слова и творца жизни. Более того, именно Страхов акцентирует внимание на том, что «никакое литературное мастерство» не могло привлечь столь жадного любопытства, такого живого отклика, вызвать «такой глубокий поворот умов», как та «душевная история, которая совершилась и совершается... в Ясной Поляне»<sup>3</sup>.

На фоне этого, разворачивающегося на глазах у всех, жизненного переворота противоположение между художником и мыслителем кажется «жалкой уловкой», «наивным лицемерием», самым «легким и простым выходом из затруднения». Лицемерием Страхов называет неспособность ценить и понимать глубокий нравственно-этический дух и содержание, прежде всего, художественных произведений Толстого. В своих, ставших классическими, критических статьях о «Войне и мире» Страхов отразил незыблемость нравственных постулатов – простоты, добра, правды, которыми Толстой-художник и человек остался верен и которые теперь, «наверху славы и счастья», потребовали своей, не только художественной, но и жизненной реализации. Превращение Толстого из эстетика в нравственного проповедника представляется философу органичным и естественным в силу того, что «содержание его художественных образов и его практических наставлений осталось, в сущности, одно и то же»<sup>4</sup>. По его глубокому убеждению, Толстой «не мог и не должен был ограничиться одним искусством; более того, между двумя половинами деятельности Толстого нет разлада, напротив – «одна половина поддерживает и поясняет другую»<sup>5</sup>. Словом, понять Толстого возможно только проникая в целостную природу его творческого сознания; необходимо «не ловить» его явные противоречия, а «брать его в целом составе его деятельности»<sup>6</sup>. Думается, что именно эта, столь важная для понимания жизнетворчества Толстого, мысль Страхова была проигнорирована в дальнейшем и эстетиками, и философами, и литературоведами.

Однако рассуждения Страхова остались бы лишь декларацией, если бы он, исходя из многолетнего опыта духовного общения с Толстым, не

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Толки о Л.Н. Толстом ... С. 68.

<sup>2</sup> Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 259-285.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Толки о Л.Н. Толстом ... С. 69.

<sup>4</sup> Там же. С. 70.

<sup>5</sup> Там же. С. 70-71.

<sup>6</sup> Там же. С. 71.

пошел дальше. Для Страхова-человека, мыслителя, гражданина становится принципиально важным и необходимым сказать о том центре, той исходной точке в толстовских мыслях и действиях, которая возмущала более всего – о евангельском учении. Для Страхова, прошедшего и посвоему пережившего вместе с Толстым путь восхождения к вере, к Богу, было совершенно ясно, что Толстой – живой христианин. Здесь важно учитывать опыт исповедального общения между философом и писателем, отразившемся в их многолетней переписке. Не сделавшись прямым последователем учения Толстого, Страхов, между тем, стал своего рода соучастником той внутренней духовной работы, которая одного, Толстого, привела к «Исповеди» и коренному изменению всей его жизни, другого, Страхова к духовной самодостаточности. Философа неумолимо продолжала удивлять сила, искренность и последовательность преобразования Толстого. Поразительно, что не сограждане увидели и не почувствовали самое главное – мучительный процесс обращения, который сам по себе должен быть «великим религиозным поучением»<sup>1</sup>; то есть самого Толстого, его личность, как явление экстраординарное, не заметили, предпочитая мифы и толки о нем.

С определенного момента в рассуждениях Страхова появляется ключевое слово, слово-опора в определении Толстого – «живой». Он пишет о «живом пути», полном мучительных сомнений и преодолений, на котором великими учителями толстовской веры были и неосознанная народная вера и глубоко осознанное чтение Святого Писания. Однако от окончательных, безапелляционных оценок уже изменившегося Толстого Страхов воздерживается. Он не допускает ни малейшей фамильярности, считая, что новые убеждения писателя, его новая жизнь – сугубо личное дело самого Толстого, его личный выбор, который он выстрадал и который не подлежит скоропалительным оценкам и разбирательствам, основанным только на внешних впечатлениях и декларациях. Словом, для Страхова измерителем религиозности Толстого становится скорее не результат, а процесс, движение к вере, проявившее огромную внутреннюю силу и энергию писателя. Именно этот, глубоко личностный путь искания и обретения веры становится редкостью и настоящим чудом на фоне «равнодушия к религии и неверующих и верующих»<sup>2</sup>. Страхов, по сути, отстаивает право каждого человека двигаться к вере самостоятельно, путем, не исключаящим рационализма, но в целом, основанном на знании сердца, а не ума. «Не умом постигается главный смысл Писания, а сердцем, всеми живыми силами нашей души»<sup>3</sup>. Толстой «всем сердцем почувствовал и принял над собой власть Христова учения» и поэтому неизбежно, в силу своей деятельной природы, устремился к практическому его

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Толки о Л.Н. Толстом ... С. 72.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. С. 75-76.

исполнению. «Живое лицо» Христа предстало перед живым Толстым; «гениальным чутьем» он понял, как праздны и мертвенны все отвлеченные толкования и изучения; он перешел к «живой любви». Страхов-философ делает обобщающий вывод о том, что именно «такой переход должен быть всегда целью и концом искания истины»<sup>1</sup>.

Переключая свое внимание на бесчисленные толки, Страхов беспощаден и ироничен. «Толки» становятся для критика тем зеркалом, в котором отражается кривая физиономия всех тех, кто не имеет ни малейшего морального права осуждать, кричать, неистово вопить, ниспровергать. Это же – и зеркало эпохи. Страхов размышляет о том, что мы сегодня называем толерантностью. Он констатирует, что в России «нападения и крики» на Толстого «несравненно ожесточеннее и жесточе», чем за границей. И эта ситуация парадоксальна: самый терпимый и терпеливый народ в мире, на словах и в мыслях оказывается крайне нетерпимым ко всякому разномыслию. В обвинениях и напаках царит тотальная беспринципность, невежественная воинственность и пустота. «Наше преимущество перед Толстым в том, – не без иронии замечает Страхов, – что мы не проповедаем того, что думаем, и даже, еще лучше, что мы вообще не думаем о чем-нибудь таком, что нужно бы проповедовать»<sup>2</sup>. Несомненное, «великое преимущество» Толстого в том, что его дела, его наивные проповеди глубоко выстраданы, основаны на жесточайшем самоанализе и безусловном нравственном чувстве.

Статья интересна тем, что в ней окончательно, в публично-диалогической форме проявляется позиция Страхова-мыслителя, его исходный «взгляд» на происходящее, на мир в целом. Этот взгляд основан на «нравственном чувстве вообще», которое есть «верховная точка зрения». Сначала – нравственное содержание, затем – движение к христианскому вероучению, «как к высшему и окончательному»<sup>3</sup>. «Всевозможные дикости», приписываемые Толстому, основаны на непонимании или игнорировании именно нравственного содержания его писаний. Нравственное, глубоко «пережитое» дает Толстому моральное право противоречить «ходячим понятиям, ниспровергать «установившийся склад мыслей». Именно ему, Толстому, как никому прежде, удалось «разбудить», «встревожить» застоявшееся болото русской общественной мысли, забывшей о настоящем духе Христова нравоучения. Еще раз подчеркнем, что для Страхова неопровержимо одно – глубоко человеческое, глубоко личностное переживание и осмысление Христовых заповедей писателем. В 1893 году Страхов писал Толстому: «Вы очень счастливы – нет, не так нужно говорить – самая существенная Ваша черта в том, что Вашу жизнь и деятельность Вы на самом деле подчиняете Вашим убеждениям, не только

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Толки о Л.Н. Толстом ... С. 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 79.

<sup>3</sup> Там же. С. 80.



избегаете противного им, но и исполняете то, что с ними согласно. И Вы столько сделали, не только думали, а действительно сделали! Более полной жизни трудно придумать. Как нелепы все толки о том, что Вам нужно было бы оставаться романистом, и что Вы заблуждаетесь, вздумавши сверх того быть человеком!»<sup>1</sup>. Наивная прямота, предельная категоричность последовавших проповедей не отменяет силы и цельности внутреннего прозрения, истинности и правды толстовского самобытного пути к вере. Живой дух христианского вероучения действительно становится для него жизнью, сопоставимой, по мысли Страхова, с «практикой святой жизни». При этом Толстой остается все же абсолютно живым, земным человеком, продолжающим преодолевать, прежде всего, свои внутренние противоречия.

Самобытность Толстого заключается отнюдь не в новости предмета, а скорее в полноте и целостности его жизнетворчества, о котором так убедительно пишет Страхов. Его проповеди не пусты именно потому, что «это живая, искренняя речь человека, откровение его сердца, живущего тем самым, что он говорит. Тут все новое, потому что живое»<sup>2</sup>. Страхов последователен, логичен и убедителен, когда выстраивает культурную оппозицию, противопоставляя «живой дух» христианского вероучения, «живого Толстого», «живой путь», «живую любовь» омертвевшему, формализованному, лицемерному, забывшему вкус настоящей жизни русскому просвещенному обществу, бесчисленной толпе, которая, ниспровергая или превознося, не способна ни во что истинно верить, творить, созидать, но всегда первоначально гонит, а потом обожеествляет творца (в этом пункте мы солидарны с концепцией А. Тойнби). Благодаря «живому» исповедальному слову Толстого «умственное движение» получило неожиданный поворот: его наивные наставления подействовали; «во всех слоях общества поднялись вопросы нравственности и религии, то есть возник интерес, который глубоко спал и, казалось, был погребен навеки»<sup>3</sup>. Именно в этом, живительном воздействии Толстого на русское общественное сознание Страхов видит огромную, неопенимую его заслугу. «Жизненность мысли» Толстого все же нашла отзыв, несмотря на все препятствия. Толки о Льве Толстом продолжают по сей день. Способны ли мы сегодня, подобно Н.Н. Страхову, воспринимать в полноте и целостности его жизнетворчество?

---

<sup>1</sup> Л.Н. Толстой – Н.Н. Страхов : полн. собр. переписки... Т. 1. С. 916.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Толки о Л.Н. Толстом ... С. 83.

<sup>3</sup> Там же. С. 90.

## Поворот от человека: антропологический кризис в XXI столетии

*Страхов А.М.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Интерес человека к самому себе, не угасавший на протяжении всей человеческой истории, особо актуализировался в социально-гуманитарном знании в целом и в философской мысли в частности с позапрошлого столетия. Этот пресловутый «поворот к человеку» выразился в появлении философской антропологии как течения (М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер и др.), в возникновении и развитии ряда культурно-антропологических школ (Л. Морган, Э. Тейлор, Дж. Фрезер, Б. Малиновский и др.). В границах философской антропологии как общей философии человека формируются относительно самостоятельные отрасли философского антропологического знания. «В XX веке появилась целая россыпь, так сказать, региональных антропологий, исследующих природу человека под различными углами зрения. Выделяют обычно философско-биологическую антропологию (А. Гелен, А. Портман), культурно-философскую или антропологию культуры (Э. Ротхакер, М. Ландман), философско-религиозную (Г. Э. Хенгстенберг, Ф. Хаммер), педагогическую антропологию (О. Больнов), психоаналитическую антропологию (А. Адлер, В. Рейх, К. Хорни, Э. Фромм), историческую антропологию, политическую антропологию и т.д.», – отмечает В.С. Барулин<sup>1</sup>, сам разрабатывающий основы социально-философской антропологии, опирающейся на три источника – философскую антропологию, социальную антропологию и социальную философию – и имеющей предметом своего исследования создание и преобразование человеком социумного мира, в ходе чего происходит реализация и развитие человеческого потенциала. И.В. Кондаков пишет о визуальной антропологии, антропологии повседневности, антропологии детства, исследуя антропологию слова – «внутренне противоречивый дискурс человека, содержащий в себе также и антропологию молчания, невербальных смыслов и т.д.»<sup>2</sup>. В.П. Веряскина констатирует появление «множества предметно очерченных типов антропологий: социальной, культурной, юридической, экономической и т.д.»<sup>3</sup>. В современной социально-гуманитарной исследовательской литературе идет речь также об антропологии техники, спорта, материнства и других, в том числе представляется уместным выделять культурно-философскую антропологию пола и любви, которая имеет предметом

<sup>1</sup> Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии. М., 2002. С. 54.

<sup>2</sup> Кондаков И.В. К современной антропологии слова // Современные трансформации российской культуры : сб. / отв. ред. И.В. Кондаков. М., 2005. С. 381.

<sup>3</sup> Веряскина В.П. Эвристический потенциал философской антропологии М. Шелера // Человек в современных философских концепциях : материалы Третьей междунар. науч. конф., Волгоград, 14-17 сент. 2004 г. : в 2 т. / отв. ред. Н.В. Омельченко. Волгоград, 2004. Т. 2. С. 530.

своего исследования философские, религиозно-богословские и литературно-художественные тексты, рефлексирющие любовь и все прочие стороны взаимоотношения полов. Антропологический аспект широко представлен в философских учениях марксизма и экзистенциализма, к человеку обращается постмодернизм. Получает распространение и развитие этика ненасилия, гуманистические принципы провозглашает педагогика. Гуманистический аспект присутствует и в религиозном мировоззрении и его можно обнаружить во всех традиционных религиозных учениях. В рамках социальной экологии ставится вопрос об экологии человека или даже экологии души.

Разумеется, XX век явил миру невиданные прежде по масштабности человеконенавистнические идеологии и практики, но они не только оказались преодолены, а еще и способствовали выработке своеобразного иммунитета против тоталитаризма, послужив (правда, какой дорогой ценой!) пересмотру международных отношений в сторону пусть больше формальной гуманизации. Внешняя политика при всех отступлениях и издержках стала наполняться гуманистическим содержанием, что выступило свидетельством нравственного прогресса, одним из критериев которого выступает усиление влияния морали на те или иные важнейшие сферы жизни общества.

В России любили говорить, что история – не тротуар Невского проспекта, который, как и другие улицы выстроенного Санкт-Петербурга, отличался прямой. Развитие как общества в целом, так отдельных его составляющих сопровождается временными отступлениями, «зигзагами», да и прогресс в одном всегда означает регресс в другом. Соответственно, человечество в своей заботе о собственном благополучии сталкивается с рядом таких вызовов, которые этому благополучию вопреки самым благим намерениям начинают угрожать. Достаточно вспомнить пресловутые «глобальные проблемы», оборачивающиеся вопреки попыткам их смягчения своеобразной «дегуманизацией».

Человечество много сделало для предотвращения новой мировой войны, которую удалось избежать даже в условиях противостояния двух лагерей, однако оказалось бессильным перед множеством локальных войн и конфликтов. Похоже, что бессильно мировое сообщество перед разгулом международной преступности, будь то терроризм или наркомафия: успехи в борьбе с последней определяются не количеством наркозависимых, а весом задержанного зелья, производство которого растет экстенсивно и интенсивно, поскольку в подпольных лабораториях изобретаются все новые синтетические наркотики. Второе рождение получило пиратство, о котором еще совсем недавно вспоминали в подростковом возрасте, читая приключенческие книги и от которого страдают граждане России. Продолжают сохраняться и применяться на практике двойные стандарты в политике.

Человечество все больше страдает от климатических аномалий, будь то жара и засуха, сопровождающиеся пожарами, ураганы или на-

воднения. Вносят свою лепту в обострение экологической ситуации техногенные катастрофы. Не решив проблему голода (а она при нынешнем приросте населения в Африке, Латинской Америке, в большинстве азиатских стран в принципе не будет разрешена), человечество изменило структуру питания, применяя генномодифицированные продукты, последствия использования которых вызывают у ряда специалистов обоснованную тревогу. Обостряются проблемы биоэтики, связанные с трансплантацией органов, клонированием, включая человека, эвтаназией. Снова возникает, но теперь уже научно обоснованная, попытка скрещивания человека с обезьяной (не прямого, чем в свое время пытался безуспешно заниматься И. Иванов, а на генном уровне) с непредсказуемыми биологическими и социальными последствиями. Появились болезни XX века, не приходится сомневаться, что появятся и болезни века нынешнего.

Идет массивное наступление на природу человека. Хирурги меняют не только внешность, но и пол.

Положительный и стремительный процесс становления и развития информационного общества порождает свои специфические вызовы. Это и компьютеромания, прежде всего игровая зависимость, приводящая к подрыву психического и физического здоровья. Это и новый вид преступности, будь то заражение вирусами, взлом с целью получения информации или снятия денег. Это и суррогатные сексуальные отношения, подменяющие полноценное взаимоотношение полов извращенным кибер-сексом, грозящим в самом недалеком будущем покончить с человеком как партнером. Перестала быть вымыслом в связи с бурным развитием нанотехнологий пресловутая «серая слизь». «Человек ли я? Машина ли я? На эти антропологические вопросы ответа больше нет. Это в какой-то мере является концом антропологии, тайком изъятых машинами и новейшими технологиями», – пишет Ж. Бодрийяр<sup>1</sup>.

Приобретает извращенные формы десекуляризация: во-первых, плодятся и распространяются так называемые «деструктивные религиозные культы»; во-вторых, под прикрытием религиозных ценностей ислама действует терроризм. Местами и временами наблюдаются всплески религиозной нетерпимости.

Дегуманизируется спорт. Во-первых, современные спортивные достижения невозможны без принятия специфических препаратов, большинство которых пагубно сказывается на организме, являясь допингом. Критерий разграничения относителен: попало средство в перечень запрещенных, это допинг, не успело попасть (а список препаратов постоянно пополняется), претензий со стороны антидопинговых комиссий не предъявляется. Во-вторых, пагубны физические нагрузки, которые ложатся на спортсменов во время соревнований и тренировок, не случайно участились случаи гибели молодых людей, у которых не выдерживает сердечно-сосудистая система. В-третьих, объективность судейства стра-

---

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла : сб. эссе. М., 2000. С. 85.

дает от подкупов и политических соображений. В-четвертых, разгораются околоспортивные страсти среди болельщиков, приводящие к массовым столкновениям и дракам. Впрочем, спорт не всегда здесь «виноват»: с одной стороны, это лишь форма выплеска нездоровой активности, с другой – лишь повод для насилия, как произошло после игры баскетбольных сборных Турции и Сербии в Косово.

Сексуальная революция, принеся немало положительного во взаимоотношение полов, особенно в плане их реального равенства, обернулась вместе с тем полным снятием запретов с той сферы, что всегда считалась интимной. Соответственно, «просвещаются» дети (психика которых страдает и от засилья сцен жестокости и насилия на телевидении и в Интернете), ранятся нравственные чувства не готовых к восприятию такого натурализма людей. Любовью все меньше живут, ее стали «заниматься». Выплескиваются на улицы агрессивные сексуальные меньшинства, которые своей воинствующей демонстрацией, очевидно, пытаются компенсировать прежние гонения.

Иного рецепта реализации гуманистических принципов как демократия человечество не изобрело, но и последняя не является панацеей от всех социальных проблем. В свое время А.И. Герцен высказывал сомнения в эффективности «всеобщей подачи голосов», а В.В. Розанов справедливо отмечал: «Как аристократия имела свои специфические и неуничтожимые пороки, так их имеет и демократия, и, по-видимому, с тем же неуничтожимым характером»<sup>1</sup>.

В самом деле, издержки хваленной западной демократии, предлагаемой Россией для образца, очевидны. Убедительный пример – попытка импичмента президента США Б. Клинтона, когда не только на Соединенные Штаты, но и на ряд зарубежных стран шла прямая трансляция заседания сенатской комиссии, обсуждающей интимные подробности отношений президента с М. Левински. В непростой ситуации оказалась со своей толерантностью и политкорректностью старая Европа. Разумеется, не из-за последних были в свое время открыты европейские границы для потока выходцев из афро-азиатских стран и отнюдь не из-за гуманистических соображений – причина в демографической ситуации и, соответственно, в отсутствии рабочей силы. В результате сформировался многомиллионный маргинальный слой граждан, желающий (и требующий того, вплоть до уличных выступлений и погромов!) жить демонстративно по-своему, сохраняя даже традиционное ношение одежды. Наиболее ярко такие противоречия проявляются во Франции, что связано с решительностью власти, например, пошедшей вопреки позиции Совета Европы на насильственную депортацию цыган. (В демократической Италии, где на депортацию цыган пока не решились, местные власти пытаются решить болезненную проблему возведением стены, отгораживающей благополучный по итальянским меркам городок от цыганского лагеря).

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Демократизация живописи // Розанов В.В. Сочинения : в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 147.

В заключение уместно вспомнить слова Н.Ф. Федорова, мыслителя специфического, но которому не отказать в гуманистическом настрое: «... Человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, относительно и природы (истощение, опустошение, хищничество), относительно и друг друга (изобретение истребительнейших орудий и вообще средств для взаимного уничтожения); самые пути сообщения, чем особенно гордится современный человек, и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству»<sup>1</sup>.

К сожалению, человечество так и не «придумало» общественного устройства, лишённого острейших социальных проблем. Кое-кто в современной России и придумывать что-либо не хочет, полагая, что достаточно скопировать западную демократическую модель. Но последняя различна не только у Европы и США, но и в западноевропейских странах, не говоря о Евросоюзе с его «младоевропейцами», да и отечественный менталитет и политические традиции препятствуют развитию столь обязательных для демократии гражданского общества и правового государства. Не случайно, создаваемые в России институты гражданского общества либо инициируются от власти (общественная палата при Президенте, например) или заимствуются за рубежом, вдохновляясь и финансируясь соответствующими зарубежными структурами (феминизм, например). Поэтому демократия России необходима, но демократия, учитывающая особенности российского общества, его традиции, его менталитет.

Алармистские мотивы по поводу дегуманизации подкрепляются и рядом других тревожных процессов, уходящих и уводящих от человека, но уже тот факт, что «болевые точки» человека и человечества обозначаются, обсуждаются, обнадеживает, что наметившийся поворот от человека, в конечном счете, разумеется, в отдаленной перспективе, вновь обернется поворотом к человеку и уже необратимым.

---

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства : записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 55.

## **Идеология консерватизма и её статус в политическом сознании современной России**

***Шилов В.Н.***

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Увлечение идеями социализма, характерное для России на протяжении всего прошлого века, сменилось в конце этого века симпатиями к либерализму, что привело к катастрофическим потрясениям – распаду страны и деградация оставшихся ее обломков. Поэтому неудивительно,

что в настоящее время в политическом сознании страны преобладает идеология консерватизма в разных её вариантах. В качестве «Проекта России» предлагается даже возвращение к монархии и православию как духовной основе. Последнее уже во многом наблюдается в реальной политике: мы являемся свидетелями, по существу, десекуляризации общества, когда происходит объединение церкви и государства.

О своих симпатиях к консервативной идеологии заявляют в той или иной форме представители парламентских политических партий – ЛДПР, КПРФ. Наиболее открыто это делает партия власти – «Единая Россия». Так, на последнем XI съезде партии в Санкт-Петербурге об этом было сказано с полной четкостью и определенностью. 21 ноября 2009 года был принят программный документ партии, где было заявлено: «Идеология Партии – российский консерватизм»<sup>1</sup>.

Что же представляет собой идеология консерватизма, и в какой мере ей соответствуют программные заявления, политическая практика и политическая культура этой партии? Термин «консерватизм»<sup>2</sup> впервые был использован французским писателем Ф. Шатобрианом: так он называл свой журнал, издаваемый с 1818 года. В настоящее время этот термин используется для анализа различных сфер человеческой деятельности – быта, семейно-брачных отношений, искусства, морали и т.д. В области философских и социально-политических идей этот термин имеет несколько значений, причем как у отечественных, так и у зарубежных исследователей консерватизма нет единства мнений, относительно того, какое же из этих значений является ведущим<sup>3</sup>. К приверженцам консервативной традиции в политической мысли относят самых разных мыслителей, таких, как Плагон, Аристотель, Н. Макиавелли, Э. Берк, Ж. де Местр, А. де Токвиль, Ф. Ницше, К. Леонтьев, Н.Н. Страхов, В. Соловьев, К. Победоносцев и др. Среди основных трактовок консерватизма как направления политико-философской мысли, как политической идеологии и политического движения можно выделить следующие.

*1) Исторически-специфическая интерпретация.* Консерватизм здесь рассматривается как аристократически-клерикальная реакция на Великую французскую революцию 1789-1793 гг. Здесь консерватизм понимается как стремление сохранить феодальные порядки, как неприятие эмансипаторских устремлений третьего сословия, как идеология, сходящего со сцены истории дворянства.

Разумеется, с подобной трактовкой консерватизма партия «Единая Россия» не имеет ничего общего.

---

<sup>1</sup> Россия: сохраним и приумножим! [Электронный ресурс] : програм. документ партии «Единая Россия»: принят на XI съезде партии 21 нояб. 2009 г. // Единая Россия : офиц. сайт. М., 2005-2010. URL: <http://edinros.ru/er/text.shtml?10/9535,110030>.

<sup>2</sup> Консерватизм (от латинского «conservare» – охраняю, сохраняю) означает приверженность старому, установку на сохранение существующего.

<sup>3</sup> Сокольская И.Б. Консерватизм: идея или метод // Политические исследования. 1998. № 5. С. 48-58 ; Григоров С.Г. Преодоление заданности: размышления о консерватизме // Там же. 2000. № 3. С. 31-39 ; Шилов В.Н. Политическая аксиология. Белгород, 2005. С. 79-81.

2) *Универсально-антропологическая интерпретация.* В данном случае консерватизм видится как вечная общечеловеческая позиция с определенными ценностями и идеями. К ним относятся традиция (наследие, преемственность), стабильность, порядок, безопасность, авторитет, свобода в сочетании с ответственностью, естественное неравенство людей (элитаризм), скептицизм и т.п.

«Единая Россия» в своих программных документах и в высказываниях членов партии заявляет о приверженности к этим ценностям антропологического консерватизма. Прежде всего, речь идет о такой ценности как традиция. «Наша идеология отличает «ЕДИНУЮ РОССИЮ» от оппонентов и противников. Партия руководствуется принципом «Сохранить и приумножить». Это – основа российского консерватизма... «*Сохранение ценностей и традиций, приумножение потенциала страны через инновационное развитие – это путь России в число лидеров XXI века*»<sup>1</sup> *курсив наш – В.Ш.*), – утверждается в программном документе партии. Хотя ответ на вопрос о том, что это за традиции довольно неочевиден. Вероятнее всего, эти традиции еще нужно создать. «На какую традицию опираться консерваторам? – задал вопрос политолог А. Добров, выступая на презентации проекта Партии «Мировой опыт консервативной модернизации». – Традиция царской России ушла, традиция России советской нравится не всем. Модернизация и приведет к созданию той новой традиции, которая станет основой консерватизма... Вся американская, европейская, японская традиция, которую мы сейчас считаем традицией, была создана в результате модернизации... Таким образом, мы приходим к интересному выводу: Консерватизм – это не прошлое России. Консерватизм – это будущее России. Это то, что мы будем создавать в результате модернизационных усилий. Это то, к чему мы идем. Те традиции, устои, которые мы закладываем сейчас»<sup>2</sup>.

Несомненна приверженность партии стабильности. «Идеология Партии – российский консерватизм. Это идеология *стабильности* и развития...»<sup>3</sup> (*курсив наш – В.Ш.*) утверждается в программном документе партии. Приверженность стабильности и предсказуемости ярко выражена в политической практике партии, особенно в электоральном процессе, когда путем использования административного ресурса в жертву приносятся политическая конкуренция как неотъемлемый признак политической демократии<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Россия: сохраним и приумножим [Электронный ресурс] ... URL: <http://edinros.ru/er/text.shtml?10/9535,110030>.

<sup>2</sup> Партия готова стать основой модернизации [Электронный ресурс] // Там же. URL: <http://edinros.ru/er/text.shtml?11/0953,110027>.

<sup>3</sup> Россия: сохраним и приумножим [Электронный ресурс] ... URL: <http://edinros.ru/er/text.shtml?10/9535,110030>.

<sup>4</sup> Шилов В.Н. Политическая конкуренция в политической культуре и политической практике современного российского общества // Научные ведомости БелГУ. Сер. История. Политология. Экономика. 2007. № 4, вып. 3. С. 122-124.



Идея жесткой вертикали власти, вертикальный характер организации политического процесса с жестким делением на управляющих и управляемых, к чему привержена партия, также выражают плохо скрываемую симпатию к такой ценности как неравенство. Здесь речь идет о политическом неравенстве. Но партия достаточно благосклонно относится и к идее имущественного неравенства. Разумеется, партия в своих программных документах ставит задачи борьбы с бедностью, увеличения в стране до 60% доли среднего класса<sup>1</sup>, благодаря законам, инициированным фракцией партии в ГД РФ, увеличены размеры минимальной заработной платы, возросли пенсии и т.п. Но при этом у партии нет возгласов негодования по поводу чрезмерного богатства российских долларовых миллиардеров, высоких окладов топ-менеджеров. Отношение к неравенству как к естественному состоянию общества – это, несомненно, выражение антропологического консерватизма в идеологии партии.

Антропологический консерватизм рассматривает общество как естественный органический продукт постепенного исторического роста. Здесь «расти» противопоставляется «делать», то есть консерватизм выступает против всякого искусственного вмешательства в процессы социальной эволюции. В этом проявляется органицизм консерватизма. Подобный органицизм также характерен для политической культуры и политической практики «Единой России». Здесь стоит упомянуть идею «суверенной демократии», которая была провозглашена на VII съезде партии в декабре 2006 г.

«Суверенная демократия предусматривает максимальный учет национальных особенностей политического развития, становление России как великой державы в условиях глобальной конкуренции при одновременной открытости к честному и равноправному диалогу и взаимовыгодному сотрудничеству со всеми участниками международных отношений»<sup>2</sup> – так объясняется эта концепция на сайте партии. То есть развитие на собственной основе, без внесения в процесс развития России не свойственных ей элементов, чем грешили российские либералы в 90-е годы прошлого столетия. И на последнем XI съезде партии была высказана идея консервативной модернизации как модернизации без всякого радикального, искусственного вмешательства в российский социальный организм. Можно сказать, что «единороссы» продолжают традицию славянофилов.

Скептицизм консерватизма выражен во мнении, что истина заключена не в универсальных постулатах, а в конкретном опыте. Опыт и привычка являются лучшими ориентирами, нежели разум, логика, наука, абстрактные понятия. «Государства, как и люди, должны находить свои собственные пути к порядку и свободе... ... хорошее правительство не

---

<sup>1</sup> Россия: сохраним и приумножим [Электронный ресурс] ... URL: <http://edinros.ru/er/text.shtml?10/9535,110030>.

<sup>2</sup> Становление современной партии парламентского большинства [Электронный ресурс] // Там же. URL: <http://www.edinros.ru/rubr.shtml?110112>.

есть нечто единое для всех; порядок и справедливость обретаются по-разному; и любое правительство, стремящееся защитить личное счастье своего народа, должно основываться на моральных представлениях, культурном наследии и историческом опыте народа. Теория, оторванная от практики, крайне опасна; она превращается в игрушку идеологов...»<sup>1</sup> писал известный американский консерватор Р. Кирк. Можно сказать, что практицизм, сомнения в общепринятых постулатах – черта идеологии и практики партии единороссов. Это отражено и в их программных документах. Здесь нет никаких ссылок на какие-либо теории, общепринятые принципы, научные авторитеты и т.п.

Скептицизм консерватизма проявляется и в том, что человек в консерватизме рассматривается как существо, побуждаемое не только разумом, но одновременно инстинктом и чувством. Зло понимается как нечто, присущее природе человека, а не определенным социальным порядкам. Подчеркивание недопустимости сведения сущности человека к рациональному и акцентирование важности иррационального в жизни отдельного человека и общества одна из главных черт консервативного мышления<sup>2</sup> в отличие от либерализма, где господствует дух рационализма. Разочарование российской политической элиты, которая на сегодняшний день сконцентрирована в партии «Единая Россия», в романтизме либерального радикализма выражена в уже хрестоматийной фразе «Хотели как лучше, а получилось как всегда». У современных российских консерваторов нет и идеализации «народных масс», «трудящихся», которые присущи левым партиям, особенно КПРФ. Разумеется, в официальных заявлениях и программных документах этот скептицизм не обнаружить. Но в реальной политической практике он присутствует. Так правящей партией не были приняты требования левых сил о повышении объемом государственных инвестиций в промышленность: ибо было сомнение в эффективности этих вложений. Не были поддержаны предложения о повышении пособий по безработице, ибо скептически настроенным современным российским консерваторам было ясно, что это снизит стимулы людей к поиску работы, создаст условия для социального иждивенчества и т.д.

Консерваторы полагают, что социальная общность стоит выше отдельного индивида, а права человека вытекают из его обязанностей. Если согласно либерализму общество создано для человека, то идеологи консерватизма придерживаются мнения, что человек существует для общества, и не мыслим без общества, как высшей целостности. Для обеспечения порядка в обществе консерваторы считают необходимым наличие сильного государства. Они в отличие от либералов высоко оценивают его как инструментальную политическую ценность. Авторитет и общественный порядок они в целом ставят выше индивидуальной свободы.

---

<sup>1</sup> Кирк Р. Какая форма правления является наилучшей для счастья человека? // Политические исследования. 2001. № 3. С. 147-148.

<sup>2</sup> См.: Кутырев В.А. Апология человеческого: предпосылки и контуры консервативного философствования // Вопросы философии. 2003. № 1. С. 63-76.

3) *Ситуационная интерпретация.* Здесь консерватизм понимается как образ мысли и действия классов, слоев, социальных групп, стремящихся сохранить существующие порядки. Здесь нет «привязки» к какой-либо конкретной исторической ситуации: консерватизм рассматривается как вечно повторяющаяся позиция различных групп, партий, индивидов в определенный исторический период. При таком понимании консерватизма к консерваторам правомерно относить и сторонников самодержавия в годы русских революций, и часть современных коммунистов, противящихся произошедшим изменениям, не приемлющих ни частной собственности, ни рыночных отношений.

У ситуационного консерватизма нет какого-либо законченного учения, у него даже нет того комплекса ведущих идей, который имеется у либерализма и социализма. «Никто не рожден для консерватизма..., отмечал известный американский политолог С. Хантингтон, – Фактором, побуждающим к консерватизму, является социальный вызов, перед которым стоит теоретик, а не интеллектуальная традиция, лежащая за ним. Людей гонит в консервативный лагерь шок событий, ужасное чувство, что общность или институт, которые они поддерживали или воспринимали как нечто само собой разумеющееся и с которыми они были тесно связаны, вдруг перестают существовать»<sup>1</sup>. В силу этого часто люди, начиная как революционеры, становятся консерваторами.

В реальном историческом процессе антропологический и ситуационный консерватизм обычно взаимодействуют. Антропологический консерватизм как общий стиль мышления, общее видение мира стимулируется конкретной исторической ситуацией и приобретает специфические очертания в виде стремления сохранить, уберечь определенные общественные порядки.

Нечто подобное мы наблюдаем у партии «Единая Россия». Члены партии – это люди в большинстве своем согласные с мнением своего лидера В.Путина, что распад Советского Союза это геополитическая катастрофа. Они негативно оценивают хаос конца 80-х – начала 90-х годов, поэтому их страшит радикализм либералов.

В значительной мере консерватизм «единороссов» связан с их инстинктивным стремлением сохранить и закрепить сложившуюся ситуацию, благополучную в сравнении с тем, что было в 90-е годы. Партия «Единая Россия» - это партия людей успешных, жизнь которых в целом удалась, и если бы была возможность ничего не менять, то большинство членов партии, вероятно, согласились с этим.

Консерватизм может быть различен и в зависимости от его отношения к социальным изменениям. Выделяют *консерватизм реакционный*, когда наблюдается стремление вернуть вспять отжившие порядки, *консерватизм «статус кво»*, когда усилия направлены на сохранение существ-

---

<sup>1</sup> Huntington S. Konservatismus als Ideologie // Konservatismus / Hrsg. H.-G. Schumann. Königstein, 1984. S. 104.

вующего и *консерватизм реформистский*, когда не только признаются, но и активно поддерживаются необходимые преобразования при сохранении позитивного содержания прошлого и настоящего. В последнем случае консерватизм протivoстоит не прогрессизму, а радикализму. Именно о своей приверженности реформистской модели консерватизма заявляют «единороссы». На последнем XI съезде партии был представлен новый проект «Единой России» «Мировой опыт консервативной модернизации». При обсуждении проекта один из руководителей партии А. Исаев отметил, что «сегодня, оценивая различный опыт модернизации, мы можем сказать, что радикальная модернизация всегда сопровождается революционными взрывами и сломленными человеческими жизнями»<sup>1</sup>. Отвергая социалистическую модернизацию и либерализацию либерального толка, с чем знакомо российское общество и от негативных последствий которых оно пострадало, он отметил: «очевидно, что по этим путям мы идти не хотим, поэтому нам важен опыт консервативной модернизации. Ведь именно консерваторы стали самыми успешными модернизаторами»<sup>2</sup>. И привел в пример опыт Японии, послевоенной Германии и Франции. «Мы хотим использовать этот опыт, преломив его под особенности России, чтобы провести ненасильственную модернизацию в России»<sup>3</sup>, – подчеркнул он.

В целом, содержание программных документов партии «Единая Россия» не вызывает сомнений. Всё правильно, все «по делу». Не вызывает возражений и призыв к модернизации страны в консервативном духе, то есть новации в сочетании с учетом традиций. Но все-таки хотелось, чтобы у партии была некая рациональная утопия, некая цель как картина будущего выводящая страну за рамки того, что уже есть в развитых странах, за рамки потребительского общества, как индикатора кризисного состояния современной цивилизации<sup>4</sup>.

Однако это лишь пожелание, но не требование, ибо понятно, что правящая партия отражает доминирующее в обществе мировоззрение, которое несет в себе настроение нравственной усталости и отсутствие желания крупных перемен.

Сами планы перемен вызваны осознанием элитой угроз для страны в будущем, нежели наличием некоего дискомфорта в настоящем. Если говорить о широких кругах населения, то оно, в целом адаптированное к настоящему, не жаждет масштабных социальных сдвигов, если они требуют от него более высокого уровня активности, напряжения и риска. Возможно, всё это создаст трудности для формирования субъектов модернизации в виде больших социальных групп.

---

<sup>1</sup> Партия готова стать основой модернизации [Электронный ресурс] ... URL: <http://edinros.er.ru/er/text.shtml?11/0953,110027>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Мартыанов В.С. Прогностика дальнего прицела: в поисках будущего для России и мира // Полития. 2009. № 4. С. 61-74.

Здесь можно согласиться со следующими опасениями, высказанными в редакционной статье «Независимой газеты»: «Консерватизм «Единой России» имеет под собой серьезное обоснование. Более того, партия власти не может рисковать «синицей в руке» стабильности в пользу «журавля в небе» модернизации. Электорат партии консервативен в том смысле, что ему есть что защищать, сохранять, консервировать. Это – то, что является источником благополучия. Для бюрократии – это власть. Для простого народа – патерналистская (халаявная) модель отношений. Материальных причин модернизировать, то есть радикально нарушать статус-кво, у главных действующих субъектов российской политики нет. Разумные же основания для встряски импонируют, скорее всего, особенно сознательным и продвинутым и тем, кому нечего терять. А таких в стране за годы стабильности почти не осталось. Все обросли жирком и предсказуемостью. И расставаться с этим не собираются. Единственной ненасильственной формой модернизации является конкуренция. А к ней никто не готов. Да и нефть пошла вверх...»<sup>1</sup>.

Но верным является и тезис о том, что «то обстоятельство, что сформировавшаяся в стране политическая и партийная система вполне корреспондирует с предпочтениями большинства избирателей, не отменяет вопроса о том, насколько она отвечает потребностям страны. Потакание господствующим общественным настроениям не гарантирует развития самого общества, скорее, наоборот – оно развращает и власть, и население, особенно, в нашем случае, когда эти настроения носят откровенно патерналистский и иждивенческий характер»<sup>2</sup>.

Всё это правильно, но политика – это искусство возможного и на сегодняшний день в России не сложились условия для другой политики, для другой партийной, шире – политической системы. Но эти условия будут меняться. Основания для сдержанного оптимизма имеются.

---

<sup>1</sup> Модернизационно-консервативный коктейль [Электронный ресурс] // Независимая газета. 2009. 25 нояб. URL: [http://www.ng.ru/editorial/2009-11-25/2\\_red.html](http://www.ng.ru/editorial/2009-11-25/2_red.html).

<sup>2</sup> Коргунок Ю.Г. Псевдоминантная партийная система и предпочтения российских избирателей // Политика. 2009. № 4. С. 139.

## ВЫСТУПЛЕНИЯ УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ

### Секция 1. Н.Н. СТРАХОВ: НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ

#### Н.Н. Страхов о судьбах русской цивилизации

*Автонова Е.Л.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

В условиях переходного периода, переживаемого сегодня всем человечеством, тезисы Н.А. Бердяева: «Ныне кончаются времена замкнутых национальных существований ... Происходит взаимопроникновение культурных типов», – а также: «Неуважение к человеческой мысли, к человеческому творчеству, неблагодарность к духовной работе предшествующих поколений, нежелание почитать даже великих своих людей, есть русский грех. Нигилизм остается в русской крови»<sup>1</sup>, – написанные им в 20-х годах XX столетия, нашли бы себе место и в современной научной публицистике. Хотя сказанное, в равной степени, можно было бы отнести и к западноевропейской культуре с ее ориентацией на «общечеловеческие» ценности, – Н.А. Бердяев дает оценку тем тенденциям, которые сложились в русском общественном и политическом сознании к концу XIX в., но получили конкретное выражение в среде молодого, радикально настроенного поколения, вызревшего к началу XX столетия. Иначе и быть не могло. Формировавшееся в атмосфере перманентного порицания всего «своего», «отравленное» лишенным этнокультурных корней («европейским образованием»), оно наивно презирало все «специально-русское» и требовало его преобразования по западным образцам или, что лучше, полного искоренения.

Обоснованная констатация, сделанная Страховым задолго до Бердяева в работе «Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки», раскрывала сущность той «квазиевропейской» субкультуры, которая складывалась в среде русской интеллигенции, начиная с первой трети XIX века: она объединяла тех, кто умудрился «из русских людей превратиться в отлично образованных англичан или немцев»<sup>2</sup>. Н.Н. Страхов с горечью писал, что влияние Европы «постоянно отрывает русскую интеллигенцию от нашей почвы», отчего «ее рассуждения не соответствуют нашей действительности», «ее желания не вытекают из наших потребностей», «ее любовь и злоба устремлены на призраки», а «ее жертвы и подвиги совершаются ради мнимых целей». Не удивительно поэтому, что обозначенное Н.Н. Страховым «равнение» русской интеллигенции на Запад, находит продолжение в реалиях нынешнего переход-

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Предисловие // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 2007. С. 8-14.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе : ист. и критич. очерки : в 3 кн. Киев, 1898. Кн. 2. С. 172.

ного периода. Ее непреодолимая тяга к «общечеловеческой» идентичности похожа на неизлечимую болезнь, упорно рецидивирующую в разрушение «иммунной системы» культуры русской нации – в уничтожение традиционализма как основы культурной идентичности. Такое понимание проблемы, данное Н.Н. Страховым, объясняет причину, по которой переходный период конца XX – начала XXI века, своим «равнением на Запад» парадоксально воспроизводивший агрессивно-реформаторский дух рубежа XIX–XX столетий, воспринимается большинством наблюдателей как попытка «Реставрации», как «связь времен».

На самом деле, не только в «плане выражения», но и в «плане содержания» эти переходные периоды поразительно похожи: как и во времена Н.Н. Стрхова, не без помощи западоориентированной интеллигенции, молодежь, искусственно «отчуждающаяся» (тогда – воспитанием и европейским образованием, сегодня – теле-, радио-, аудио-, видео- и др. «типами» информационных пространств) от естественно-культурной «среды обитания», вынуждена искать и находить «ответы» на «вызовы» эпохи не в обращении к богатейшему наследию отечественной культуры, а вне ее пределов. Опасность положения заключается в том, что если в ретроспективе (от эпохи Возрождения до XX вв.) кризисы переходных периодов заключались в противостоянии традиции новым, нарождающимся тенденциям в культуре – «модерну», то в период глобализации наблюдается обратная картина: теперь *современные тенденции* – («новации») – *противостоят традиции* (механизму ретрансляции исторически сложившегося «культурного порядка», «конструирующему» повседневную и социокультурную реальность социума) как «архаике», что ставит под угрозу сохранение культурной и этнонациональной идентичности. В реальности такое противостояние выступает не как пост-, а как *контр*модерн. Кроме России, с подобной проблемой сегодня столкнулись не только «новые» и «старые европейские нации», но и современные США<sup>1</sup>. Как участники единого «глобализационного процесса», все они ищут свой, но, в итоге, находят один «ответ»: противостоять потере идентичности как «глобальному вызову» может только взвешенный «культурный консерватизм».

Как философу переходного времени, Н.Н. Стрхову уже тогда было ясно, что для России, по примеру старой Европы устремившейся к некоей абстракции под названием «общечеловеческая культура», такое «рвение» чревато потерей ее самобытности и культурно-цивилизационной идентичности. России, вопреки утверждениям «внутрикультурных общечеловеков», было и есть что терять – это, прежде всего, традиционализм, лежащий в основании ее самобытности. Сетую на то, что «передовой» Европе, сводившей феномены любой культуры к «*общекультурным*» характеристикам «собственного образца», «умом Россию не понять, арши-

---

<sup>1</sup> См.: Хантингтон С. Кто мы? : вызовы американской нац. идентичности. М. : АСТ : Транзиткн., 2004. 635 с.

ном *общим* не измерить», «вскормленная» западноевропейской научной мыслью и «вооруженная» свойственным ей абстрактным редукционизмом, «инакомыслящая» – западоориентированная – русская интеллигенция XIX в. называла все самобытное (традиционное) в ней, а потому и «непонятное» Европе, «косной архаикой». На этом же основании она требовала немедленной «модернизации» России, которая, как и сегодня, заключалась бы в переориентации на «общечеловеческие» (читай западноевропейские) ценности.

В подражательном порыве упускалось из виду, что в действительности только национально-этнические общности являются творцами органических культур, а «общечеловечество» как понятие собирательное – суммарное в культурном отношении – не может являться субъектом культуротворчества. Поэтому, потеряв самобытность, Россия из субъекта истории автоматически превращается в ее объект, со всеми вытекающими из этого последствиями. Исходя из этого, отрицая возможность существования «общечеловечества», современник Н.Н. Страхова Н.Я. Данилевский в рассуждениях об общечеловеческой сущности гения замечает, что если бы гений выражал одно только общечеловеческое без национально-особенного, то «был бы не гением, а пошляком в полном значении этого слова» (см. Данилевский Н.Я. «Россия и Европа»).

По сути, уже во времена Н.Н. Страхова, устами своих апологетов, Европа (сегодня – это совокупный Запад) требовала от всех неевропейских культур отказа от их собственной культурно-цивилизационной самобытности («монизм») и смены идентичности с этнической на «общечеловеческую» («плюрализм»). Когда же, как торжество идеи «плюрализма», появляется *теория культурно-исторических типов* Н.Я. Данилевского, положившая начало *типологическому подходу к культуре*, ее пытаются замолчать – не выпустить за рамки узкого круга «сугубо научной общественности». Ведь, как замечает Н.Н. Страхов, с появлением теории Н.Я. Данилевского становятся «главн[ыми] в истории не случай и лица, а народности и развитие культуры», всеобщая история понимается не как «история человечества», а «как *история народов*»<sup>1</sup>, что развенчивало идею европоцентризма, эволюционировавшего в «западоцентризм».

До такого понимания мировой истории самой Европе еще предстояло «дорости». Только в среде новых поколений европейских философов у Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова появляются последователи, которые, попеременно, то игнорируя идею исключительности европейской цивилизации – «монизм» (О. Шпенглер – *теория локальных культур*), то поддерживая ее (А. Тойнби – *теория локальных цивилизаций*), продолжают развивать ее в форме концепций множественности и разнокачественности культур.

Такое понимание мирового культурного процесса наиболее полно соответствовало мировосприятию самого Н.Н. Страхова, ощущавшего

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе... С. 174.



всю остроту «иноцивилизационного» давления, свойственного переходной эпохе, а посему – отстаивавшего необходимость сохранения самобытности русской культуры. Его рецензия на «Войну и мир» Л.Н. Толстого, поддержка славянофильства, споры с Ф.М. Достоевским, дружба с Ап.А. Григорьевым и «заочная» дискуссия с историками, вслед за Шлёцером отрицавшими цивилизационную самобытность России – есть лучшее тому подтверждение. Но тогда его голос, как сегодня голоса трезво мыслящих современников, тонул в разноголосие «образованцев», вроде бы «по-своему», но с европо(западо)центристских позиций трактующих русскую историю. Уже тогда Н.Н. Страхов предупреждал, что расхождение между Европой и Россией начинается со свойственных им, как разным культурно-историческим типам, **разных форм рациональности и способов мышления**. Они были обусловлены разными (коммуникация-общение) духовными потребностями, разными (письменный-неписьменный) «каналами» передачи информации-сведений, разными (зрение-слух) способами их усвоения и разными (индивидуальный-надьиндивидуальный) уровнями их направленности и потребления.

Типологический подход к культуре, выработанный Н.Я. Данилевским под влиянием Н.Н. Страхова, дает возможность дать сегодня исчерпывающий ответ на поставленные переходным временем вопросы и выявить причины, тормозящие процесс искусственной цивилизационной глобализации.

Во времена Н.Н. Страхова еще не было столь очевидным, что главными антагонистами в мировой истории являются культура города и «деревни» как разные социально-культурные типы, равно как и то, что в **урбанистической культуре** западноевропейской цивилизации доминировал такой социально-исторический тип народной культуры, как **народная культура города**, блестяще описанная М.М. Бахтиным и А.Я. Гуревичем. Выявление данного факта показывает еще одну «точку расхождения» между «Россией и Европой», поскольку в лоне первой, в силу ее природно-климатических условий, сформировалась и бытовала до середины XIX века ее противоположность – **народная культура «деревни»** как «традиционная». Обе они – для **урбанистического** (западноевропейская культура) и **традиционного** (русская культура) типов культуры – являются **органическими – историческими**.

Типологический подход дает возможность выделить в русской культуре два типа народной культуры: **исторический** – народную культуру «деревни», и **современный** – народную культуру города, занявшую в русской культуре доминирующие позиции только в ходе реализации второго этапа **урбанизации**, индустриализации и раскрестьянивания со второй половины XIX века. Такой подход дает возможность показать синтетический характер – **универсальность** – русской культуры, гармонично соединившей в себе типологические черты традиционной и городской культуры. Именно это позволяет России не просто «на равных» общаться как с представителями традиционных культур Востока и Азии,

так и с западноевропейской урбанистической цивилизацией, но, что важнее, вести диалог с ними не через призму своего мировосприятия или с позиции силы, как это делает Запад, а с *пониманием* и *учетом* их специфики. Именно в этом контексте и следует рассматривать наличие «евразийских» черт в русской культуре, подмеченные как «первым евразийцем» Н.С. Трубецким, так и его последователями. Представляется, что если в основании *русской цивилизации* лежит традиционная культура «деревни», которая в историческом процессе вытесняется городской культурой, то типологически русская культура принадлежит к *цивилизации «смешанного» типа*. В свою очередь, культуры Востока и Азии относятся к цивилизации *«традиционного» типа*, а культура Запада – к цивилизации *«урбанистического» типа* в их «чистом виде».

Это объясняет, почему, с одной стороны, русская культура, как исходно традиционная, имеет общие – *типологические* – черты с традиционными культурами Востока. Вместе с тем, насколько в «плане выражения» похожи черты лица, характера, поведения людей (культур) одного типа, настолько отличаются они в «плане содержания», который и определяет их «непохожесть» – индивидуальность. С другой стороны, городская культура, в общих чертах сложившаяся как таковая в русской культуре с петровских времен, в «плане выражения» сообщает ей *типологические* черты, свойственные западной урбанистической культуре как типу. Собственно, именно эти *типологические черты* и подмечают евразийцы, утверждая, что в русской культуре соединяются Восток и Запад (в XIX веке все именно так виделось и понималось). Но сегодня, с высоты нового – глобализационного – опыта можно говорить, что в «плане содержания» русской культуры – под видом *«восточного»* и *«западного»* компонентов – предстают типологические черты традиционной (народной, «деревенской») и городской культуры, свойственные ее *смешанному цивилизационному типу*, в чем и заключается *специфика русской культуры*, долгое время ускользавшая из поля зрения ее исследователей. Свойственная русской культуре *синтетическая* (аналитическая) *форма рефлексии* сыграла здесь не последнюю роль. Не вдаваясь в подробности – этого не позволяет нам ни объем статьи, ни ее тематика – можно констатировать, что способность минимальными средствами передать максимум информации в фольклорном пространстве информационной среды культуры, способствовало формированию *синтетической* формы рефлексии, лежащей в основании русской культуры «как целого». В урбанистической западноевропейской культуре, где краткая фольклорная фаза культуры была переходной между мифологией и письменностью, формируется *«линейный»* – рациональный – тип рефлексии. Последний и становится главной причиной изначального антагонизма между «Россией и Европой». Именно с дифференциации форм рефлексии и должно начинаться *философско-культурологическое осмысление* их как разных культурно-исторических типов, *способствующее пониманию* истоков «универсальности» русской культуры. Именно об этом, но в границах

понятийного поля своего времени, как философ переходного времени и говорит Н.Н. Страхов в большинстве своих работ.

До сих пор именно *универсальность*, присущая всякому синтезу, как самая *сильная сторона* русской культуры пока еще определяет ее специфику, но смена образовательной модели способствует окончательному переходу к линейной (от частного к общему) форме мышления, свойственной «просвещенному» Западу. Об этой угрозе – утрате русскими способности «видеть целое ранее его частей» и пытается предостеречь Н.Н. Страхов не только современников, но и будущие поколения. Действительно, глядя на «западоориентированную» элиту, убеждаешься, что постепенно мы утрачиваем способность к переходу от общего к частному, что, по определению, не только сложнее, но и гораздо *конструктивнее*. Это чревато не только окончательной утратой культурно-цивилизационной специфики русской культуры, но и превращает Россию в один из многих «винтиков» органически чуждой ей «мегакультурной» машины, где, по определению, незаменимых не бывает.

Обращение к наследию Н.Н. Страхова – философа и провидца, предупреждавшего о губительности стремления быть «как все» или быть «как они», заставляет отбросить как изжившую себя библейскую истину, что «нет пророка в своем Отечестве», и, чтобы не проверять выявленную «чужим» опытом закономерность «что имеем – не храним, потерявши – плачем», необходимо начать искать «ответы» на «вызовы» эпохи основываясь на собственном культурно-цивилизационном опыте. Тем более, что с потерей способности «видеть целое ранее его частей», т.е. видеть последствия ранее их наступления, мы рискуем потерять навсегда уже не просто самобытность культуры, но и то, что делает нашу культуру русской, отличной от других.

### **Продолжение мировоззренческих идей Н.Н. Страхова в культуре Серебряного века**

*Астапова Я.В.*

*Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина,  
г. Харьков*

В русской культуре XIX века мы находим органичное взаимодействие художественного и философского подходов к основным проблемам человеческого существования, к поиску "человеческого в человеке". Поэтому философская мысль XIX века наиболее полно раскрылась не в чистой философии, а в культуре, живописи, литературе. И здесь остро встают вечные проблемы духовного бытия, сознания, мышления в стремлении определить задачи русской философии в контексте осмысления европейской философской традиции, ее достижений и ее уроков.

Одним из главных итогов философского творчества Н.Н. Страхова стала книга "Мир как целое" (1872), которую он писал (и издавал в форме отдельных "писем") ещё с начала 60-х годов<sup>1</sup>. В книге затронуты почти все философские проблемы: мир как целостный гармоничный организм, понятия материи, пространства и времени, растительный и животный мир, неживая природа, антропология, проблема человека и его место в природе, логика, этика, эстетика и т. д. Отмечая привязанность Н.Н. Страхова к здоровым началам русской жизни, вряд ли можно согласиться с мнением, что он был равнодушен к сложности и противоречивости русского человека.

Издание этой фундаментальной работы пришлось на период постоянно укрепляющегося ощущения нарастающего, глобального, никогда не случавшегося еще в истории человечества кризиса всего: культуры, искусства, религии, духовности, государственности, самого человека и человечества, и одновременно – напряженное ожидание некоего небывалого воспарения духовности, культуры, самого бытия человека к чему-то принципиально новому, непреодолимо влекущему, великому, к "мировому расцвету"<sup>2</sup>. Философская мысль этого периода мучительно искала ответы на "больные вопросы" российской действительности, пытаясь соединить несоединимое – материальное и духовное, отрицание христианских догм и христианскую этику.

Контраст между Серебряным веком и предшествующим ему безвременьем разительный. И еще разительнее этот контраст и прямо-таки враждебность между Серебряным веком и тем, что наступило после него, – временем демонизации культуры и духовности. Все кончилось после 1917 года, с началом гражданской войны. В двадцатые годы прошлого века продолжалась инерция. Еще были живы большинство поэтов, писателей, критиков, художников, философов, режиссеров, композиторов, индивидуальным творчеством и общим трудом которых был создан Серебряный век, но сама эпоха кончилась. Остался холодный лунный пейзаж без атмосферы и творческие индивидуальности – каждый в отдельной замкнутой келье своего творчества. По инерции продолжались еще и некоторые объединения – как, например, Дом искусств, Дом литераторов, "Всемирная литература" в Петрограде, но и этот постскрипtum Серебряного века оборвался на полуслове. Серебряный век эмигрировал – в Берлин, Константинополь, Прагу, Софию, Рим, Харбин, Париж. Но и в русской диаспоре, несмотря на полную творческую свободу, несмотря на изобилие талантов, он не мог возродиться. Ренессанс нуждается в национальной почве и в воздухе свободы. Художники-эмигранты лишились родной почвы, а оставшиеся в России лишились воздуха свободы.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Литературная критика [Электронный ресурс] : сб. ст. / сост. Н.Н. Скатов. М., 1984. URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0060.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0060.shtml).

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. О задачах истории философии [Электронный ресурс] // Вопросы философии и психологии. М., 1894. Кн. 1, о. П. С. 1-34. URL: <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=360>.

Поэтому Серебряный век и занимает совершенно особое место в российской культуре. Это противоречивое время духовных поисков и блужданий значительно обогатило все виды искусств и философию и породило целую плеяду выдающихся творческих личностей. На пороге нового века начали меняться глубинные основы жизни, порождая крушение старой картины мира. Иными словами, в конце XIX – начале XX веков произошла переоценка ценностей с позиций европеизма. Но в свете новой эпохи, явившейся полной противоположностью той, которую она сменила, общечеловеческие ценности предстали в ином, более ярком, чем когда-либо, свете.

Свойственное нестабильному культурному периоду наполнение искусства философской рефлексией (поэзия Н. Рериха, Вл. Соловьева, Вяч. Иванова) позволяет утверждать, что, как в эпоху Серебряного века, так и сейчас, приоритетной формой бытия становится философско-художественный способ освоения действительности. Однако проявления этого феномена в культуре переходного типа еще недостаточно изучены.

С философской точки зрения, человек ищет онтологическую и духовную общность с миром, а искусство помогает рефлектирующему субъекту оформить и отразить в художественных образах свое понимание смысла бытия<sup>1</sup>.

Никогда еще формы общения между творческими личностями не были столь многогранны и многоплановы. Связи между поэтами, писателями, художниками, артистами, философами оказались столь многосторонними и насыщенными, что уникальность этой эпохи поддерживается не только значительностью созданных произведений, но и концептуальными и личностными противоречиями. Здесь и спокойное донкихотство Сологуба, и вдохновенное горение и романтические мимолетности на все откликавшегося Бальмонта, и стихийная «черная музыка» Блока, и надменная холодность Брюсова, и порывистые метания Белого, и архаический интеллектуальный эзотеризм Вячеслава Иванова, и гениальная предприимчивость Дягилева, и бодлеризм Элліса, и трагическое безумство Врубеля, и феномен жизнотворчества Волошина<sup>2</sup>.

Экстенсивность, с проявления которой и начались новые веянья, переросла в интенсивность новой культуры вместе с ее возвращением к родной почве. Это выразилось в открытии русского художественного и духовного наследия недавнего прошлого и в глубоком художественном интересе к своим собственным корням – к славянской древности и русской старине. Были по-новому прочитаны и заново открыты писатели и поэты недавнего прошлого: Фет, Тютчев, Григорьев, Достоевский, Пушкин, Лермонтов, Гоголь. Возник интерес к славянской мифологии и русскому фольклору. Это проявилось и в музыке Стравинского, и в живописи Кустодиева, Билибина, Васнецова, Рериха, Нестерова.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы ; Смысл творчества. М., 1989. С. 17.

<sup>2</sup> Серебряный век русской поэзии. Стихи. Документы. Воспоминания : хрест. / сост. В. Терехина. СПб., 2007. С. 48.

В период Серебряного века люди искали новые основания для своей духовной и религиозной жизни. Очень распространенными стали всевозможные мистические учения. Новый мистицизм находил свои корни в старом, в мистицизме Александровской эпохи. Как и на сто лет раньше, стали популярны учения масонства, скопчества, русского раскола и иных мистиков. Многие творческие люди того времени принимали участие в мистических обрядах, хотя и не все они до конца верили в их содержание. Магическими экспериментами увлекались В. Брюсов, Андрей Белый, Д. Мережковский, З. Гиппиус, Н. Бердяев и многие другие. Особое место среди мистических обрядов занимала теургия. Теургия мыслилась "как единомоментный мистический акт, который должен быть подготовлен духовными усилиями одиночек, но, свершившись, необратимо меняет человеческую природу как таковую"<sup>1</sup>.

Серебряный век – время противопоставлений. Основное противопоставление этого периода – оппозиция природы и культуры. Владимир Соловьев, философ, оказавший огромное влияние на формирование идей Серебряного века, считал, что победа культуры над природой приведет к бессмертию, так как "смерть есть явная победа бессмыслия над смыслом, хаоса над космосом"<sup>2</sup>. К победе над смертью должна была, в конце концов, привести и теургия.

Одним из ярких представителей эпохи Серебряного века, участником символистского течения является Максимилиан Александрович Волошин – русский поэт, критик, художник. Противник всякого насилия над личностью – религиозного или политического, искатель тайных связей между минувшим и настоящим, Волошин блуждал от одного учения к другому, стремясь найти то, которое укажет путь истинный. Он искал религиозные и философские основы жизни, без чего, как он понимал, немислимо творчество. Его интересовали эзотерические и оккультные учения, буддизм и магия, католичество, теософия, штейнерианство.

Интересы его были на удивление разносторонни: астрономия, геология, биология. Но в первую очередь Волошина влекло искусство. И не только поэзия. Многочисленные статьи об изобразительном искусстве, театре, французской и российской литературе составили бы несколько томов. Эстетика Волошина несла в себе черты символизма.

Своеобразие Волошина заключалось в стремлении представить каждого творца как неповторимую личность в синтезе его творческих и человеческих качеств. Едва ли не главным творением Волошина стал коктейльский дом поэта, построенный им на берегу моря. Дом с художественной мастерской и башней для астрономических наблюдений усилиями хозяина превратился в место паломничества литературно-художественной интеллигенции. Здесь бывали М.И. Цветаева, Н.С. Гумилев, А.Н. Толстой, О.Э. Мандельштам, В.Ф. Ходасевич, Е.И. Замятин,

---

<sup>1</sup> Эпкин А. Содом и Питхей : очерки интеллектуал. истории Серебряного века. М., 1996. С. 12.

<sup>2</sup> Соловьев В. Сочинения : в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 156.

М.А. Булгаков, С.В. Шервинский, А.П. Остроумова-Лебедева, М.С. Альтман и многие другие. Обширные знания и мощный интеллект поэта не принижал собеседников, допускал общения на любом уровне, ведь давно замечено – чем значительнее человек, тем проще он держится.

Волошин верил в особую миссию русского народа, в избранничество России, которая, чтобы спасти Европу, "совершает ... жертвенный подвиг, принимая на себя ... заболевание социальной революцией"<sup>1</sup>.

Многие люди эпохи Серебряного века стремились вырваться за пределы обыденной жизни, в поисках иной реальности. Они гнались за эмоциями, все переживания считались благом, независимо от их последовательности и целесообразности. Жизни творческих людей были насыщены и переполнены переживаниями. Однако следствием такого накопления переживаний часто оказывалась глубочайшая опустошенность.

И все же это непростое время духовных блужданий породило прекрасную и самобытную культуру. Хотя, на первый взгляд, художественная культура Серебряного века полна загадок и противоречий, с трудом поддающихся логическому анализу. Сейчас, как и более ста лет тому назад, важнейшую образную сферу поэзии, музыки, живописи определяет лейтмотив свободы человеческого духа перед лицом Вечности.

В заключение стоит отметить, что мысли и идеи, прочитанные в работах Н.Н. Страхова, говорят о том, что сказанное философом относится и к нашему времени (как одной из разновидностей формы культуры переходного типа) не меньше, чем к его веку.

---

<sup>1</sup> Громов М.Н. Философский универсализм гения // Гуманитарные аспекты евроинтеграции: духовные и творческие связи славян. и европ. культур : материалы междунар. конф., Коктебель-Симферополь-Старый Крым, 27-31 мая 2007 г. / сост. Е.В. Комарова, Н.М. Мирошниченко. Симферополь, 2008. С. 25-26.

## **Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский**

***Белюсова Е.Е.***

*Государственный академический университет  
гуманитарных наук, г. Москва*

Среди наиболее знаменитых современников Н.Н. Страхова хотелось бы отметить Ф.М. Достоевского. Страхова много связывало с писателем: это и работа в одном журнале и общие философские взгляды и суждения. Одно время они даже были дружны. Н.Н. Страхов помогал Достоевскому в вопросах философии, консультировал его, так как сам был сведущ во многих философских темах. И скорее всего именно благодаря их тесному общению, взгляды критика и писателя на многие проблемы стали похожи. Особенно это касается так называемой «философии почвы».

Страхов писал очень много и по самым различным вопросам, в том числе чисто научным. Нас же больше интересует ряд его статей,

собранных в две книги: "Борьба с Западом в русской литературе". Надо отметить, что с юных лет Страхов был влюблен в Россию. Он вырос вдали от столиц, окруженный природой. Вот что публицист вспоминал в зрелом возрасте: «С детства я был воспитан в чувствах безграничного патриотизма, Россия всегда являлась мне страной, исполненной великих сил, окружённой несравненно славой: первую страну в мире, так что в точном смысле благодарил Бога за то, что родился русским. Поэтому я долго потом не мог даже вполне понимать явлений и мыслей, противоречащих этим чувствам; когда же я, наконец, стал убеждаться в презрении к нам Европы, в том что она видит в нас народ полуварварский и что нам не только трудно, а просто невозможно заставить его думать иначе, то это открытие было мне невыразимо больно, и боль эта отзывается до сегодня. Но я никогда и не думал отказываться от своего патриотизма и предпочесть родной земле и её духу – дух какой бы то ни было страны»<sup>1</sup>. Исходя из этого, Страхов видит основные проблемы русского интеллигентского общества именно в отрыве от родных корней и в подражании Западу. «Без сомнения, коренное наше зло состоит в том, что мы не умеем жить своим умом, что вся духовная работа, какая у нас совершается, лишена главного качества: прямой связи с нашей жизнью, с нашими собственными духовными инстинктами. Мы - подражатели, то есть думаем и делаем не то, что нам хочется, а то, что думают и делают другие. Влияние Европы постоянно отрывает нас от нашей почвы»<sup>2</sup>.

Теперь обратимся к Достоевскому. В «Дневнике писателя» за 1877 год есть статья «Мы в Европе лишь Стрюцкие». Достоевский убежден, что основная причина неуважительного отношения европейцев к нам в том, что русский человек стремится слепо подражать Западу, преклоняется перед западной культурой, а своей русской национальности стыдится. Человек отрывается от своих истоков, перестает понимать свой народ, своих обычаев сторонится. Постепенно он все больше отстраняется от русской жизни, но и европейцем он стать не может, тем более что в Европе его перестают уважать. Выход из этой ситуации Достоевский видит в следующем: «Стать русскими, во-первых, и прежде всего»<sup>3</sup>. Главное, по мысли писателя, нужно перестать презирать свой народ и свою национальность. Тогда и в Европе русский человек приобретет уважение, а главное, по мысли писателя, «став самими собой, мы получим наконец облик человеческий, а не обезьяний»<sup>4</sup>.

Страхов, как бы продолжая мысль Достоевского, делает акцент на том, что русский человек, его духовные начала, его природа, отличны от человека европейской культуры. В Европе царит рационализм, который несвойственен России и имеет пагубное воздействие на наш народ. Под

---

<sup>1</sup>Никольский Б.В. Николай Николаевич Страхов : критико-биогр. очерк. СПб., 1896. С. 248.

<sup>2</sup>Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе [Электронный ресурс] : ист. и критич. очерки : в 3 кн. СПб., 1887. Кн. 1. URL: [http://www.hrono.info/statii/2005/strahov\\_pred.html#1](http://www.hrono.info/statii/2005/strahov_pred.html#1).

<sup>3</sup>Достоевский Ф.М. Дневник. Статьи. Записные книжки : в 3 т. М., 2005. Т. 3 : 1877-1881. С. 26.

<sup>4</sup>Там же.



рационализмом Страхов понимает чрезмерную веру во всеисие человеческого рассудка и преклонение перед достижениями и выводами естественных наук. «Европейское просвещение, этот могущественный рационализм, это великое развитие отвлеченной мысли, должно быть для нас побуждением и средством к такому сознательному уяснению наших собственных духовных инстинктов»<sup>1</sup>.

Страхов подчеркивает, что нам не надо искать каких-то новых путей развития. Просто нужно заглянуть в душу простого русского народа. Как и другие идеологи почвенничества, Страхов придерживается идеи бессознательного момента в историческом процессе. Он считал, что прежде чем обращаться к Западу, следует лучше изучить отечественную культуру, «проникнуться русским духом». Страхов считал, что чуть ли не единственным противоядием против заразы «просвещения» является живое соприкосновение с родной почвой, с народом, сохранившим, по его мнению, в своём быту здоровые религиозно-моральные начала. Достоевский вторит Страхову. В заметке «Эпоха» от 1864-го года он пишет, что русский человек постоянно обращается на Запад, черпает оттуда идеи. Но на русской почве они приживаются плохо, имеют дурные последствия. Читаем далее: «Ни одна в мире национальность, ни одно сколько-нибудь прочное государственное общество еще никогда не составлялись доселе по предварительно рекомендованной и заимствованной откуда-нибудь извне программе. Все живое составлялось само собой и жило в самом деле, заправду»<sup>2</sup>. Чтобы русская нация поднялась, получила общемировое уважение, ей нужно опираться только на свои идеи. «По нашему убеждению. Как бы ни была плодотворна сама по себе чья-нибудь заходящая к нам идея, но она лишь тогда только могла бы у нас оправдаться, утвердиться и принести нам действительную пользу, когда бы сама национальная жизнь наша, безо всяких внушений и рекомендаций извне, сама собой выжила эту идею, естественно и практически, вследствие практически признанной всеми ее необходимости и потребности»<sup>3</sup>. По мнению Достоевского, единственно верный путь развития для России лежит в соприкосновении с «почвой», иными словами в сближении с народом, с русской культурой и традициями.

В работах Страхова мы находим похожие мысли. Философ не только критикует отделение русской интеллигенции от «почвы», но и обращает внимание на одну неприятную черту национального характера. Страхов отмечает, что нашей человеческой природе свойственно самобичевание. Мы очень близко к сердцу воспринимаем любые ошибки, совершенные в истории, не прощаем их себе, а наоборот постоянно испытываем чувство вины. «...Нет сомнения, важную роль играет здесь та постоянная потребность самоосуждения, самообличения, которая составляет одну из

---

<sup>1</sup>Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе [Электронный ресурс] ... URL: [http://www.hrono.info/statii/2005/strahov\\_pred.html#1](http://www.hrono.info/statii/2005/strahov_pred.html#1).

<sup>2</sup>Достоевский Ф.М. Дневник. Статьи... Т. 1 : 1845-1875. С. 230-231.

<sup>3</sup>Там же. С. 230-231.

черт русского характера. Самодовольство и самовосхваление для нас нестерпимы: напротив, для нас составляет приятное препровождение времени всячески казнить самих себя, не давать себе ни в чём пощады, прилагать к себе самые высокие требования. Малым нас не удивить; шаг за шагом мы идти не умеем; подавай нам всё сразу, а не то мы и слушать и смотреть не будем»<sup>1</sup>.

Достоевский тоже отмечает в русском характере похожую черту. Русский человек не восхваляет даже яркие моменты в истории страны, победы и достижения нации. В лучшем случае, по словам Достоевского, он «относит славу свою к милости Господа»<sup>2</sup>. Эта черта не дает русскому человеку в полной мере гордиться своей страной, своим народом. Ему проще восхищаться чужой ему культурой и нацией, чем своей собственной.

Тем не менее, ни Страхов, ни Достоевский не говорят нигде о Западе, как об абсолютном зле для русского человека. Напротив, Страхов, в частности, призывает уважать культурные достижения Европы, где-то даже брать с соседей пример. Но здесь главное, чтобы Запад не относился к нам, как к «слепым поклонникам», а также уважал нас. Уважение можно получить как раз отстаивая исконно-русские ценности, русскую культуру, любить свой народ и свою Родину, имея свое собственное мнение по любому вопросу.

Нужно заметить, что Страхов в равной мере упрекал как славянофилов, так и западников. С первыми он не мог согласиться в их стремлении осудить все «западное». К тому же Страхов не мог поддержать иллюзию славянофилов, что будто после Петра I на Руси живы какие-то старые коренные начала. «Западников» он критиковал за то, что, по мнению Страхова, именно они породили нигилизм, который является полной беспечностью, пустотой.

Достоевский также критикует концепции западников и славянофилов. Он и тех и других называет «теоретиками», на самом деле очень далекими от народа. Славянофилов он критиковал за то, что они «лелея в душе только московский идеал Руси православной, не могут с сочувствием отнестись к народу, изменившему православию...»<sup>3</sup>. Западников он считал наиболее отдаленных от настоящих проблем народа. Они, по мнению писателя, судили об исторических явлениях русской жизни по иностранным книгам, которые во многом отображали только негативные черты русского характера.

Как мы видим, взгляды Ф.М. Достоевского и Н.Н. Страхова во многом совпадают.

---

<sup>1</sup>Страхов Н.Н. Бедность нашей литературы [Электронный ресурс] // Страхов Н.Н. Литературная критика : сб. ст. М., 1984. URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0070.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0070.shtml).

<sup>2</sup>Достоевский Ф.М. Дневник. Статьи... Т. 1 : 1845-1875. С. 290.

<sup>3</sup>Достоевский Ф. Post Scriptum. М., 2007. С. 824.

**«Двойная» репрезентация насилия: о статье Н.Н. Страхова  
«Преступление и наказание. Роман в шести частях с эпилогом.  
Ф. М. Достоевского»**

*Борисов С.Н.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Исследование философской рефлексии проблемы насилия, террора и революции в русской философии XIX века, как правило, начинается с поистине знаковых сборников «Вехи» и «Из глубины». Первый, вышедший в 1909 г., диагностирует состояние после революции 1905 г.; второй, изданный в 1918 г., после революции 1917 г. Имена мыслителей, составивших их, широко известны, равно как и их концепции.

Гораздо реже обращаются к предтече, творчеству человека сформировавшего саму парадигму рассмотрения указанных феноменов: Ф.М. Достоевскому. Именно к этой фигуре в полной мере применимы слова М.О. Гершензона, который пишет: «Революция 1905-6 гг. и последовавшие за нею события явились как бы всенародным испытанием тех ценностей, которые более полувека как высшую святыню блюла наша общественная мысль. Отдельные умы уже задолго до революции ясно видели ошибочность этих духовных начал...»<sup>1</sup>.

И, безусловно, совсем забывают о тех, кто осуществил «перевод» философской прозы Ф.М. Достоевского на язык философии, кто не только «видел ошибочность», но и осуществил их концептуальный анализ. Одним из таких людей был Н.Н. Страхов. Мы сразу оговоримся, что предметом нашего интереса будет не столько анализ процесса концептуализации творчества Достоевского Страховым, сколько конкретная проблема, проблема насилия, эксплицированная из рецензии Н.Н. Страхова «Преступление и наказание. Роман в шести частях с эпилогом». Этот анализ представляется нам интересным не только как возможность освоения наследия русской философии в исследовании насилия, но также как уникальный пример «двойной» репрезентации феномена насилия. Поскольку первичным мы можем считать само произведение «Преступление и наказание», то рецензия Н.Н. Страхова есть не что иное, как вторичная рефлексия – вторичная репрезентация насилия с одновременным переводом из дискурса художественного в философско-публицистический.

Одним словом, перед нами уникальный историко-философский источник, а также пример (и здесь есть отдельная проблема насколько он типичен) апроприации художественного дискурса философским. Он начинается довольно обычно для жанра критической статьи и неожиданно

---

<sup>1</sup> Вехи [Электронный ресурс] : сб. ст. о рус. интеллигенции. М., 1909. URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.

актуально для философского исследования, поскольку дается анализ «популярных» интерпретаций насилия в бытность автора.

Таких интерпретаций, которые приводит Н.Н. Страхов две: а) насилие как социально обусловленное явление; б) насилие как следствие психических отклонений. О первом, популярном и сегодня, сказано: «Один «критик»... сказал о романе г. Достоевского следующее: «Уничтожьте только тот оригинальный мотив убийства, в силу которого Раскольников видит в убийстве не гнусное преступление, а «поправление» и «направление» природы, некоторым образом подвиг; мало того; сделайте такой взгляд на убийство только личным, индивидуальным убеждением одного Раскольникова, а не общим убеждением целой студентской корпорации, всякий интерес в романе г. Достоевского немедленно пропадет. Это ясно показывает, что основу романа г. Достоевского составляет предположенное им или принятое за данный факт – существующее в студентской корпорации покушение на убийство с грабежом, существующее в качестве принципа»... Эта критика напечатана, и слова, которые мы привели, имеют совершенно ясный смысл. В романе г. Достоевского, сказано, целая студентская корпорация обвиняется в том, что она исповедует как принцип невинность убийства с грабежом, даже в том, что в ней существует уже самое покушение на такое убийство»<sup>1</sup>.

Критикуя эту позицию, Страхов руководствуется и предлагает сделать это всем остальным, здравым смыслом. Поскольку только он один позволяет отвлечься от рациональных обоснований возможности или невозможности социальной обусловленности насилия (нигилизма, революционности и пр.) и прийти к выводу о невозможности обвинения всех без исключения на основе поступков некоторых. Здравый смысл здесь противопоставлен теоретическим формам, рациональным построениям, концептуализации, о чем и пишет Н.Н. Страхов: «У нас же – мы должны это помнить – тьма, глубокая тьма царит над умами; у нас нет для суждений твердых, ясных точек опоры; мы до сих пор не умеем понимать широко и тонко и потому все перетолковываем, все прикидываем на узкие мерки кой-каких понятий, нахватанных нами из хаоса чужих мнений»<sup>2</sup>. И здесь не столько противостояние теории и жизни в ее практическом аспекте, сколько противостояние истины и мнения. Истины, рождающейся в непосредственной жизни и творчестве, и мнения, почерпнутого из «мертвой» теории.

Вторая интерпретация насилия (равно как и прояснение смысла самого произведения), критикуемая Н.Н. Страховым, сводится к понятиям умопомешательства и психических отклонений: «Явился другой «критик», который стал защищать г. Достоевского против первого критика. Он почел своим долгом, как он выражается, «снять обвинение с писателя честного»; он старается доказать, «что нет никакого повода думать, чтобы автор хотел кого-нибудь оклеветать, хотел навязать молодежи пого-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Литературная критика [Электронный ресурс] : сб. ст. М., 1984. URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0080.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0080.shtml).

<sup>2</sup> Там же.

ловное стремление к убийству с грабежом, как выразился один критик в начале прошлого года». Доказательство очень просто. «Раскольников – большой человек» – вот в чем вся разгадка. «Он – вполне сумасшедший человек, потому что предметы постоянно представляются ему с одной стороны; эту сторону он анализирует здраво, другая совсем у него ускользает; для этой стороны от него нет разума, он умер, задавлен всепоглотившею идеей. Эта идея об убийстве так же повернула ему голову, как повертывает голову всякая другая идея, сводящая человека с ума»<sup>1</sup>. Отвлекаясь от того, что данное утверждение противоречит смыслу романа (по словам Страхова), само предположение не так уж абсурдно, поскольку объяснение феномена насилия вполне уместно в контексте психических отклонений и понятия агрессии.

В общем виде, несмотря на критический настрой автора, текст дает представление о наиболее «популярных», близких читающей публике, трагедиях насилия. Но даже более того, Страхов справедливо замечает рассогласованность этих построений с текстом романа, который служит поводом для дискуссии о молодежи, нигилизме, политике или даже самом Ф.М. Достоевском. Сама же рассогласованность уводит от реальности, более чем полно представленной в романе. Необходимость его защиты или обвинения (литературной критики) обнажает тот факт, что Достоевский изобразил реальность: «Что же сделал г. Достоевский? Он, очевидно, взял задачу сколь возможно глубже, задачу более трудную, чем осмеиванье безобразий натур пустых и малокровных. Его Раскольников хотя страдает юношеским малодушием и эгоизмом, но представляет нам человека с задатками твердого ума и теплого сердца»<sup>2</sup>. В соответствии со Страховым получается так, что человек и насилие в их сопряжении, представлены так явно, что общество нуждается в дистанцировании от них посредством интерпретации, подведения под формальные объяснительные схемы.

Суть феномена насилия у Достоевского раскрывается Страховым тут же: «Это не фразер без крови и нервов, это – настоящий человек. Этот юный человек тоже строит теорию, но теорию, которая, именно в силу его большей жизненности и большей силы ума, *гораздо глубже и окончательнее противоречит жизни*, чем, например, теория об обиде, наносимой даме целованием ее руки, или другие подобные. В угоду своей теории он также ломает свою жизнь; но он не впадает в смешное безобразие и нелепости; он совершает страшное дело, преступление. Вместо комических явлений перед нами совершается трагическое, то есть явление более человеческое, достойное участия, а не одного смеха и негодования. Затем разрыв с жизнью, в силу самой своей глубины, возбуждает страшную реакцию в душе юноши»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Литературная критика [Электронный ресурс]...URL: [http://az.lib.ru/s/strahov\\_n\\_n/text\\_0080.shtml](http://az.lib.ru/s/strahov_n_n/text_0080.shtml).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Литературная критика [Электронный ресурс]...URL: [http://az.lib.ru/s/strahov\\_n\\_n/text\\_0080.shtml](http://az.lib.ru/s/strahov_n_n/text_0080.shtml).

Насилие, персонифицированное в произведении Достоевского в убийстве, связывается Страховым с противоречием жизни и теории. И это есть особый тип насилия, отличный от криминального насилия, осуществляемого ради наживы, чистой агрессии, мести и прочего. Такое насилие выпадает из ряда иных его проявлений благодаря не столько наличию обоснования, какой-либо идеи, но в силу поглощения идеей жизни: «Несчастный убийца-теоретик, этот *честный убийца*, если можно только сопоставить эти два слова, выходит тысячекратно несчастнее простых убийц. Ему было бы несравненно легче, если бы он совершил убийство из гнева, из мщения, из ревности, из корысти, из каких хотите *житейских* побуждений, но не из теории»<sup>1</sup>.

И если Достоевский раскрыл «человеческое в убийце», то Страхов выявил механику нигилизма, описал совершенно новый тип насилия, позднее отождествленный с террором. Насилие, выходящее за рамки жизненных устремлений человека и даже противоположных самой жизни. Н.Н. Страхов ясно указывает на это отличие, поскольку речь идет не об отрицании культурных норм и социальных установок. Это внешнее, скрывающее за собой противостояние жизни и теории.

Более того, напряженность, глобальность противостояния оказалась созвучна и соразмерна национальному характеру русского человека, как отмечает Н.Н. Страхов, нигилистическое насилие пришло на смену иным формам: «Разврат, жестокость с крепостными, доходящая до смертоубийств, тайные злодеяния и отсутствие всего святого в душе – в эту сторону тоже бросались широкие русские натуры, чтобы на что-нибудь тратить свои силы. Раскольников есть тоже человек, которому очень хочется жить, которому поскорее нужен выход, нужно дело. Такие люди не могут оставаться в бездействии; жажда жизни, *какой бы то ни было*, но только сейчас, поскорее, доводит их до нелепостей, до ломки своей души и даже до полной гибели»<sup>2</sup>. Объяснение сводится к парадоксу, который впоследствии разовьют авторы «Вех», жажда жизни приводит к ее отрицанию и подмене теорией, искание Бога к атеизму.

Сама же «теория насилия» сводится Страховым к трем положениям, «трем главным точкам»: «*Первая* состоит в очень гордом, презрительном взгляде на людей, основанном на сознании своего умственного превосходства... *Второй* пункт теории заключается в известном взгляде на ход человеческих дел, на историю; взгляд этот прямо вытекает из презрительного взгляда на людей вообще... Под влиянием эгоизма молодости Раскольников сделал еще один шаг на пути этих мнений. Этот-то шаг и составляет ту мысль, которая, по его словам, *выдумалась у него одного и которой никто никогда еще не выдумывал*. Таким образом он дошел до третьего и последнего пункта своей теории»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Литературная критика [Электронный ресурс]... URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0080.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0080.shtml).

Названные Страховым положения можно считать генеалогией насилия, которая повествует о целом сплетении мотивов. Гордость, презрение к окружающим и чувство превосходства, основанное на способностях, приводят к человеконенавистничеству. Далее сугубо субъективные чувства трансформируются в объективные знания, теории подтверждают мнение. И заключением становится «убийство принципа», поглощение морали, нравственности и всего того, что связано с жизнью, теорий: «Вот самая суть преступления. Это *убийство принципа*. Не три тысячи рублей тянули Раскольникова; странно сказать, между тем верно – что если бы эти деньги могли достаться ему через воровство, плутовство в карты или другое мелочное мошенничество, он едва ли бы на него решился. Его тянуло убить принцип, позволить себе то, что наиболее запрещено»<sup>1</sup>.

Однако на этом факте победы теории над жизнью не останавливается ни Ф.М. Достоевский, ни Н.Н. Страхов. На «уровне» романа, первичной репрезентации, далее следуют мучение Раскольникова, раскаяние. Вторичная репрезентация процесс «очеловечивания» концептуализирует дополнением оппозиционной схемы жизнь – теория, понятием души. Оно призвано не только перевести размышление на морально-нравственный уровень, но также указать на событийность насилия. Точно так, как Раскольников не составляет тип, насилие не является обыденным, оно принадлежит событию, обладает качеством экстраординарности: «Перед этим страшным процессом личность Раскольникова с ее особенностями совершенно сглаживается и исчезает. Сперва поглотила его извращенная идея, а потом в нем с неодолимою силою просыпается *человек*, человеческая душа и мучит его своим пробуждением, с которым он старается совладать. При таких явлениях индивидуальность действующего лица, естественно, должна отступить на задний план. Так следует это из самого смысла романа. Преступление вовсе не есть действие, характеристическое для личности Раскольникова; люди, в характеристику которых входит преступление, совершают дела этого рода гораздо легче и совершенно *иначе*. Раскольникову же просто довелось *перенести* на себе преступление; можно сказать, что оно *с ним случилось* и душа его отозвалась на него так, как отозвалась бы, вообще говоря, душа *всякого* человека»<sup>2</sup>.

Таким образом, оптика «двойной репрезентации» вскрыла целый ряд смыслов, центрированных темой насилия в данном тексте. Это проблема перевода объектов художественного дискурса на «язык» философии; необходимость дистанцирования от репрезентации насилия как события; диагностика «популярных» практик апроприации насилия и собственно оригинальная трактовка нигилистического насилия Н.Н. Страхова.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Литературная критика : сб. ст. М. : Современник, 1984. 431 с.

<sup>2</sup> Там же.

## Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский (Эпизод в биографии)

*Дорофеев М.А.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Оставшийся невостребованным в свое время, Н.Н. Страхов вызывает в настоящее время повышенный и справедливый интерес. Речь идет не только о его философском наследии, но и личности, особенностях биографии, включая взаимоотношения с Ф.М. Достоевским, с которым, как и с Л.Н. Толстым, Н.Н. Страхов был тесно связан. Ф.М. Достоевского и Н.Н. Страхова объединяли отношения, вышедшие далеко за рамки делового сотрудничества в области их совместной работы в журналах «Эпоха» и «Время». В их личных документах, в других источниках существует множество упоминаний об их «дружбе», но довольно часто в основе освещения взаимоотношений двух упомянутых авторов лежит скандальный эпизод с пресловутым письмом Н. Н. Страхова Л.Н. Толстому, которое помещает супруга Ф.М. Достоевского, А.Г. Достоевская, в своих «Воспоминаниях». Н.Н. Страхов в данном письме обвиняет Ф.М. Достоевского в сочетании благородства с «мерзостями» и даже в «животном сладострастии» и при этом выказывает прямое стремление к поиску точки примирения. Но сама А.Г. Достоевская подчеркивает, что при всех иногда чрезвычайно реальных изображениях низменных поступков героев своих произведений, сам Ф.М. Достоевский « всю жизнь » оставался чуждым развращенности.

К сожалению, очень многие исследователи зацепились за этот эпизод и так увлеклись, что возвели его в ранг энциклопедического факта, затушевав перед публикой огромный пласт позитива, имевшегося во взаимоотношениях обоих мыслителей, без чего объективной картине не сложиться. В «Воспоминаниях» А.Г. Достоевской немало свидетельств о наличии взаимопомощи у Н.Н. Страхова и Ф.М. Достоевского и присутствия общей объединяющей идеи у этих двух русских мыслителей.

«Страхов сообщил нам о возникновении нового журнала «Заря», издаваемого В. В. Кашпиревым. Федор Михайлович заинтересовался, главное, тем, что во главе редакции станет Н. Н. Страхов, бывший сотрудник «Времени» и «Эпохи». ... Страхов усиленно приглашал моего мужа быть сотрудником «Зари». Федор Михайлович на это с удовольствием соглашался. ... Около редакции нового журнала объединилась группа лиц одинаковых мыслей и убеждений. Некоторые из них: К. П. Победоносцев, А. Н. Майков, Т.Н. Филиппов, Н.Н. Страхов. .... – были симпатичны Фёдору Михайловичу, и работать с ними представлялось ему привлекательным»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Достоевская А.Г. Воспоминания. М., 1987. С. 207, 267.



Мемуары Анны Григорьевны описывают ее жизнь с Ф.М. Достоевским, пусть и не долгую, всего 14 лет, очень насыщенную, со множеством трагичных поворотов, но все-таки счастливую жизнь. С самого первого дня она целиком посвятила всю себя своему горячо любимому мужу, взвалила на свои женские плечи все его дела, оберегала от тревог, которых было не мало, и, разумеется, близко знала всех друзей Ф.М. Достоевского. Из «Воспоминаний» А. Г. Достоевской нам становится ясно, насколько Н.Н. Страхов был вхож в семейство Достоевских: «Он пригласил Данилевского к нам на обед и, кроме него, несколько умных и талантливых людей (Запомнила Майкова, Ламанского, Страхова). Беседа их затянулась до глубокой ночи»<sup>1</sup>.

Или вот этот совершенно домашний эпизод иллюстрирует нам доброе отношение, заботу и внимание, которым пользовался Н.Н. Страхов в семействе Достоевских: «Меня несколько тревожило, не сказала ли я, по моей стремительности, что-нибудь обидного для нашего обычного воскресного гостя. Беседами со Страховым муж очень дорожил и часто напоминал мне пред предстоящим обедом, чтоб я запаслась хорошим вином или приготовила любимую гостем рыбу»<sup>2</sup>.

Нижеприведенные строки свидетельствуют о дружбе между Н.Н. Страховым и Ф.М. Достоевским: «С появлением на свет ребенка счастье снова засияло в нашей семье. Федор Михайлович был необыкновенно нежен к своей дочке, возился с нею, сам купал, носил на руках, убаюкивал и чувствовал себя на столько счастливым, что писал Н. Н. Страхову: «Ах, зачем вы не женаты, и зачем у вас нет ребенка, многоуважаемый Николай Николаевич. Клянусь вам, что в этом ? счастья жизненного, а в остальном разве одна четверть»<sup>3</sup>.

Н.Н. Страхов и Ф.М. Достоевский действительно были задушевными собеседниками, как иначе объяснить участие Н.Н. Страхова в личной и даже интимной стороне жизни Ф.М. Достоевского, где речь заходит о самом дорогом в жизни каждого человека, о его детях и его вере. Очередным подтверждением тому будет фрагмент из воспоминаний самого Н.Н. Страхова: «Нет сомнения, что именно за границей, при этой обстановке и этих долгих и спокойных размышлениях, в нем совершилось особенное раскрытие того христианского духа, который всегда жил в нем.

Эта существенная перемена очень ясно обнаружилась для всех знакомых, когда Федор Михайлович вернулся из-за границы. Он стал беспрерывно сводить разговор на религиозные темы»<sup>4</sup>.

Почти все вышеприведенные высказывания принадлежат супруге великого романиста и философа, А.Г. Достоевской, которая больше всех пострадала от «рокового» письма, попавшего в печать уже после кончи-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 241.

<sup>2</sup> Там же. С. 343.

<sup>3</sup> Там же. С. 209.

<sup>4</sup> Письма Н.Н. Страхова // Грот Николай Яковлевич в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911. С. 294.

ны всех «действующих» лиц. Несмотря на это, в своих «Воспоминаниях», она не проявила малодушия и оставила образ Н.Н. Страхова чистым, светлым. В заключении мемуаров А.Г. Достоевская привела высказывание В.В. Розанова о Н.Н. Страхове: «Поистине, бог наградил меня, как учителем, Страховым: и дружба с ним, отношения к нему всегда составляли какую-то твердую стену, о которую – я чувствовал, что всегда могу на нее опереться или, вернее, к ней прислониться. И она не уронит и согреет»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Достоевская А.Г. Воспоминания... С. 435.

### **Народная культура в контексте научных воззрений Н.Н. Страхова**

***Жирова О.Я.***

*Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород*

Поиски путей достижения «умственной и нравственной самостоятельности» России, идеи о роли наций и народностей в истории и культуре, ответственность за судьбу духовных ценностей и традиций, сохранение идейной преемственности поколений, а через нее – и самой истории – ключевые аспекты философско-публицистического творчества Н.Н. Страхова.

Восстановить прерванную связь времен и преемственность поколений в процессе производства, хранения, распространения и потребления материальных и духовных ценностей, протянуть связующую историческую нить духовного взаимопонимания через десятилетия, найти свои этнические культурно-исторические корни в глубине веков означало для Н.Н. Страхова и найти ключ для постижения самого себя, окружающей действительности, «души России».

Самопознание народа, по убеждению Н.Н. Страхова, должно основываться на изучении своей истории и выявлении собственных национально-культурных особенностей путем сравнения с другими нациями и народностями и «отличения» себя от них. Безусловно, Н.Н. Страхов не был первым, кто задумывался над судьбами России и пытался извлечь из прошлого нравственные уроки для грядущих поколений.

Осознание и понимание того, что традиции празднично-обрядовой культуры – это мудрая педагогическая система позволяет профессорско-преподавательскому составу кафедры народного хора профессионально решать эти вопросы как в рамках учебного процесса (на предметах специального цикла), так и в ходе фольклорно-экспедиционной работы, которая способствует этнографической достоверности полученных знаний, умений и навыков и объективизации их в процессе творческой деятельности. И это не просто теоретическое усвоение этнокультурных знаний

предшествующих поколений, а их мировоззренческое, культурологическое осмысление с точки зрения видов, жанров и форм организации как целостной системы, составляющей духовный мир, духовную культуру предков дохристианской Руси и миропонимание христианина современной России, а также практическое познание духовных ценностей, норм и образцов жизнедеятельности, их социально-нравственного «кода»: как сообразно русской традиции строить свою жизнь в семье, в коллективе, в обществе?

Ответ на этот сложный вопрос бытия, на наш взгляд, предопределён самым характером этого чрезвычайно многогранного явления, так мудро запечатлённого в народной пословице: «Что город – то норы, что деревня – то обычай», ибо, к счастью, старшее поколение жителей края до сих пор помнит и знает «когда сеять, когда жать, когда скирды метать, как праздник отправлять, когда и как свадьбу играть, как детей растить, как их уму-разуму учить, как усопшего в последний путь проводить, когда святого почтить, как достойно в миру прожить».

Богатейшие традиции семейно-бытовой обрядности мы вправе рассматривать в качестве ценностного ресурса духовного совершенствования личности. И это вполне обоснованно, ибо во все времена традиционная художественная культура помогала человеку в познании мира, природы, самого себя, адаптировала к жизни, запоминала, систематизировала и хранила знания, становясь источником прогресса. Народная культура вбирала и передавала последующим поколениям духовно-нравственные законы бытия, моделировала и очеловечивала нормы отношений между людьми.

Сама жизнь готовила молодое поколение к самостоятельной жизни в русском сообществе, главными духовно-нравственными заповедями которого были: «Почитай отца своего... Жену свою любите... Лениость – всему мать, что кто умеет, то забудет, а что не умеет, тому не научится. Добро же творя, не ленись ни на что хорошее... Не лукавь... Будь честен... Плати добро за добро...» – и требование любить, воспитывать, учить ремеслу и рукоделию: матери – дочерей, отцу – сыновей, «кто, в чем способен, какие кому Бог возможности дает». Яркий пример формирования такого сознания, мышления и познания давала вся жизнь русского сообщества: хозяйственно-бытовой уклад, система общественных отношений и духовно-нравственных ценностей, сформированных «дедовским наследием».

Вот почему необходимость обращения к духовному наследию прошлого, изучение, освоение культурного фонда народа и его национальных традиций, восстановление их педагогических и социально-культурных функций всё осознаннее воспринимается сегодня как важнейшая идейно-нравственная задача современной культурно-образовательной политики государства. Основанная на принципах этнокультурного воспитания и образования эта социальная идея, делая основной акцент на пробуждение заложенного в сознании генофонда, распола-

гает неограниченными возможностями деятельностно-творческого воздействия на формирование личности.

Именно поэтому изучение, освоение и продолжение фольклорных традиций как важнейшей полифункциональной ценностной парадигмы современной социокультурной среды представляет особый научно-теоретический и практический интерес в ракурсе ряда аспектов:

- как своеобразной энциклопедии народной этики и эстетики, народных знаний и представлений об окружающем мире, природе, духовной деятельности, общественно-бытовом укладе, мировоззрении, духовном мире человека «от первого вздоха до последнего» в круговороте жизненного цикла;

- как свода знаний о многовековом практическом опыте земледельца, зашифровавшего познания в приметы, присловья, пословицы и поговорки, песни, притчи, легенды, заклятья, приуроченные к тем или иным дням годового земледельческого круга;

- как художественного феномена, отражающего органичную взаимосвязь многообразных видов народного искусства: игры, песни, танца, инструментальной музыки, празднично-обрядовой культуры, устного поэтического и декоративно-прикладного творчества, драматического действия, народной одежды;

- как универсального способа передачи национальных и общечеловеческих традиций, базовых духовных ценностей и идеалов, формирующих экологию духа и природы, культуру труда и здорового образа жизни, высокое чувство общности.

Безусловно, невозможно возродить к жизни те естественные формы народных традиций, бытовавшие на Руси в старину, ибо любые попытки возрождения народной культуры без восстановления исторической среды их обитания обречены на провал. Вне данной среды любая традиция будет существовать в виде экзотики, которую можно посмотреть, послушать, но не воспринимать как часть собственного национального самоощущения. А вот найти действенные средства и методы привлечения населения к традиционным видам народного творчества, обрядам, праздникам, народным промыслам и ремёслам можно и необходимо, так как и ритуалы, и их фольклорное сопровождение – это часть нашей истории, нашей культуры, нашего быта – всего, без чего мы – не полные, не цельные.

Мы перестаём быть самими собою, разрушая вековые традиции нации, которые держали наших предков и способны держать нас века. Они – жизненно-ценностный фундамент нашей формы бытия, пространства бытия, в которой мы существуем как народ.

В этой ситуации чрезвычайно востребована гражданская позиция Н.Н. Страхова, постулирующего настоятельную потребность «сознания и развития нашей народной культуры, той культуры, которой глубокие на-

чала оберегли и возрастили нашу самостоятельность, той культуры, в которую мы не можем не верить и на которую возлагаем великие надежды<sup>1</sup>.

Именно поэтому для нас весьма важно положение о необходимости освоения современными поколениями традиционных духовно-ценностных идеалов русского народа, заложенных в богатейшем пласте народной художественной культуры, ввиду того, что в основе любого обряда, любой традиции кроется ключ к физическому и духовному здоровью людей, к резервам души, которые есть в каждом и бывают востребованы в самые сложные, трудные минуты.

Особый смысл и значение приобретают научные искания философа в социокультурной жизни современной России, переживающей своеобразный этнический Ренессанс, что позволяет нам воспринимать Н.Н. Страхова (равно, как и его соратников и единомышленников Н.Я. Данилевского, К.И. Леонтьева), обладателем пророческого дара, взор которого был устремлен на «народный дух», силой которого жив как отдельный человек, так и народ в целом. Озарение поэта, идея мыслителя, художественный образ и его создатель интересовали его не сами по себе, а с точки зрения того, как «воплотилось в них коллективное, «органическое» миро-созерцание данного народа. Основы силы выразительности, неповторимости Н.Н. Страхов усматривал в связи с породившей её национально-исторической, культурной реальностью. И многочисленные примеры творчества ярких, самобытных талантливых певцов, музыкантов, художников, писателей, поэтов, композиторов, общественных деятелей Земли русской – убедительное тому подтверждение.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе : ист. и критич. очерки : в 3 кн. Киев, 1897. Кн. 2. С. 119.

## **Русская духовная музыкальная культура в контексте творческих возрений Н.Н. Страхова**

***Кинаш Л.А.***

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

В условиях кардинального реформирования духовной сферы жизни российского общества научно-творческое наследие Н.Н. Страхова, одного из наиболее пронизательных русских мыслителей XIX столетия, приобретает доминантное звучание. Это обосновано обострившимися проблемами переходного этапа современной эпохи, повлекшими кризис культуры, образования, воспитания, идентичности и т.д. Путь выхода из сложившейся ситуации просматривается в преломлении «идей и людей» XIX-XX веков.

И в этом аспекте научные изыскания Н.Н. Страхова способны оказать свое позитивное воздействие. Философ, созерцающий духовную и

культурную жизнь России конца XIX столетия, Н.Н. Страхов сумел донести до нас многие оттенки её сложного бытования посредством уникального таланта и дара слушать и слышать собеседника, диалогизировать с ним, а услышав, оценить, понять и двигаться вперёд, вовлекая в «актуализацию бесконечно-возможного бытия» жизни и культуры как «в план произведения» других<sup>1</sup>.

Н.Н. Страхов воспринимал современную ему Россию как самобытное явление, в особенности своеобразия её духовной жизни, утверждая, что «нам не нужно искать каких-нибудь новых, ещё небывалых на свете начал; нам следует только проникнуться тем духом, который исконно живет в нашем народе, и содержит в себе всю тайну роста, силы и развития нашей земли»<sup>2</sup>.

Очевидно, что и «духовное начало» человека должно осмысливаться в единстве с обществом, культурой, историей, искусством. В этом аспекте система духовно-нравственных ценностей, воплощенных в частности в музыкальном искусстве, представляет особую аксиологическую ветвь отечественной культуры в целом, ибо в ней веками складывались духовно-ценностные ориентиры народа и общезначимые для всех времен проблемы бытия: этические, художественные, нравственные, эстетические, чрезвычайно востребованные в настоящее время.

Сегодня так актуален тезис И.А. Ильина о том, что «как способ, как образ бытия в целом, духовность открывает человеку путь к любви, к совести и чувству долга; к праву, правосознанию и государственности, к искусству и художественной красоте, к очевидности, к науке, к молитве, и религии. Только духовность может указать человеку, что есть подлинно главное и ценнейшее в жизни»<sup>3</sup>.

«Духовное» в аспекте музыкальной культуры представляется как серьезное, имеющее глубокий содержательный смысл произведение искусства, в котором средоточится мир в высоких образах, приподнятых над бытом, и поэтому требует при восприятии особой сосредоточенности. «Духовность... есть творческая сила, – писал В. Зеньковский, – определяющая новое качество жизни... Духовная жизнь есть жизнь, она полна динамизма и движения, разум и свобода в человеке, чувства и активность его, раскаяние в грехе и надежда на лучшее, все, в нас светится и держится сверхвременным началом, которое сияет не только на вершинах психической жизни, но и в элементарных ее формах, во всем развитии души»<sup>4</sup>.

Духовные образы нашли яркое воплощение в религиозных, фольклорных и светских произведениях многих русских композиторов, в русских операх, в частности, М.И. Глинки «Иван Сусанин», М.П. Мусоргского «Борис Годунов», «Хованщина», А.П. Бородина «Князь Игорь»,

<sup>1</sup> Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры : два филос. введ. в двадцать первый век. М., 1991. С. 9.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе : ист. и критич. очерки : в 3 кн. Киев, 1898. Кн. 2. С. 6.

<sup>3</sup> Ильин И.А. Собр. соч. : в 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 52.

<sup>4</sup> Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 48-49.

Н.А. Римского-Корсакова «Снегурочка», «Садко», «Золотой петушок», П.И.Чайковского «Евгений Онегин» и других. Особенности быта, художественные традиции русского народа нашли многогранное отражение в их творчестве. Обращаясь к кругу образов и музыкально-стилистическим особенностям народной музыки, старинным русским обычаям, верованиям и обрядам, композиторы в своих произведениях смогли выразить неповторимые психологические черты, типичные для русского человека. Более того, в народной музыке постепенно устанавливались отшлифованные веками характерные особенности, различные типы мелодики, начиная от торжественно-величавого сказа древних былин до распевных мелодий протяжных лирических песен, ставшие основой национального стиля. В протяжной песне, к примеру, вырабатывалась диатоническая ладовая основа, метроритмическая структура и своеобразный тип многоголосия. Б. Асафьев писал: «С точки зрения музыкального своего содержания древнерусский мелос ценен ничуть не меньше памятников древнерусской живописи. Его «рисунок» отличается богатством оборотов, свежестью, размахом, выразительной напевностью и пластичностью»<sup>1</sup>. Будучи страстным меломаном и большим знатоком русского и западного музыкального искусства, Н.Н. Страхов обращается к творчеству М.И. Глинки. В лице философа, литературного критика, публициста, эстетика Н.Н. Страхова мы находим мудрого собеседника, взгляды, мысли и идеи которого относительно развития русской мысли, русской культуры, русской музыки созвучны научным изысканиям XXI века.

---

<sup>1</sup> Асафьев Б. Русская музыка. XIX и начало XX в. Л., 1968. С. 125.

## **Н.Н. Страхов об искусстве**

***Климова В.Н.***

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Энциклопедист XIX века Николай Николаевич Страхов, проявивший себя в различных сферах деятельности: философии, истории, психологии, биологии, физике, литературной критике, издательской и переводческой деятельности, – актуализировал особый статус искусства как уникальной сокровищницы народов и человечества. Так, в своей статье «Наша культура и всемирное единство» Н.Н. Страхов резонно отмечает: «Науки и искусства (и преимущественно науки) составляют драгоценнейшее наследие, оставляемое после себя культурно-историческими типами, составляют самый существенный вклад в общую сокровищницу человечества»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство [Электронный ресурс] : замечания на ст. г. В. Соловьева «Россия и Европа». СПб. : Тип. т-ва «Обществ. польза», 1888. URL: // [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/).

Наследие Страхова, объединившее сегодня представителей разных наук, сфер жизнедеятельности человека, нуждается во всестороннем освоении и популяризации. Некоторые современники называли Страхова «эстетиком», даже «эстетическим сладострастником», видя в нём защитника «искусства для искусства». Однако подобные характеристики находятся в полном противоречии и с собственными заявлениями Страхова, и с общим смыслом, наполнением всей его многоаспектной деятельности. Отвечая на выпады оппонентов, философ говорил: «Меня бранят эстетиком, то есть (на их языке) человеком, который вообразил, что художественные красоты могут существовать отдельно от внутреннего, живого, серьезного смысла и который гоняется за такими красотами и наслаждается ими. Вот какую непомерную глупость мне приписывают»<sup>1</sup>. В другой статье, прямо касаясь вопроса об «искусстве для искусства», мыслитель восклицает: «Сохрани нас Боже от той чисто немецкой теории, по которой человек может разбиваться на части, и в нем спокойно должны уживаться всякие противоречия, по которой религия сама по себе, государство само по себе, поэзия сама по себе, а жизнь сама по себе»<sup>2</sup>.

Философ Н.Н. Страхов обладал тонким художественным вкусом. Как созерцатель и ценитель прекрасного, философ высоко ценил, любил произведения художников-передвижников, был знаком со многими выдающимися художниками своей эпохи: И.Е. Репиным, Н.Н. Ге и др., – активно посещал выставки, не пропускал ни одной художественной новинки, в частности, присутствовал на представлении картин И.Е. Репина «Бурлаки на Волге», И.Н. Крамского «Христос в пустыне», В.И. Сурикова «Боярыня Морозова» и др. В своей созидательной деятельности художники-передвижники при создании образа опирались на истолкование сущности типического, которое было дано современной им передовой философской мыслью, литературной критикой, придавая социальный характер типическим образам, в которых должны отражаться, по их убеждению, важнейшие процессы, протекающие в жизни общества. Выдвигая на первый план идейно-воспитательную роль искусства, передвижники особое значение придавали идее, содержанию, философической роли работ. И эти высокие смысло-содержательные аспекты художественного творчества сформировались под влиянием идей многих русских и зарубежных философов, в частности, Н.Н. Страхова.

В своих «Письмах к редактору о нашем современном искусстве» философ пишет: «Реализм, по мнению многих наших художников, в том и состоит, чтобы изображать низшую сторону всякого предмета. Упускать из вида душу вещей и рисовать их тело – вот к чему стремится наш реализм. Эта падкость на всё темное и низкое поразительна, и, нужно отдать справедливость нашим художникам, доходить до мастерства, истин-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Критические статьи об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом. 1862-1885 [Электронный ресурс]. СПб. : Тип. бр. Пантелеевых, 1885. URL: // [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине и других поэтах [Электронный ресурс]. СПб. : Тип. бр. Пантелеевых, 1888. URL: // [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).



ной художественности. Она проявляется во всех областях искусства, но ни в чем не удивляла меня до такой степени, как в некоторых портретах. Смотришь на фигуру хорошо знакомого Человека и не веришь глазам: так похоже и так гадко! Всё, чем светилось и светится это лицо, вся жизнь ума и сердца, оживлявшая эти черты, стёрты, стёрта с них до последнего следа, до малейшего признака; остался на полотне только тот зверь, который есть в каждом человеке, только животное со всеми его животными поползновениями. Тут художник ничего не упустил; тут он оказался тонким ценителем, чудесным знатоком дела. Непонятно, как могли согласиться оригиналы этих портретов, чтобы выставлять напоказ такие бесподобные карикатуры на их лица?»<sup>1</sup>.

Н.Н. Страхов, ратовавший за целостность восприятия жизни, негодовал по поводу физиологизма, вторгающегося в мир искусства, натурализма запечатления быта и бытия: «Такой реализм в самом существе противен искусству, и доказательства уже у нас налицо. Конечно, портрет можно нарисовать с таким пониманием дела, можно сочинить, пожалуй, и пьяную песню или грязную сценку; но написать оперу, роман, поэму невозможно. Ибо в таком случае потребуются непременно мысль, душа, жизнь; именно – потребуются живая связь и гармония между частями и подробностями, так называемое творчество, то есть непостижимо-тонкое проникновение в чужую жизнь, в жизнь определенной среды, определенной эпохи, определенного народа; следовательно, непременно потребуются понимание того духа, без которого невозможна никакая жизнь. Вот отчего наши реалисты и не способны к созданию чего-нибудь целого, к увлечению какою-нибудь полною художественною идеей; вот отчего их романы похожи на собрание анекдотов, их картины ничего не выражают, их оперы состоят из не идущих друг к другу кусочков»<sup>2</sup>. Философ указывает на лихорадочность художественных поисков, основанных наобретении новых ориентиров, ценностей, идеалов, новых путей развития России и человека в ней, и потому в оценке мыслителя представители мира прекрасного «иногда мастерски рассказывают, рисуют, сочиняют песенки, но им нечего рассказывать, нечего рисовать, нечего класть на музыку. Они усиленно хватаются за литературу, ищут в ней идеи, хотят быть прогрессивными не хуже других, делают обличения посредством живописи и скульптуры, готовы класть на музыку не только драмы, а и комедии; но одного они не могут – истинно чем-нибудь воодушевиться, найти в собственном искусстве идею, которой могли бы отдать всею душою. По всему видно, что наш реализм ведет к порабощению художества и не только не вносит в него новых сил, но ослабляет и те, которые в нем есть. Талантливые люди не направляются на твердую дорогу, а только путаются и впадают в жалкие ошибки»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Письма к редактору о нашем современном искусстве [Электронный ресурс] // Гражданин. 1874. № 8. С. 240-242; № 9. С. 266-268; № 11. С. 327-329. URL: // [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Письма к редактору о нашем современном искусстве [Электронный ресурс] ... URL: // [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

<sup>3</sup> Там же.

Впрочем, работы Крамского, Репина, Ге, Саврасова отличаются от описанных Страховым. В одном из своих писем Крамской писал: «Сначала, давно, я думал формою и только формою, все хотелось понять ее, потом, недавно, сравнительно, начал обращать внимание на краски. Но и то и другое пока – только средства, которыми следует выразить сумму впечатлений, которая получается от жизни. Тут все дело не в красках и холсте, не в скоблении и мазке, – а в достоинстве идеи и концепции. Точнее, содержание выступает, по его мнению, как формообразующее начало. Общая идея и тема должны подсказать конкретный сюжет, самую сюжетную ситуацию, круг образов, характер и взаимоотношения действующих лиц. Они диктуют необходимость выбора того или иного композиционного решения, колорита и других средств выразительности. В. Маковский говорил о взаимосвязи формы и содержания следующее: «Одно должно дополнять и поддерживать друг друга, как в дереве корни и листья».

Передвижники органически не принимали заранее заданных изобразительных приемов. Так, И.Н. Крамской осуждает наставления профессоров, касающиеся построения композиции, в основе которых лежали отвлеченные, канонизированные правила. Для Крамского композиция тем лучше, чем меньше ее замечают (ведь это средство для воплощения замысла, а не самоцель).

По мнению передвижников, равно как и для философа Страхова, в картине перед зрителем должна вставать сама жизнь. Потому краски, колорит, по мнению Репина, не имеют самодовлеющей ценности и самодовлеющего значения, а «работают» на общее эмоциональное звучание картины.

Философско-эстетические искания современников воплощали Н.Н. Ге (творчество художника особенно любил Н.Н. Страхов), И.Н. Крамской, И.Е. Репин, В.И. Суриков и др. Так, знаковым полотном в творчестве И.Н. Крамского становится картина «Христос в пустыне» (1872). В работе смело в живописном отношении решена фигура Христа. Вся она в тени. Но на лице, на сгибе колен, на ступне ноги заметны голубоватые отсветы, в теньях лица – сиреневые. Так смотрится фигура только на пленэре. Художник стремился придать воплощению евангельской легенды черты исторической конкретности. Два раза на протяжении шести лет Крамской писал о том, что выбор героя картины имеет символическое (даже, как говорил художник, иероглифическое) значение. «Это не Христос...», – отвечал он на письмо В.М. Гаршина. – «Это есть выражение моих личных мыслей. Какой момент? Переходный... Я вижу ясно, что есть один момент в жизни каждого человека... когда на него находит раздумье – пойти ли направо или налево... Расширяя дальше мысль... я по собственному опыту... могу догадываться о той страшной драме, какая и разыгрывалась во время исторических кризисов». Подобное мастерство передавать внутреннее состояние, личностную энергию, дух в полной мере проявилось в портрете Л.Н. Толстого (1873).

Н.Н. Страхов очень чутко реагировал на все явления, стремительно происходящие как в русском, так и в зарубежном искусстве. Глубоко переживал события дрезденского восстания в XIX веке, когда Михаил Бакунин предложил вывесить на стены города картины Дрезденской галереи, подставив, таким образом, под ядра полотна Эстебана Мурильо, Рафаэля Санти, Диего Веласкеса. Н.Н. Страхов писал: «...Естественное и единственное отношение – связать и выбросить его вон. И ни малейшее не писать о сей знаменитости историю»<sup>1</sup>.

Русский мыслитель Н.Н. Страхов, грезивший о праведном бытии человека, о его служении правде и красоте, во многом определивший итоги философских исканий художников своего времени, главным источником совершенства всегда утверждал искусство во всех его проявлениях.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Письма к редактору о нашем современном искусстве [Электронный ресурс] ...URL: // [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

### **Между Западом и Востоком: некоторые прикладные аспекты философии Н.Н. Страхова в системе современной теории управления**

***Кротов А.Г.***

*Костанайский инженерно-экономический университет им. М. Дулатова, г. Костанай*

***Скалдина О.В.***

*Никитский ботанический сад – Национальный научный центр, г. Ялта*

Сегодня, когда процессы глобализации с каждым годом становятся всё более интенсивными, возникают всё новые и новые нерешённые проблемы. Они касаются в первую очередь механизмов управления этими процессами на всех уровнях организации общества, сохранения культурной специфики стран и народов, которые неизбежно становятся участниками глобализации, а также роли каждого отдельного человека в современном изменяющемся мире. Именно на данном этапе необходима разработка целостного понимания процессов и явлений, которая бы смогла с высокой долей достоверности описать и объяснить всё происходящее. Этому в большой мере могут способствовать философские труды Н.Н. Страхова, который был и мыслителем, и культурологом, и писателем, и учёным-естественником, и общественным деятелем, и человеком с православным сознанием.

Сегодня будущее общества, как никогда, зависит от грамотного управления. Современный мир находится в тесной связи со всеми своими составляющими. И с повышением уровня всеобщей интеграции, эта связь становится всё более прочной. Поэтому совершенствованию теории

управления уделяется так много внимания специалистами разных отраслей науки, культуры и техники. Общечеловеческие знания должны быть приведены в единую чёткую систему, понимание всех элементов которой и может обеспечить эффективное управление. И, если развитию методологии такой систематизации ещё уделяется достаточно внимания, то методология философского осмысления в современном обществе явно недооценивается. В своём самом знаменитом труде «Мир как целое» Н.Н. Страхов смог соединить то, что на протяжении долгого времени до него считалось совершенно несовместимым. Это может быть выражено как «рассмотрение пути, по которому природа приходит к человеку, и рассмотрение пути, по которому человек приходит к самому себе»<sup>1</sup>. Другими словами русский мыслитель смог гармоничным образом сочетать «естественнонаучное познание человека и его философское самопознание». Его работы и считаются началом нового направления в философии – философской антропологии в России.

Понимание мира как неделимой целостности необходимо, чтобы сохранить этот мир, и способствовать его развитию, а не деградации в дальнейшем. Деловое поле земли в наши дни заметно уменьшается, пространство становится единым. И правильно сориентироваться в постоянно меняющихся условиях сможет далеко не каждый.

В данном философском контексте центром познания вновь становится человек, психологическое пространство которого так же целостно и неделимо, как и окружающий мир. Н.Н. Страхов писал: «Люди очень различаются по своему пониманию действительности и любви к ней. У многих (особенно в северных племенах) жизнь внутреннего мира мешает ясному взгляду на действительность и заступает отчасти место настоящей жизни. По временам все мы живем мечтами и должны бороться с ними, чтоб они не заслоняли от нас действительного хода вещей»<sup>2</sup>. Именно это умение балансировать между собственной индивидуальностью и объективной действительностью, и может обеспечить современному человеку высокую адаптивность без потери своего национального, духовного, религиозного, этнического и индивидуального «Я». Возможно, в современной теории управления мировоззренческие аспекты философии Н.Н. Страхова могут быть самым лучшим образом использованы для понимания путей и перспектив развития личности, как основного движущего фактора любой социальной системы, а также потенциала личности, возможностей, лидерских качеств и адаптивных свойств. Иными словами, философская антропология Н.Н. Страхова может оказаться полезной именно при работе над концепцией теории личности. Ведь не зря же в любой теории управления фундаментальными являются следующие связанные с теорией личности аспекты: культура организации и стиль руководства, эффективное лидерство, особенности формирования

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Мир как целое: черты из наук о природе. М., 2007. С. 69.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Об основных понятиях психологии [Электронный ресурс] // Философская культура. 2006. № 3. URL: <http://hrono.info>.

интеллектуального капитала, индивидуальные стили решения конфликтных ситуаций<sup>1</sup>. Тем более, если рассматривать стили западных и восточных деловых культур, то даже для эффективного решения проблем коммуникации, как всеобщего социального и культурного явления, на современном этапе глобализации необходимо развитие адаптивных возможностей каждой отдельно взятой личности. Ведь решить все вышеперечисленные задачи не механистическим, а метафизическим путём способен только думающий живой человек, мышление и сознание которого является целостным.

В современной теории управления можно выделить два глобальных направления, первое из которых характеризует западную деловую культуру, а второе – восточную. К западным культурам относятся западноевропейская и евро-американская деловые культуры, а к восточным – конфуцианские и исламские культуры Азии и Востока.

Ричард Льюис провел следующую классификацию. Он разделил национальные и региональные деловые культуры мира на три приблизительно группы: 1) task-oriented – моноактивные, ориентированные на задачу, способные четко планировать свою деятельность; 2) people-oriented – полиактивные, ориентированные на людей, словоохотливые и общительные; 3) respect-oriented listeners – реактивные, интровертивные, ориентированные на сохранение уважения<sup>2</sup>.

К представителям моноактивных народов относятся шведы, немцы и британцы. К полиактивным – французы, португальцы, испанцы, практически все латиноамериканцы. К последней группе относятся японцы, китайцы, тайцы, жители Сингапура, Кореи, Турции и Финляндии. Представителям ряда других стран Восточной Азии, которые являются полиактивными и возбудимыми, свойственны некоторые черты реактивной культуры. Кроме того, по способу получения информации все культуры могут быть либо ориентированы на диалог, либо на получение форматизированной информации.

Поэтому эффективное социальное действие в контексте управленческих решений здесь вновь лежит в поле волеизъявления отдельной личности. В безличном пространстве просто не может произойти социальный акт, тем более в условиях этнокультурного взаимодействия. А именно в таких условиях и будет осуществляться весь менеджмент в глобализированном пространстве.

Место русского человека в этой среде специфическое. Ведь на протяжении всей своей истории, ещё со времён Киевской Руси, эта территория занимала промежуточное положение между Европой и Азией. Славянская культура впитала в себя многие характерные черты как восточной, так и западной культуры. Примерно с XVIII века, в России началась активная полемика, даже борьба, между приверженцами западного и вос-

---

<sup>1</sup> Теория управления : учеб. / под общ. ред. А. Гапоненко, А. Панкрусина. М., 2003. С. 2.

<sup>2</sup> Льюис Р.Д. Деловые культуры в международном бизнесе: от столкновения к взаимопониманию. М., 1999. С. 75.

точного образа жизни и мышления. На примере взглядов Н.Н. Страхова ещё раз можно убедиться, что целостное мировоззрение, которое и является мерилем продуктивного развития, всегда занимает интегрирующие позиции. Н.Н. Страхов писал о «борьбе с Западом» и настаивал на самобытности русской культуры, но не считал, что открытые нападки и критика могут быть полезны в созидании как души отдельного человека, так и всего народа в целом.

Н.Н. Страхов стремился увидеть явления в их целостности и неразрывности. В его понимании «борьба с Западом» обретает смысл только в том случае, если в ходе этой борьбы «мы достигнем, наконец, сознательной самобытности, если пробудится в нас настоящая умственная жизнь»<sup>1</sup>.

В этом противостоянии восточной и западной культур он рассматривал не «низины», а «вершины» современной ему западной культуры, обращал внимание на самые сильные её стороны, основные достижения и лучших представителей.

Этот момент так же является ключевым при построении современных систем управления в точке изучения личностных аспектов. Ведь критиковать какое-то явление с позиций рассмотрения его высочайших достижений – это компетенция высокопрофессиональных и высококультурных людей. И именно таковыми призваны стать менеджеры на всех уровнях организации социальных систем, для того, чтобы сохранить всё разнообразие индивидуальных черт современного мира в контексте процесса глобализации.

Такая позиция может способствовать максимальной адаптивности, начиная от отдельного индивида до сложных социальных групп. В современном информационном обществе адаптивность во многом зависит от умения качественно систематизировать, объяснять и использовать полученные данные. Одним из основных, критических, моментов в развитии современной теории управления является поиск точки отсчёта, того первичного интегрирующего элемента, с которого можно начать объяснение любого факта или явления. По мнению Н.Н. Страхова, «в философских науках может быть всего удобнее тоже начинать с отдельного факта», который впоследствии берётся за основу анализа, и на примере которого могут быть рассмотрены различные явления в своей целостности. В своём труде «Об основных понятиях психологии» русский мыслитель писал: «Один из самых изящных приемов состоит в том, чтобы начинать не с общих положений и определений, а с частного факта, с отдельного примера, и потом восходить анализом до общих понятий и выводить вопросы, постановкой и исследованием которых занимается наука»<sup>2</sup>.

Именно здесь может находиться ключ к решению проблемы колоссального накопления фактов и их последующей интерпретации в совре-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе [Электронный ресурс] : ист. и критич. очерки : в 3 кн. СПб., 1887. Кн. 1. URL: [http://www.hrno.ru/statii/2005/strahov\\_pred.html](http://www.hrno.ru/statii/2005/strahov_pred.html).

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Об основных понятиях психологии [Электронный ресурс] // Философская культура. Журнал русской интеллигенции. 2006. № 3. URL: <http://hrno.info>.

менной теории управления. Ведь в неизбежном процессе интеграции каждого отдельного государства во всемирное, глобальное, пространство неизбежно встает вопрос о сохранении культурной самобытности данного народа, с одной стороны, и об его адаптивности, как умения максимально быстро и эффективно приспосабливаться к меняющимся условиям среды, с другой. Предложенный Н.Н. Страховым путь развития творческой мысли и философского осмысления, от конкретного – к целому, может во многом упростить задачу такой систематизации. Ведь зная основные глобальные категории, становится гораздо проще классифицировать в поле их действия определенное явление. И вместе с тем, никакие теоретические построения не смогут способствовать созданию объективного образа конкретной ситуации, они просто не наполнены целостностью жизни.

Итак, следует заметить, что в целом философские труды Н.Н. Стрехова обладают большим потенциалом для разработки методологического подхода к философскому осмыслению современной теории управления, так как они глубоко раскрывают целостную взаимосвязь человека и мира.

## **А.А. Фет и Н.Н. Страх**

*Круговая Н.И.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Знакомство А.А. Фета с философом, публицистом, критиком Николаем Николаевичем Страхом относится к самому концу «степановского» периода жизни (1876). Систематическое и интенсивное их личное и письменное общение развернулось уже в «воробьевскую» эпоху жизни поэта, когда он обрел в своей новой усадьбе «поэтический приют», вернулся к активной литературной деятельности и часто принимал здесь Стрехова, ставшего в это время его основным «литературным советником».

Мыслителя Н.Н.Стрехова глубоко захватила фетовская поэзия: «Я теперь хожу всегда с Вашими стихотворениями в кармане и читаю их везде, где только можно. Прежние уже знаю наизусть и не могу начитаться», – писал он Фету 23 января 1879 года. А еще раньше философ сказал поэту: «Вы обладаете тайной удивительных звуков, никому другому не доступных» (Письмо от 13 мая 1878 года). В «Заметках о Фете» критик развивал это свое представление о поэте, у которого «все становится музыкой, все преображается в пение!»<sup>1</sup>. «Какие чудеса! Кто любит и понимает Фета, тот становится способным чувствовать поэзию, разлитую вокруг нас и в нас самих, т.е. научается видеть действительность с той стороны, с которой она является красотой, является попыткой воплотить

---

<sup>1</sup> Страх Н.Н. Заметки о Фете [Электронный ресурс] // А.А. Фет. Полное собрание стихотворений : в 3 т. СПб., 1901. Т. 1. URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

смысл и жизнь, осуществить идеал. Поэтому чтение Фета укрепляет и освежает душу»<sup>1</sup>, – признается Н.Н.Страхов в статье 1889 года «Юбилей поэзии Фета»; и хотя критик в ней вполне искренно высказал свое мнение о «несравненном поэте», каким он считал Фета, однако безоговорочно-хвалебный и даже восторженный тон этой статьи был лишь данью «юбилейному жанру» и совсем не отражал действительного, весьма сложного отношения Страхова к Фету, в котором он видел «несравненного поэта, никуда не годного по образу мыслей, и очень недурного человека»<sup>2</sup>.

После появления в печати статьи «Юбилей поэзии Фета» Страхов писал Толстому 13 апреля 1889 года: «Своею статейкою о Фете я очень доволен, и меня немало огорчило, что и Фет не особенно меня благодарил, и Софья Андреевна, которая, в сущности, заставила меня понатужиться, ничем не заявила, что она довольна и прощает мне мои нападки на Фета. Но больше этого я ничего не мог сделать, и - поверите ли моему самолюбию? - я думал, что моя статейка обрадует Фета не меньше, чем камергерство»<sup>3</sup>. Судя по всему, звание камергера (пожалованное поэту в связи с его юбилеем) обрадовало Фета больше, чем статья Страхова, почему последний и писал Толстому в том же письме: «...я Вам нажалуюсь на Фета, который так испортил себя в моих глазах...». Однако причины критического отношения Страхова к Фету были гораздо глубже, чем недовольство его камергерством; равно как и история отношений поэта и критика была не ровной, а имела свои драматические повороты.

После пятилетнего периода взаимной симпатии и близкого общения появились первые нотки недовольства; 6 августа 1881 года Страхов писал С. Толстой из Воробьевки: «Равнодушно смотрю я на пышную Воробьевку; как будто я вижу ее на картине, а не живу в ней. Боюсь, что Афанасий Афанасьевич, встретивший меня с такою радостью, разочаровался во мне, с утра до вечера испытывая мое скучное настроение...»<sup>4</sup>. В этом же письме слегка приоткрывается причина нового настроения Страхова: «В Воробьевке все по-старому, и Афанасий Афанасьевич - тот же, и то же, и так же говорит. <...> Все как-то смешно обесцветилось в моих глазах, и поделом - не живи праздным, ничему не преданным, никому не жертвующим человеком. Если будете бранить меня, то припомните, прошу Вас, что я сам себя браню несравненно больше»<sup>5</sup>. Страхов находился в состоянии глубокого недовольства собой, поисков нового нравственного оправдания своей жизни, что с особой силой влекло его к Толстому (переживавшему такой же кризис) и отталкивало от Фета, который не хотел знать никакой «переоценки ценностей».

---

1 Страхов Н.Н. Юбилей поэзии Фета [Электронный ресурс] // Новое время. 1889. 28 янв. URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

2 Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870-1894. СПб., 1914. С. 443.

3 Л.Н. Толстой и С.А. Толстая [Электронный ресурс] : переписка с Н.Н. Страховым / ред. А.А. Донсков. Ottawa : Slavic Research Group at the University of Ottawa ; М. : Гос. музей Л. Н. Толстого, 2000. URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/)

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.



Однако отношения Фета и Страхова продолжались: поэт неизменно обсуждал со своим «литературным советником» новые стихи и писал ему длинные письма на философские темы: но на фетовском горизонте появилась в это время новая фигура – поэт и философ Владимира Соловьева, который приобретал все большее значение в жизни Фета. Именно из-за Соловьева отношения Страхова и Фета едва не кончились разрывом в 1887 году: вышедшую в этом году страховскую книжку «О вечных истинах» Соловьев назвал «лживой и лукавой», и Фет в письме к Страхову, по существу, согласился с этой оценкой. Страхов не порвал своих отношений с Фетом; однако его критическое отношение к хозяину Воробьевки все нарастало – пока не достигло кульминации в 1889-1890 годах, сразу после юбилея поэта. Летом 1890 года Страхов из Ясной Поляны попал в Воробьевку и писал Толстому 24 июля: «Сейчас был у меня предлинный разговор с Фетом, и мне яснее прежнего стала удивительная уродливость его умственного настроения. Ну, можно ли дожить до старости с этим исповеданием эгоизма, дворянства, распутства, стихотворства и всякого язычества! А посмотрите, как он верно держится за известные стороны древних, Геге, Шопенгауэра. В сущности, он всеми силами старается оправдать себя, то есть ту жизнь, которую вел и до сих пор ведет. <...> В разговоре мне стало также ясно, почему он пипет всё любовные стихотворения. Он их придумывает по ночам, во время бессонницы или во сне. Его жизнь проходит перед ним, и в ней самым важным и сладким оказываются заигрывания с женщинами. Он их и воспевает»<sup>1</sup>. Фет до конца жизни продолжает писать письма, по его выражению, «елейному Страхову», а тот жалуется Толстому на «умственное уродство» Фета и называет его письма «бесстыдными». Что касается поэзии, то главным «литературным советником» Фета в это время становится В. Соловьев, которому поэт и доверяет работу по подготовке своего итогового сборника; и этот факт выразительно характеризует степень отчуждения Фета и Страхова последних лет жизни поэта.

Нельзя, однако, не упомянуть еще одного документа, который играет роль финала в истории отношений Страхова и Фета. Это письмо Страхова к С. Толстой, написанное вскоре после смерти поэта, 28 ноября 1892 года: «Все тяжелее и тяжелее мне думать о смерти Фета <...> Не перестаю вспоминать покойного, и тоска не убывает, а растет. Обидно мне было видеть, как равнодушно встретили печальное известие даже те, кого оно больше всего должно было тронуть. Какие мы все эгоисты! Но мне в таких случаях всегда кажется, что часть моего существования, часть моего мира вдруг куда-то ушла и исчезла, и я начинаю чувствовать, что сам я с душою и телом распускаюсь в туман и пропаду бесследно. Этого уже недолго ждать, и, как говорит Лев Николаевич, нужно последние дни проводить как следует, не отдаваясь пустякам и легкомыслию. Для Фета смерть была, конечно, избавлением... Последние годы были ему

---

<sup>1</sup> Л.Н. Толстой и С.А. Толстая [Электронный ресурс] ... URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

очень тяжелы; он говорил мне, что иногда по часу он сидит совершенно одурелый, ни о чем не думая и ничего не понимая... Он был сильный человек, всю жизнь боролся и достиг всего, чего хотел: завоевал себе имя, богатство, литературную знаменитость и место в высшем свете, даже при дворе. Все это он ценил и всем этим наслаждался, но я уверен, что всего дороже на свете ему были его стихи и что он знал – их прелесть несравненна, самые вершины поэзии. Чем дальше, тем больше будут это понимать и другие. Знаете ли, иногда всякие люди и дела мне кажутся несуществующими, как будто призраками и теньями; но, встречаясь с Фетом, можно было отдохнуть от этого тяжелого чувства: Фет был несомненная и яркая действительность»<sup>1</sup>.

В оценке творческого пути и наследия А.А. Фета открывается одна из удивительных сторон человеческого и профессионального дарования Н.Н. Страхова – гуманистическая устремленность, проявляющаяся и в оценке творчества современника, и в личной искренности, деликатности и, одновременно, честности. И может быть, максимальная объективность, присущая философу, критику, публицисту Н.Н. Страхова, снижала ему заслуженное уважение среди современников и благодарную память соотечественников.

---

<sup>1</sup> Толстая С.А. Моя жизнь : публ. и подготовка текста И.А. Покровской, Б.М. Шумовой // Новый мир. 1978. № 8. С. 133.

### **Н.Н. Страхов об аксиологическом потенциале русской художественной словесности**

***Кулабухова М.А.***

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Обращение к наследию Н.Н. Страхова в начале нового тысячелетия позволяет актуализировать философские идеи мыслителя-земляка. Сегодня при выявлении закономерностей и случайностей в развитии искусства особую роль приобретают работы Н.Н.Страхова о русской художественной словесности, о смысло-содержательном потенциале произведений, ставшие значимыми произведениями отечественной культуры XIX в.

Одной из безусловных ценностей для Н.Н. Страхова, всю жизнь аскетично служившего истине, знанию, книге, была художественная словесность, способствующая стремлению к идеалу, «общая сокровищница», наделенная «совершенною правдою и простотою, как в жизни, так и в художественных произведениях».

В работе «И.С. Тургенев. Отцы и дети», ориентируясь на литературные произведения своего времени и констатируя специфическую роль искусства слова, Н.Н. Страхов искренне признается: «Таково настоящее

положение, таково наше душевное настроение, что нас мало интересуют какие-нибудь холодные рассуждения, сухие, строгие анализы, спокойная деятельность мысли и творчества. Чтобы занять и расшевелить нас, нужно нечто более едкое, более острое и режущее. Мы чувствуем некоторое удовлетворение только тогда, когда хоть ненадолго в нас вспыхивает нравственный энтузиазм или закипает негодование и презрение к господствующему злу. Чтобы нас затронуть и поразить, нужно заставить заговорить нашу совесть, нужно коснуться до самых глубоких изгибов нашей души. Иначе мы останемся холодны и равнодушны, как бы ни были велики чудеса ума и таланта»<sup>1</sup>. Подобно другим мыслителям разных эпох, философ XIX в. указывает на исключительное содержание творчества, ориентированного на выступление в качестве учителя жизни, проповедника. Проповедническая миссия писателя-пророка, представление о котором формировалось в пространстве отечественной культуры на протяжении многих столетий, требует воплощения в русской литературе особого идеала, праведного типа, мотивирует актуализацию духовно-нравственных поисков: «Поэты ведь – пророки, провидцы; они проникают в самую глубину вещей и открывают в них то, что оставалось скрытым для обыкновенных глаз»<sup>2</sup>.

В работах разных лет Н.Н. Страхов указывает на неоднородность словесности, обусловленную разнонаправленностью движения самих авторов-современников: «Отличительная черта русской литературы, и черта очень печальная, есть ее очевидная искусственность, то есть что она не растет естественно из наших духовных сил и жизненных потребностей, а развивается больше всего в силу побочных влияний, из подражания, из тщеславия, для развлеченя или из расчета»<sup>3</sup>. И далее: «...пишется и печатается несравненно больше, чем следует, то есть пропорция дельных книг, настоящего умственного труда необыкновенно мала сравнительно с другими просвещенными странами. Читающая публика растет с каждым днем, но число серьезных, истинно просвещенных читателей ничтожно и, можно думать, не только не растет, а убывает»<sup>4</sup> (Подобная ситуация характерна и для начала XXI в.).

В оценке интеллектуальных и собственно художественных потенциалов современников Н.Н. Страхов безжалостен: «Публика у нас не просвещенная, не проникнутая какими-нибудь определенными идеями, вкусами, учениями, а только еще стремящаяся к просвещению, только еще жаждущая идей, ищущая убеждений и вкусов. Все стараются быть образованными, но никто еще не знает, в чем состоит истинное образование. Просвещение у нас почти не растет само собой, из своих естественных

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. И.С. Тургенев «Опы и дети» [Электронный ресурс] // Критика 60-х годов XIX века / авт.-сост. Л.И. Соболев. М. : Астрель : АСТ, 2003. URL: // [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. И.С. Тургенев «Опы и дети» [Электронный ресурс]... URL: // [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Взгляд на текущую литературу [Электронный ресурс] // Страхов Н. Н. Литературная критика : сб. ст. М. : Современник, 1984. URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

<sup>4</sup> Там же.

корней, а распространяется сверху, преимущественно усилиями правительства»<sup>1</sup>. Причем, и столетие с лишним спустя, в начале XXI в., социокультурная ситуация остается стабильной. Мыслитель XIX века представляет достаточно полный портрет публики, читающего мира: «масса людей, потерявших всякие точки опоры, не приуроченных ни к какому делу или интересу, не имеющих никаких умственных преданий и авторитетов, но сильно возбужденных и вместе подавленных требованием образования. Всякая публика во всех странах мира жаждет авторитета, ищет готовых мнений, печатных указаний, которые бы каждое утро выводили ее из нерешительности, помогали ей мыслить и говорить <...> Но нет в мире публики такой боязливой и нерешительной, как русская; тут истинно: кто палку взял, тот и капрал»<sup>2</sup>.

Отталкиваясь от идеи антиномичности бытия, философ Страхов скрупулезно запечатлевает ситуацию взаимодействия писателей, создателей авторских произведений (являющихся большими мастерами «терроризовать свою публику и <...> пугать ее отсталостью и изменою разным священным знаменам»), и читателей (они, «полуобразованные с робостию затверживают слова и мысли, выдаваемые им за выражение просвещенных взглядов»)<sup>3</sup>.

Создавая портрет нации, Страхов объясняет не только причины конкретно временных, но вневременных исканий, порожденных неустойчивостью как социально-политического, общественного, так и личностного характера; что, в частности, дает основание использовать местоимения «мы» и «я» (как часть «мы»). Отсутствие стабильности, обусловленное антиномичностью русского национального характера, ценностных доминант и общественных ориентиров, позволяет мыслителю объяснить вечный поиск истины: «Способность доходить до последних краев каждой мысли, отрицать самое заветное и легкое, бросаться от одной крайности в противоположную порождает в нас ту умственную шаткость, от которой мы обыкновенно спасаем себя каким-нибудь упорным староверством или же беспрекословной, радостной покорностью родине, государству <...> мы в некоторых вещах очень щепетильны, очень требовательны, но вообще – небрежны и неряшливы; мы бываем при случае такими энтузиастами или, наоборот - такими циниками, каких еще мир не производил; но мы почти неспособны видеть предметы в надлежащем свете и в их действительных размерах»<sup>4</sup>.

Размышления мыслителя о диктате извне не подлежат сомнению: «При такой подвижности умов, при отсутствии корней в нашем просвещении, при господстве полубразования, естественно, что власть над умами существует только одна – авторитет Запада». (Причем, и спустя

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Взгляд на текущую литературу [Электронный ресурс] ... URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

столетие с лишним одной из внешних угроз по-прежнему является авторитет, диктат Запада, его политические, социально-экономические идеи). Тогда как в сообществе, государстве, всегда зиждящихся на духовно-нравственном единстве, какой и является Россия (славянский мир), в качестве ценностных доминант выступают духовность, нравственность, сакральные начала. И потому вполне своевременно философ актуализирует вопрос о русской идее, противостоящей западной, как о феномене, способном противостоять внешней угрозе (в том числе и в контексте развития словесного искусства): «Со славянофилов начинается поворот в нашей умственной жизни. <...> они – националы в смысле отрицания космополитических идей <...> самобытники <...> противники подражательности <...> консерваторы <...> защитники тех живых начал, на которых выросла, окрепла и держится Россия. С тех пор, как это направление выступило с такою силою мысли и слова, которая дала ему место в высшем разряде литературных явлений, направления в нашей умственной жизни установились, и началось не только логическое, но и сознательное их развитие, которое имеет верховное значение в литературе и которому предстоит далекая будущность»<sup>1</sup>.

Ссылаясь на фон эпохи, Н.Н.Страхов указывает на особые потенции русской художественной словесности, ориентированной на поступательное просвещение народа, формирование мировоззренческих ориентиров нации, следование вечным ценностям бытия, по-прежнему актуализируя особую роль писателя в этом общенациональном, социально-культурном движении: «Нельзя даровать того, чего не существует <...> само общество, сам народ должен создать свою серьезную науку, твердое и ясное направление своего просвещения. Так, Ломоносов, Державин и т. д. создали русскую художественную литературу не в силу правительственных программ и указаний, а по внушению своего гения»<sup>2</sup>.

В трагической ситуации ожидания смены веков, новых ориентиров, преодоления западнических настроений философ видит в художественной, творческой литературе способ наиболее полного и широкого выражения идей: «Русский характер, достоинства и недостатки русского ума и сердца и смысл движений нашей жизни яснее выражаются в произведениях Пушкина, Гоголя, Л. Н. Толстого, чем во всех рассуждениях наших историков и публицистов. Художество создает живые лица, воплощает явления жизни со всем их содержанием, с корнями и задатками»<sup>3</sup>.

Представляя портрет явления, Н.Н.Страхов не скрывает и гражданской гордости: «...словесное художество у нас более серьезно, исполнено большей жизни и глубины, чем в других странах Европы. Эта словесность, как и другие отрасли литературы, состоит у нас из нескольких очень крупных и важных явлений и затем из великого множества подра-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Взгляд на текущую литературу [Электронный ресурс] ... URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

жательных <...> содержание так веско, что жаловаться не приходится»<sup>1</sup>. Ведь сокровищницу чтения пополнили сочинения Пушкина, Гоголя, Тургенева, Достоевского, Некрасова, Л.Толстого, тех, кто был свободен, служа искусству, кто не стеснялся в выражении дум и чувств читателей (рецепторов), народа, а, напротив, находил «средства выразить их в такой полноте и глубине, какая недоступна ни для какого другого способа выражения»<sup>2</sup>.

Спустя почти полтора столетия идеи Н.Н.Страхова об аксиологическом потенциале русской художественной словесности остаются по-прежнему актуальными, не утратившими свежести оценок и установок. Русская художественная словесность и в XX веке, во времени революционных потрясений и войн, и на рубеже XX-XXI вв., в ситуации реформирования государственности, смены ценностной парадигмы, выступает едва ли не единственным комплексным источником мировоззренческих ориентиров онтологического, антропологического, культурно-исторического и собственно человеческого характера. Выдающиеся образцы русской художественной словесности – как и их авторы – возвращаются из небытия, вынужденного изгнания благодаря вполне естественному читательскому интересу к некогда запрещенным книгам, ввиду традиционной для культуры русской интеллигенции популярности художественного чтения, а также ввиду необходимости удовлетворения потребности в заполнении духовного вакуума, возникшего в социуме на рубеже XX-XXI вв.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Взгляд на текущую литературу [Электронный ресурс] ... URL: [http://az.lib.ru/s/strahov\\_n\\_n/](http://az.lib.ru/s/strahov_n_n/).

<sup>2</sup> Там же.

## **Архитектура в контексте пространственно-временных воззрений Н.Н. Страхова**

***Логвинова О.В.***

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Окружающий человека мир есть связанное целое, все его части и явления находятся во взаимной зависимости. По многочисленным утверждениям философа Н.Н. Страхова, такое единство мира можно получить не иначе, как одухотворив природу, признав, что истинная сущность вещей состоит в различных степенях воплощающегося духа. Корень бытия как связанного целого – вечное духовное начало, которое и составляет подлинное единство мира. Н.Н. Страхов утверждал, что всё в мире находится во взаимосвязи и движении, а движение есть изображение времени. Время (в частности, биологическое) имеет информационно-энергетическую

природу, движение представляет собой частный случай изменения информации и в этом смысле не тождественно времени.

Особое значение Н.Н. Страхов при оценивании категории пространства и его протяженности уделял времени, выделяя время созерцательное (ограничивается одним мгновением настоящего), время мыслительное (образует некоторую линию, состоящую из прошедшего, настоящего и будущего). В чистом созерцании, по мнению философа, нет ни прошедшего, ни будущего, а есть лишь одно настоящее. В чистом мышлении прошедшее и будущее имеют полное существование. Можно сказать, что для мышления настоящее есть лишь точка, в которой линия времени пересекается созерцанием, совершающимся в каком-нибудь существе. Между тем для созерцания настоящее есть все, оно объемлет всякое бытие. Созерцательное время при противопоставлении мыслительному может быть признано мгновенным<sup>1</sup>.

Основываясь на вышесказанном, рассмотрим с точки зрения созерцательного и мыслительного времени архитектуру как один из вневременных феноменов культуры. Ее непосредственное или созерцательное (опытное) познание может быть совершено, так как существует ее реальный пространственный образ, при этом наше созерцание дает нам только познание некоторого мгновенного существования.

Архитектура – один из основных осязаемых материальных свидетелей истории народа, страны, художественно-пространственный образ культуры; она формируется на основе идей и мировоззрения общества, его философии, отражает повседневный образ жизни, осваивает пространство и время этноса, его домостроительное творчество, стереотипы поведения и вкусы. Используя абстрактные и изобразительные формы, архитектура не только отражает мир, в котором мы живем (как искусство), но и является самим этим миром. Уровень качества архитектуры отражает интеллектуальный и материальный уровень развития общества в целом и отдельного города, в частности, а также вечное духовное начало. Созерцая архитектурный образ, мы основываемся на традициях прошлого (мыслительное время), формируем настоящее (созерцательное время) и будущее. В мыслительном времени перед нами является прошедшее и будущее, настоящее же составляет точку их разделения.

Следуя концепции Н.Н. Страхова, созерцаемый архитектурный образ – это сконцентрированное, художественное, пластическое выражение содержания данного сооружения. Он строится на базе социально-утилитарной функции через ее художественно-идеологическое претворение. Восприятие архитектурного образа раскрывает смыслы бытия, отраженные в пространственных и временных значениях памятников прошлого (аспект диахронии) и архитектурных произведений современной нам эпохи. Художественный образ возникает посредством представлений, впечатлений, ассоциаций, провоцируемых содержанием архитектур-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Философские очерки. Киев, 1906. С. 405-414.

ного произведения. Так, в нераздельном мгновении настоящего мы имеем перед собой не только мгновения предыдущие, но и последующие. Архитектура, формируя пространственную среду для жизни и деятельности людей, постоянно воздействует своими художественными и монументальными формами на сознание масс людей; изображение повествует о современной жизни, об истории ушедших поколений, являясь своеобразной «летописью мира» (Гегель).

Кроме созерцания настоящего (непосредственного зрительного восприятия), как утверждает Н.Н. Страхов, мы действуем еще памятью о прошедшем. Сущность памяти состоит в том, что она делает существующим для нас то, что уже не представлено в действительности, вследствие чего прошедшее не исчезает. С другой стороны, при всяком созерцании мы тотчас предполагаем бытие созерцаемого в будущем, и даже ничем не ограничиваем этого будущего, простираем его до бесконечности. Будущее, неопределенное и пустое, постоянно готово в нашей мысли (воображения) для всякого созерцаемого бытия<sup>1</sup>. Согласно Н.Н. Страхову, нельзя не согласиться, что мир есть гармоническая сфера, заключенная в пространстве и времени, обнимающая мысль, зрительную память и т.п. При помощи зрения мы также смело и свободно движемся и действуем среди вещественных предметов, как смело и свободно движется мысль между предметами, которые в ее власти, озарены ее светом. Внешние чувства, возникшие от зрительного восприятия, стоят на границе между нашей вещественной и духовной природой, представляя точку их соприкосновения и, следовательно, обнаруживая свойства и той, и другой природы. Деятельность, которую обнаруживает ум, обращаясь к внешним предметам, называется представлением (простейшее действие мышления), основанным на полном самоопределении.

Время должно представлять явления, части которого неизбежно должны различаться по содержанию. Программа будущего времени должна формироваться в настоящем с участием информации, хранимой в памяти (прошлого времени). Признать время неподвижным возможно только тогда, когда мы смешаем его с его изображением, движением, предполагающим нечто неподвижное. Необходимо подчеркнуть роль памяти в «сохранении прошлого времени» и возможности помыслить его одновременно с будущим в настоящем (очевидно, в этом случае настоящее имеет протяженность).

Таким образом, наше отношение к архитектуре обусловлено ее специфической ролью, состоящей в соединении одухотворенного времени и пространства. Именно она как «сокровищница прошлого» аккумулирует воплощенные знания и опыт минувшего в настоящем и простирает их в будущее.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Об основных понятиях психологии // Философская культура. 2006. № 3. С. 226-246.



## Н.Н. Страхов «Воспоминания о поездке на Афон» – размышления о прочитанном

*Луценко Т. В.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

На творчество выдающегося русского мыслителя Николая Николаевича Страхова параллельно оказывали свое влияние два начала – религиозное и светское, или естественнонаучное. Влияние первого во многом было обусловлено воспитанием, второго – стремлением к познанию и интеллектуальной деятельности. Нам кажется интересным рассмотреть статью Николая Николаевича «Воспоминания о поездке на Афон» и проанализировать его отношение к русскому монашеству в целом и, в частности, к монахам Святой горы, как один из примеров религиозности Страхова.

Интересно, что в начале «Воспоминаний...» Страхов, по его же словам, вынужден как бы оправдываться в том, что он поехал именно на Афон, представляя цель своей поездки, как «похоть очей»<sup>1</sup>, желание увидеть «какое-нибудь большое зрелище»<sup>2</sup>. Почему же у него возникает желание не «похвалиться», а оправдаться? В «Воспоминаниях...» философ выражает мысль, что в русском обществе довольно прочно утвердились западные формы жизни. Страхов отмечает, что количество монахов из русских на Афоне увеличилось и указывает предполагаемую причину этого – рост вольнодумства, нигилизма, связанный с интенсивным реформированием общества, который для благочестивых людей послужил поводом отказа от мира. Новые, то есть западные формы жизни в самых существенных чертах стали настолько сильны, что вытеснили глубинные основы русской жизни. К одной из таких основ можно отнести святость, заключенную в форму монашества.

Как известно, Николай Николаевич происходил из духовного сословия и получил в свое время семинарско-монастырское воспитание. Б.В. Никольский, биограф Страхова, говорит, что влияние этого воспитания на философа было чрезвычайно велико и, во многом, сформировало его характер, который в целом можно определить, как аскетический. Он называет философа «мирским... великорусским монахом»<sup>3</sup>. Из письма Страхова к Л. Толстому: «привязанности к миру у меня никакой нет, если же есть какая, то я стараюсь теперь уничтожить ее, оборвать последние ниточки»<sup>4</sup>. Для Страхова монашество было чем-то экзистенциально близким, глубоким, дающим его жизни духовный ориентир.

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Воспоминания о поездке на Афон [Электронный ресурс] // Русское самосознание. 1889. № 7. URL: <http://russamos.narod.ru/07-08.htm>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Никольский Б.В. Николай Николаевич Страхов : критико-биогр. очерк. СПб., 1896. С. 5.

<sup>4</sup> Цит. по: Розанов В.В. Идеиные споры Л.Н.Толстого и Н.Н.Страхова [Электронный ресурс] // Новое Время. 1913. 24 нояб., 25 нояб., 4 дек. URL:

И нам думается, что Страхов поехал на Афон с целью вновь прочувствовать дух русской религиозности, вытесненный новыми образцами западничества и нигилизма, чтобы, по его словам «прикоснуться душою к какой-нибудь лодской жизни, идущей не по тем началам, по которым мы сами живем»<sup>1</sup>, но, вероятно, жили. По мысли Страхова, Афон все еще несет в себе «животворное начало... души русского народа»<sup>2</sup> и высший идеал русских людей – святость, представляющий собой особую ценность.

«Похоть очей» в полной мере была удовлетворена прекрасными природными видами Святой горы, так же, как и стремления сердца и духа. Николай Николаевич, кажется, относился к тем немногим людям, которые смогли понять смысл монашеской жизни, так как образ жизни и личности самого писателя можно идентифицировать, как «монашество в миру». По Страхову путь монашества – это путь блаженства, радостное приближение к Богу, а не путь удаления от людей в уединении. Как подтверждение этой мысли, можно привести следующие строки писателя: «Один из монахов... все время довольно громко смеялся, смеялся от всей души»<sup>3</sup>, так же: «Он [монах] сидел поодаль на широком диване,... и беспрестанно раздавался его веселый смех»<sup>4</sup>.

Причиной предубеждения и непонимания феномена монашества среди современников Страхова (он приводит в пример писателя Вогюе и историка Фальмерайера) был их образ жизни и мышления, который строился на началах, далеких идеалам монашества. Страхов говорит о непонимании и неприятии в светском обществе одной из констант монашества – обета целомудрия и воздержания. Но сам он не видит причин считать несчастными людей, которые совершенно свободны от «рабства чрева и спинного хребта»<sup>5</sup>. Как мы видим из его биографии, он внутренне непротиворечив с этим обетом, более того, он с ним согласен.

Вызывают интерес идеи Страхова о молитве. По его мнению, молитва – это обращение души к Богу, и чем искреннее обращение, тем отраднее состояние души человека. Находясь в монастыре, Николаю Николаевичу нравилось посещать богослужения. Но в богослужениях он, прежде всего, замечает внешнюю сторону, или форму, как он сам ее называет. Правда, философ отмечает, что жизнь в этой внешней форме присутствует вполне и говорит об искренности монашеской молитвы, которая благодаря многократному ее повторению воспринимается, как живой диалог: «никакими словами невозможно описать ту трогательную выразительность, неотступность, пламенное усердие, которыми зазвучала молитва от этого повторения»<sup>6</sup>. Следует отметить, что Страхов подробно

---

[http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov\\_ideynye\\_spory.html](http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_ideynye_spory.html).

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Воспоминания о поездке на Афон [Электронный ресурс]... URL: <http://russamos.narod.ru/07-08.htm>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Страхов Н.Н. Воспоминания о поездке на Афон [Электронный ресурс]... URL:

описывает внешний ход службы, ее перемены и развитие. О своем обращении к Богу через молитву он не говорит ничего.

Подводя итог, нужно отметить, что в течение всей своей жизни Страхов говорил о нравственном идеале – идеале святости, который он ставил прежде философии и науки. «Святость в том и состоит, что человек становится выше своей природы и... даже смерти... тогда он стоит на точке зрения вечности»<sup>1</sup>. Монастырь и монашество Страхов считал средоточием святости, именно поэтому он так много и подробно говорит о монастырской жизни и придает ей большое значение. Николай Николаевич считает, в монашестве заключены глубинные основы самосознания русского человека. В контексте монашества Страхов говорит и о самой религии: «Фон для этой хаотической картины поставлен автором самый определенный и светлый, именно — монастырь, олицетворяющий в себе религию, православие, разрешение всяких вопросов и несокрушимую надежду на победу истинно живых начал»<sup>2</sup> (суждения о книге Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»). Но этот идеал нельзя назвать религиозным, он, скорее, эстетический. Страхов подчеркивает внешнюю сторону святости, потому что это, прежде всего, прекрасно. И даже в монастырском укладе афонских монахов и их служб, писатель видит внешнюю форму, не подкрепляя свои теоретические выводы верой и практикой.

Тем не менее, можно отметить, что поездка на Афон «оживотворила» душу Страхова, и, безусловно, принесла ему спокойствие и умиротворение: «При таких воспоминаниях...умиление неотразимо проникает в душу, и пробуждается то чувство, которое так ярко горит на Афоне, – жажда молитвы»<sup>3</sup>.

---

<http://russamos.narod.ru/07-08.htm>.

<sup>1</sup> Никольский Б.В. Николай Николаевич Страхов... С. 12.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Литературная критика : сб. ст. М., 1984. С. 405.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Воспоминания о поездке на Афон [Электронный ресурс]... URL: <http://russamos.narod.ru/07-08.htm>.

## Об особенностях переписки: В. Розанов и Н. Страхов

*Мурадова Н.М.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

В число наиболее проникновенных книг В.В. Розанова входят «Литературные изгнанники» – книга, которую он практически полностью посвятил «Баратынскому русской философии», ее «строителю» - Н.Н. Страхову.

«Заслуга Розанова – в самой постановке темы «литературного изгнанничества» в русской философии»<sup>4</sup>; таким термином он называет тех

---

<sup>4</sup> Маслин М.А. Н.Н. Страхов и тема «литературного изгнанничества» в сочинениях В.В. Розанова

философов и литераторов, которые имея значительный потенциал и оказав влияние на развитие отечественной культуры, были маловостребованны или забыты. Он ценил в них людей, мучащихся над теми самыми задачами, которые мучили его самого и которые он имел основания считать самыми важными из всех возможных задач.

Н.Н. Страхов сыграл исключительно важную роль в жизни В.В. Розанова и был высоко ценим им как мыслитель. До начала переписки со Страховым (в 1888 г.) Розанова самого можно назвать «изгнанником». Страхов был тем, кто направил Розанова к тому своеобразному «литературно-философскому» жанру, в котором последний смог проявить свой настоящий талант (в 1888 г). Страхов пишет Розанову: «Ваш особенный дар – большая нравственная чуткость. ... Думаю, что Вам нужно в эту сторону направить свои писания»<sup>1</sup>.

Уникальность Страхова в том, что он был гениальным слушателем, «... викал и понимал чужие позиции, погружался в «чужое» как в собственный мир – глубоко и прочно»<sup>2</sup>. Таким образом, в ходе диалогов Страхов как бы помогал собеседнику понять самого себя, – способность, редко присущая людям и усиленная философской чуткостью к слову – уникальному дару избранных.

Розанов последовал совету человека, в котором угадал и настоящего друга, и настоящего учителя, и действительно проявил в своих лучших книгах именно чуткость к интимным вопросам человеческого существования, которая яснее всего выражает себя не в пространных трактатах, не в прочно связанных рассуждениях, а во внимании к «мимолетному», в художественно точных «зарисовках», в которых угадываются трагические узоры человеческой жизни. Тем более, что на дворе был «серебряный век», о котором Розанов писал: «Замутился, помутился вкус, родник оценок».

Со стороны Розанова к Страхову было и глубоко любящее и почти-тельное отношение, как к старому «деду» (сравнение в одной его статье), «ноги которого хочется омыть, но, омыв, бежать в неизвестную даль»<sup>3</sup>. «И если любил Розанов в литературе многих больше Страхова, то никого, я думаю, не уважал более его»<sup>4</sup>.

Диалог Розанова и Страхова, инициатором которого был первый, выпадает на период с 1889 по 1896 год. Вступая в переписку со Страховым как «литературным изгнанником», Розанов предлагает себя в качестве корреспондента-ученика, имея возможность получать, узнавать таким

---

нова // Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / С.М. Климова [и др.], СПб., 2010. С. 173.

<sup>1</sup> Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым // Розанов В.В. Литературные изгнанники / под общ. ред. А.Н. Николоклина. М., 2001. С. 10.

<sup>2</sup> Климова С.М. На пороге рождения диалогии культуры или диалоги Н.Н. Страхова с современниками // Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / С.М. Климова [и др.], СПб., 2010. С. 22.

<sup>3</sup> Розанов В.В. Уединенное. СПб., 1997. С. 227.

<sup>4</sup> Перцов П.П. Воспоминания о В.В. Розанове // Новый мир. 1998. № 10. С. 146-161.

образом его ответы на вопросы различного толка, которыми «горела голова». То есть, эпистолярная практика здесь же выступает в роли «Розановской технологии»<sup>1</sup>, реабилитирующей «литературного изгнанника», способной воссоздать его философскую репутацию. «Розанов как тонкий знаток русской литературы и философии прекрасно понимал роль и значение эпистолярного жанра для отечественной культуры»<sup>2</sup>.

Письмо, с одной стороны, позволяло в небольшой форме затронуть многочисленные вопросы как частной, так и общественной жизни, с другой стороны – располагало к приватному *доверительному диалогу*. «Письма изобретены для сообщения мыслей своим отсутствующим», – говорится в «Новом и полном письмовнике» 1829 года. Его авторы сравнивают письмо человека с его портретом, который легко испортить даже одной неправильной чертой.

Письмо – не только историческое свидетельство: оно имеет свое отличие от любого другого письменного памятника. Оно находится в непосредственной близости к художественной литературе и может иногда превращаться в особый вид художественного творчества, видоизменяя свои формы в соответствии с литературным развитием. В современной науке нет четкого и полного определения писем как одной из форм эпистолярия. Весьма сложным является также вопрос определения жанровой сущности писем, записок и т.п. Одни ученые относят эти литературные произведения к формам мемуарной литературы, другие же придерживаются мнения, что эпистолярное наследие писателей является своеобразным жанром его художественного творчества.

Деметрий Фалерский, автор эллинского руководства по эпистолярному искусству "О слоге", указал на важное свойство письма: «Письмо должно быть самым полным выражением нравственного облика человека, как и *диалог*. Ведь каждый, кто пишет письмо, дает почти что изображение своей души. Правда, и во всяком сочинении словесного искусства можно разглядеть характер пишущего, но более всего в письме»<sup>3</sup>.

«Письма русских писателей XIX столетия уже давно вызывают интерес не только исследователей, но и читателей. Не вымысел, не увлекательный сюжет, не художественные образы влекут к себе читателей в этих письмах, но драгоценные подробности жизни их авторов, их горести и радости, их мысли о жизни и искусстве, их нравственная и общественная позиция, их слог, богатый и выразительный язык. Письма раскрывают личность писателя во всей ее сложности, противоречивости и неповторимости»<sup>4</sup>. Так, письмо становится наиболее полным выражением личности мыслителя и самым полным рассказом о его жизни.

---

<sup>1</sup> Маслин М.А. Н.Н. Страхов и тема «литературного изгнанничества»... С. 175.

<sup>2</sup> Там же. С. 176.

<sup>3</sup> Сметанин В.А. Эпистолография : метод. разработка. Свердловск, 1970. С. 147-148.

<sup>4</sup> Макогоненко Г.П. Письма русских писателей XVIII в. и литературный процесс // Письма русских писателей XVIII в. : сб. / отв. ред. Г.П. Макогоненко. Л., 1980. С. 3.

В начале XIX в. в отечественной историософской традиции получило распространение "дружеское письмо". Авторы писем воспринимали свое эпистолярное творчество как искусство. В отличие от обыкновенного личного письма "дружеское" письмо создавалось для широкого читателя и бережно сохранялось для возможной дальнейшей публикации. Следовательно, в таком случае, литературную ценность своих писем осознавали сами авторы. "Дружеское" письмо воспринималось как особый литературный жанр и характеризовалось тесными отношениями между автором и адресатом.

Сама форма письма имеет целый ряд преимуществ перед традиционными литературными жанрами – неограниченный выбор языковых средств, свободный переход от одной темы к другой, эффект достоверности и непосредственного соучастия в описываемом.

Сейчас мы можем смело отметить, что беседа Розанова со Страховым рождается в единстве *частного, дружеского и духовного* (форма общения между наставником и его учеником, но в конечном итоге письмо обращено не к конкретному адресату, а ко всем тем, кого могут волновать те или иные вопросы) типов письма. Помимо конкретного факта обмена информацией, мнениями, письмо позволяет Розанову раскрывать образ личности собеседника, а также отобразить мировоззренческие и духовные искания своего времени.

Изобретенный Розановым жанр «литературные изгнанники» предполагает обильное комментирование высказываний, адресованных ему в письмах, в виде объемных примечаний *Past Factum*.

Примечания к чужим письмам – это прием, позволяющий Розанову открывать новые горизонты смысла, а тексту писем корреспондентов придавать композиционно более самостоятельное место. Это удастся сделать потому, что Розанов временно дистанцирован от первичного и вторичного прочтения письма. Со Страховым, например, Розанов переписывался с 1890 до 1896 г. (то есть до самой смерти первого), однако издал его письма с собственными примечаниями лишь в 1913 году, как было замечено и выше. Время даёт Розанову совсем иной контекст для осмысления случившегося с ним самим. Этот контекст определен и экзистенциальными, и социальными, и фактологическими причинами.

Безусловно, в ходе временного перечтения, многое было забыто: «Никакого у меня воспоминания о самом деле»; «Писем я совершенно не помнил и сейчас читаю их как впервые»<sup>1</sup>. Но именно этот факт становится основой рождения новой – чисто дискурсивной – формы диалога, а не реконструкцией предыдущего разговора (контекста). Его переписка представляет собой триаду, в которой он в примечаниях обращается не к

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Письма А.С. Суворина к В.В. Розанову // Признаки времени. М., 2006. С. 293, 297.

тогдашним корреспондентам, а как бы к читателям (1910-х гг.), но в то же время продолжается внутренний спор двух диалогизирующих собеседников. Например: письмо Страхова, негативно отзывающегося о статье Розанова о дарвинизме, он снабжает следующими примечаниями (в 1913 г.): «И тогда чувствовал и сейчас чувствую, что Страхов не уловил всей ценности «Об органическом процессе и механической причинности»; Критика в «Русск. вести.» – штрих; а статья *испепеляла самую возможность таких легкомысленностей, как дарвинизм*. Теперь вот прошло двадцать лет; и что же осталось от дарвинизма?»<sup>1</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что перед нами не только *интимное воспоминание*, но и публицистический и идеологический спор. Смешение частного и общественного – основной принцип Розановской стилистики. Жанр «Литературных изгнанников», как и жанр «Опавших листьев», позволяет достигнуть конкретной цели – смешения интимного общения с читателями, признаний личного характера, с одной стороны, и открытого спора на исторические темы, отстаивания позиций, разговор об универсальном, с другой. Письма и примечания составляют заметный контраст относительно намерения, контекста и адресата.

Примечания в «Литературных изгнанниках» стали для Розанова особой жанровой формой, в которой «комментарии впервые становятся не вспомогательным, а основным компонентом, образующим структуру книги»<sup>2</sup>. Заметим, что изначальное отсутствие в книге писем самого Розанова совсем не ослабляло, а скорее усиливало диалогичность между корреспондентами. Говоря метафорически, нам доступны только следы действия его слов, а сами слова как бы потеряны. Но, тем не менее, живость мыслей Розанова не ослабевает, а усиливается через пересказ чужими словами. Правда, благодаря тому, что письма Розанова, в свою очередь, отредактированы современным исследователем – издателем, мы можем прочесть и первоначальные письма Розанова. «Философское содержание «литературных изгнанников» как жанра весьма *своеобразно и провокативно*. ... Новаторство Розанова заключается в том, что он блестяще анализирует не столько идеи, сколько философские личности «изгнанников», создает психологические портреты, приближаясь тем самым к тому, что можно назвать своего рода экзистенциальной историографией русской философской мысли. Главный акцент он делает на воссоздание живых философских личностей»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 121.

<sup>2</sup> Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 418.

<sup>3</sup> Маслин М.А. Н.Н. Страхов и тема «литературного изгнанничества» ... С. 176.

## Русская философия XIX века: «скандал» в плену полуистин

Мусолов В.Н.

Государственный университет – Высшая школа экономики,  
г. Москва

Заглавие этой статьи может показаться как интересным, так и оскорбительным, может быть охарактеризовано как провокационное, неуместное, но оно как нельзя лучше подходит к тем проблемам, о которых пойдет речь. Разговор пойдет об условиях, в которых пришлось работать целому ряду русских философов, о проблемах которые они рассматривали и/или на которые реагировали.

Современная философия в России началась со скандала. «Скандал» – это, пожалуй, наиболее точная характеристика той ситуации, той реакции, которая возникла в 1836г. в результате публикации «Философического письма» П. Чаадаева. Причем истоки такой характеристики как «скандал» не столько в экстраординарных действиях правительства и лично Николая I, повлекших увольнение цензора и «по совместительству» ректора московского университета, закрытие журнала «Телескоп», ссылку редактора в Усть-Сысольск, но в реакции дворянского культурного общества, московских студентов, собравшихся стреляться с Чаадаевым (в символическом пространстве XIX века примечательна метафора «перчатка», которую Аполлон Григорьев<sup>1</sup> использовал при описании роли «Философического письма» Чаадаева).

Согласно этимологическому словарю русского языка Макса Фасмера, слово скандал восходит к греческому σκάνδαλον «западня, ловушка; соблазн» и «умственные соблазны» прочно ассоциируются с русской философией XIX века. Можно вспомнить о *соблазнительных* «открытиях» русской мысли, например, в первом учебнике, включившем раздел по русской философии: «россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недеятелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен, по отношению к любомуудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом»<sup>2</sup>, а вот еще яркий пример: «истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве, или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ “богоносец” – это – русский народ»<sup>3</sup>, или «область подсознательного в

<sup>1</sup>Григорьев А. Эстетика и критика / сост. А.И. Журавлева. М., 1980. С. 177.

<sup>2</sup>Воскресенский В.Н. (Архим. Гавриил) История философии : в 6 ч. Казань, 1840. Ч. 6 : Русская философия. С. 5.

<sup>3</sup>Достоевский Ф.М. Бесы [Электронный ресурс]. СПб, 1873. URL: [http://az.lib.ru/d/dostoewskij\\_f\\_m/text\\_0080.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0080.shtml).



душе русского человека занимает исключительное место. Он чаще всего не знает, чего он хочет, куда его тянет, отчего ему грустно или весело»<sup>1</sup>, или «силлогизм Запада нам неизвестен»<sup>2</sup>, или «основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра»<sup>3</sup>, или «русская душа по природе своей христианка»<sup>4</sup>, или о многих других утверждениях, заставивших Ф. Степуна опасаться, что «русская философия окажется не защитой от хаоса, а тем самым "слабым звеном", ухватившись за которое можно ввергнуть всю страну в "преисподнюю небытия"»<sup>5</sup>, но разговору о «плодах», о «соблазнах» русской философии должен предшествовать разговор о ситуации, о среде, в которой она создавалась.

В. Кантор отмечает, что для русской культуры, «складывающейся в землях, культурно бесплодных», не имеющей прямой связи с античной культурой, поставленной перед необходимостью освоения огромных, культурно неоформленных пространств, книга, запечатленное в ней «слово» оказалось даже более значимы чем «для Запада»<sup>6</sup>. В XIX веке отмеченная проблема русской культуры приобретает качественно новые очертания. Чаадаев задолго до правительства, объявившего его сумасшедшим, а идеи опасными, сам отмечал «поразительные эффекты» философствования в России: «откуда в вашем уме берется это смятение, до того вас волнующее и утомляющее, что оно, по вашим словам, отражается и на здоровье? Неужели это печальное следствие наших бесед? Вместо успокоения и мира, которое должно было бы внести пробужденное в сердце чувство, оно вызвало тревогу, сомнения, чуть ли не угрызания совести»<sup>7</sup>, при этом Чаадаев указывал и причину этой «скандальности» философствования в России: «вы совсем лишены того, что создает необходимые рамки жизни, естественно вмещающие в себя повседневные события, а без них так же невозможно здоровое нравственное существование, как без свежего воздуха невозможно здоровое состояние физическое. Вы понимаете, дело пока еще не идет ни о нравственных принципах, ни о философских положениях, а просто о благоустроенной жизни, об этих привычках, об этих навыках сознания, которые придают уют уму и душе, непринужденность, размеренное движение»<sup>8</sup>.

В одном из своих «Воскресных писем» Владимир Соловьев акцентирует наше внимание на проблеме каких-то специфических «умствен-

<sup>1</sup> Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 112.

<sup>2</sup> Чаадаев П.Я. Сочинения / сост. В.Ю. Проскурина. М., 1989. С. 511.

<sup>3</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Характер русского человека. М., 1991. С. 240.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков: [мыслитель славяно-фил. шк. XIX в.]. Томск, 1996. С. 113.

<sup>5</sup> Кантор В.К. Федор Степун: русский философ против большевизма и нацизма [Электронный ресурс]. // Слово\Word. 2005. № 45. URL: <http://magazines.russ.ru/slovo/2005/45/ka13.html>.

<sup>6</sup> Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. М., 2005. С. 8-9.

<sup>7</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма [Электронный ресурс]. М., 2006. URL: <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html>.

<sup>8</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма [Электронный ресурс]... URL: <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html>.

ных соблазнов», которые «наносит вред» и несут «горе» не только отдельному человеку, но и всему обществу, стране в целом. «Умственные соблазны», о которых ведет речь Соловьев – это не заблуждения или самообман конкретного человека: «Я имею в виду не грубые соблазны страстей – чувственности, тщеславия, властолюбия...»<sup>1</sup>, – это своеобразное «засорение» «информационного поля» русской культуры «полуистинами», которые не страшны для «знающих», но соблазняют «малых сих», из которых, однако, состоит почти весь мир»<sup>2</sup>. Далее Соловьев описывает свое видение проблемы:

1) есть «полуистины», соблазнительные (опасные) для «малых сих», для тех, кто не утруждает себя напряженной работой над поиском истины, не желает (или не способен) на упорный умственный труд;

2) перед этими «малыми» естественно возникает выбор: либо признать свое невежество, либо оправдать его и сделать оплотом «добродетели»: «А отсюда прямое заключение: должно не только себя избавить от самостоятельного и серьезного умственного труда над важнейшими жизненными вопросами, но и другим по возможности мешать в этом вредном и опасном деле»<sup>3</sup>. Если признание своего «невежества» и не ведет к его исправлению, то, по крайней мере, создает в культуре, в сознании место для «эксперта». Оправдание же «невежества», а тем более превращение его в добродетель, напротив, уничтожает саму возможность деятельности «эксперта», ставит «профессионала» в такие условия, когда его деятельность по искоренению «предрассудков» превращается в *скандал*.

Интересно, как это описывает Николай Страхов, «профессиональный философ», сама жизнедеятельность которого служит наглядной демонстрацией описываемых проблем.

Свою статью «Еще о петербургской литературе»<sup>4</sup> (снабженную красноречивым эпиграфом из Лермонтова «Не верь, не верь себе мечтатель молодой!») «ироничный» Страхов начинает с «риторического вопрошания»: «Кто не согласится, что в настоящее время литература у нас процветает особенно пышно и пушисто?», далее констатирует, что «никогда еще на Святой Руси столько не писалось и не читалось как в настоящую минуту», и «плавно» переходит к вопросу о «качестве» того, что пишется (и читается): «Меня неотступно преследует и часто давит как кошмар, призрак *брамбеусовщины*, ужасный призрак пустого брожения, шумного, но бесплодного словоизвержения, пестрого, но безобразного хаоса слов и мыслей», среди которого Страхов «с радостью» отмечает два «чистых» примера, две *особо качественные* работы. Первую статью, как отмечает Страхов, *можно было бы* охарактеризовать как «совершенную дичь», а об авторе второй *можно было бы* сказать «что он и

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. : в 10 т. СПб., 1914. Т. 10 : 1897-1900. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 20.

<sup>4</sup> Страхов Н.Н. Еще о петербургской литературе : письмо к редактору «Времени» по поводу двух современ. ст. // Время. 1861. № 6, о. П. С. 137-154.

понятия не имеет о том, что значит мыслить», но для этого нужно, либо «стать на точку зрения судьи», либо «писать с таким авторитетом, с каким пишет «Русский Вестник», но для этого нужно было бы занять какую-то позицию, нужно было бы спуститься на уровень *этих* авторов».

«Твердой», догматической («...следовательно не можем глядеть на это движение со стороны, как наблюдатель имеющий твердую точку опоры... следовательно мы не можем признать себя вполне точным мерилom»<sup>1</sup>), а тем более *понятной* для современников, соответствующей их запросам, позиции Страхов, по-видимому, не нашел, что вполне естественно в обозначенных условиях. «Пропедевтические» усилия Страхова, его стремление научить читателя, показать рамки и характер *должного* философского рассмотрения проблемы имели кое-какой успех, но в целом в описанной социокультурной реальности они были обречены, «неуспех» страховских попыток обучить, вести разговор на должном уровне был предопределен.

Примечательно в этом плане следующее описание Страхова «русской действительности» и своего восприятия этой реальности: «Почти невероятно, до чего доходит это странное настроение. Беседовал я <...> с одним почтенным мужем о предмете великой важности, именно о философии. Оказалось, что мой ученый собеседник ждет, ждет самым нетерпеливым образом новой философии, и полагает, что эта философия должна родиться от современного материализма. Немало я удивился. С материализмом еще можно справиться, но что вы прикажете делать с философией, которая еще будет, которая еще никому неизвестна, но должна прийти.... Как вы до нее доберетесь и как вы ее опровергните?»<sup>2</sup> Успешно бороться можно с конкретной идеей, но идти вопреки всеобщим ожиданиям, вопреки *настрою* «эпохи» гораздо проблематичнее. Это – путь скандала, который для Страхова, по-видимому, внутренне неприемлем. Он предлагает другой выход: «итак, милостивый государь, работать, работать», – «вот истинное правило всякой деятельности, а также и литературной», и далее Страхов прописывает примечательные, в контексте нашего разговора, условия этой работы: не бояться, не бояться людей, не бояться раздражать их, не стараться им угодить<sup>3</sup>. Фигура Страхова примечательна еще в том плане, что он находится как бы в «двойном тупике». С одной стороны, его усилия малоэффективны в силу «настроя» одной эпохи (никто ничего толком не знает и не хочет учиться, все поверхностно и беспочвенно): «нет того, чтобы прямо взяться за дело, прямо стремиться к хорошему и отвергать дурное; нет, за все берутся сбоку, со стороны; ко всему прикидывают меркой совершенно посторонней и внешней, меркой временного следования. Поэтому ни во что крепко не верится и ничто крепко не любит; все настоящее может быть брошено и забыто ради того, что принесет с собою грядущая минута». С другой

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Дурные признаки // Время. 1862. № 11, о. П. С. 158-172.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Письмо в редакцию «Эпохи» // Эпоха. 1864. № 1-2. С. 1-29.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Письмо в редакцию «Эпохи»... С. 1-29.

стороны, Страхову «противостоит» не только «совершенная дичь» и необразованность массовой «публики», но, как отмечает С.Климова, ему чужды и «молодые» даровитые философы-теурги, люди иной эпохи, отличающиеся не усвоением «старых истин»/немецкой классики, а творением, созданием нового<sup>1</sup>. При этом «молодые» философы не беспокоятся об обоснованности своих позиций, не выискивают соответствий между своими идеями и «классикой» (устоявшейся истиной), не испытывают почтения/трепета перед «старым», а всеми способами манифестируют *свои* идеи. Их методы скандальны, они, вероятно, вызывают восторженное внимание у «малых» и стыд, стеснение у классически образованного и эстетически воспитанного Страхова<sup>2</sup>.

Страхов описывает проблему господства в журналах и в головах «полуистин», при этом в своих статьях, письмах в редакцию он зачастую язвителен, ироничен, иногда *скандалит* (да и сама «маниакальная» идея Страхова учить «публику» или новых «теургов» в российских условиях скандальна), но в жизни Страхов выбрал не путь скандала, а попытался «просто работать», медленно, постепенно и неэффективно/неэффективно бороться с «полуистинами», чем, на наш взгляд, обрек себя на непонимание (никто не заметил) и забвение. Страхову, как отмечал Розанов, чтобы стать известным нужен был *указатель*, без которого случилось то, что и предсказывал Розанов<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Климова С.М. На пороге рождения диалогии культуры или диалоги Н.Н. Страхова с современниками // Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / С.М. Климова [и др.]. СПб., 2010. С. 13-39.

<sup>2</sup>Климова С.М. На пороге рождения диалогии культуры... С. 31-32.

<sup>3</sup>Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 313.

## **Н.Н. Страхов как редактор романа-эпопеи Л.Н. Толстого «Война и мир»**

**Мясникова О.В.**

*Пушкинская библиотека-музей МУК «ЦБС г. Белгорода»,  
г. Белгород*

Как известно, Лев Николаевич Толстой работал над романом «Война и мир» более семи лет, с 1863 по 1869 годы. Первые два издания романа вышли почти одновременно в 1867-1869 гг. В это же время (в 1869 г.) в журнале «Заря» выходят две статьи Николая Николаевича Страхова: «Война и мир». Сочинение графа Л.Н. Толстого. Томы I, II, III и IV. Статья первая» и «Война и мир». Сочинение графа Л.Н. Толстого. Томы I, II, III и IV. Статья вторая и последняя». Вскоре и состоялось знакомство Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова. Толстой получил от Страхова письмо, в котором Николай Николаевич приглашал его к сотрудничеству в журнале «Заря». Л.Н. Толстой пожелал лично узнать Н.Н. Страхова и пригласил

его в Ясную Поляну. В августе 1871 г. Н.Н. Страхов впервые посетил Л.Н. Толстого в Ясной Поляне, затем часто стал бывать у него и стал одним из самых близких друзей писателя.

Многолетняя дружба Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова, длившаяся четверть века – с 1871 г. до кончины Страхова в 1896 г., нашла своё выражение в их литературной деятельности. Так, Н.Н. Страхов по инициативе Л.Н. Толстого принимает участие в редакции третьего издания романа «Война и мир» в 1873 г. Документальным свидетельством этого участия являются черновые редакции романа «Война и мир» и письма Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова, работа с которыми легла в основу этой статьи.

В начале 1873 г. в связи с подготовкой к печати третьего издания своих сочинений в восьми томах, в котором последние четыре тома отведены роману «Война и мир», Л.Н. Толстой возобновляет творческую работу над романом. Э.Е. Зайденшур замечает, что по поводу этого интересно вспомнить, «как в старости Толстой говорил, что он не перечитывает своих напечатанных произведений, а если попадаетея случайно какая-нибудь страница, ему всегда кажется: «Это всё надо переделать»<sup>1</sup>. Так произошло и с романом «Война и мир», Толстой решил поместить его в новое издание в значительно изменённом виде. 25 марта 1873 г. Л.Н. Толстой в письме, которое так и не было отправлено, к Н.Н. Страхову пишет: «Ещё просьба: я начал готовить В[ойну] и мир» ко второму изданию и вымарывать лишнее – что надо совсем вымарать, что надо вынести, напечатать отдельно. – Дайте мне совет, если вам будет время проглядеть три последние тома. Да если вы помните, что нехорошо, напомните. Я боюсь трогать потому, что столько нехорошего на мои глаза, что хочется вновь писать по этой подмалёвке. Если бы, вспомнив то, что надо изменить, и поглядев последние три тома рассуждения, написали бы мне: это и это надо изменить и рассуждения с страницы такой-то по страницу такую-то выкинуть, вы бы очень, очень обязали меня»<sup>2</sup>. Л.Н. Толстой сам начинает эту работу, ведя её одновременно с созданием романа «Анна Каренина». 11 мая 1873 г. Л.Н. Толстой посылает Н.Н. Страхову новое письмо с просьбой о помощи: «Ещё я занимаюсь поправкой «Войны и мир». Исключаю все рассуждения и французское и ужасно желал бы вашего совета. Можно ли прислать вам на просмотр, когда я кончу?». Н.Н. Страхов с радостью принял предложение Толстого, в письме 17 мая 1873 г. он пишет: «Вы спрашиваете, можно ли прислать мне на просмотр «Войну и мир», когда исправите. Не только можно, но я Вас прошу об этом, я, наконец, требую во имя всех прав, какие только Вы согласны признать за мною. Это будет большое наслаждение»<sup>3</sup>. Но до конца июня

<sup>1</sup> Зайденшур Э.Е. История писания и печатания «Войны и мира» // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений : в 90 т. М., 1992. Т. 15-16. С. 132-135.

<sup>2</sup> Л.Н. Толстой – Н.Н. Страхов: полн. собр. переписки : в 2 т. / сост.: Л.Д. Громова, Т.Г. Никифорова. М.: Гос. музей Л.Н. Толстого ; Оттава, 2003. Т. 1. 488 с.

<sup>3</sup> Там же.

Л.Н. Толстой ещё сам продолжал работать, лишь уведомляя Н.Н. Страхова о характере исправлений. «Я начал просматривать, – писал он в письме 31 мая, – и сделал главное, т.е. выкинул некоторые рассуждения совсем, а некоторые, как например, о Бородинском сражении, о пожаре Москвы, рассуждение эпилога и др. вынес отдельно и хочу напечатать в виде отдельных статей. Другое, что я сделал, – переводил всё французское по-русски; но ещё не кончил 4,5, и 6 томы и кое-где выкидывал плохое»<sup>1</sup>. В начале июня Л.Н. Толстой уехал в самарское имение, где продолжал работу. 22 июня он послал оттуда Н.Н. Страхову исправленный вариант издания романа на просмотр: «... умоляю вас просмотреть его [роман] и помочь мне словом и делом, т.е. просмотреть мои поправки и сказать ваше мнение – хорошо ли, дурно ли (если вы найдёте, что дурно, даю вам право уничтожить поправку и поправить то, что вам известно и заметно за дурное). Уничтожение французского иногда мне было жалко, но, в общем, мне кажется лучше без французского. Рассуждения военные, исторические и философские, мне кажется, вынесенные из романа, облегчили его и не лишены интереса отдельно. Впрочем, если вы какие из них найдёте излишними, выкиньте. Насчёт того, что я соединил 6 частей в 4, я в нерешительности и прошу вас решить, как лучше: с старым разделением или по-новому»<sup>2</sup>. Неизвестно, что посоветовал Н.Н. Страхов, но роман печатался в новом издании в четырёх томах. В том же письме Толстой просил, если нужно, дать текст романа в переписку или перенести поправки на чистый экземпляр. Он сообщал, что оригинал нужен в типографию не позже конца июля, и выражал надежду, что Николай Николаевич посмотрит и отправит его. Получив книгу в конце июня, Н.Н. Страхов около двух месяцев работал над романом, и как узнал Толстой в Москве, возвращаясь из Самары, всё, кроме четвёртого тома, было сдано в типографию к 22 августа. Страхов серьёзно работает над текстом романа, свидетельством этому является ответное письмо Толстого на неизвестное нам письмо Н.Н. Страхова: «Вчера только вернулся из Самары и спешу отвечать вам, дорогой Николай Николаевич, на последнее письмо ваше, полученное ещё в Самаре перед отъездом. Не знаю, как благодарить вас за ваши тяжёлые скучные труды над «Войной и миром». Притом вы ничего не делаете слегка и кое-как, и я по письму вашему вижу, что это взяло у вас много времени»<sup>3</sup>. Но работа продолжалась. Ещё один ответ (3-4 сентября 1873 г.) на опять же неизвестное письмо Н.Н. Страхова: «Сейчас получил ответное письмо ваше, дорогой Николай Николаевич, и не знаю, как благодарить вас за вашу работу и ту, кот[орую] хотите ещё делать»<sup>4</sup>. Письмо Н.Н. Страхова, точная дата которого нам неизвестна (после 4 сентября 1873 г.) даёт представление о характере работы Н.Н. Страхова: «Ну что ж, бесценный Лев Николаевич! Я ведь опять спасовал.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Л.Н. Толстой – Н.Н. Страхов : полн. собр. переписки ...

<sup>4</sup> Там же.

Сколько я ни думал и не перечитывал, я не решался почти ничего вычеркнуть. Даже напротив, мысли о поправках, блеснувшие мне при первом перечитывании, исчезли по мере вчитывания и в тоже время мне яснее и яснее становился ход ваших мыслей, так что, сделавши множество мелких исправлений, в которых эти две статьи особенно нуждались, я вычеркнул всего в двух местах по две по три строчки, – там, где надобность была совершенно очевидна. Вам, следовательно, пересматривать эти строчки ещё раз не нужно, и я отослал поэтому весь четвёртый том в Москву. На Ваше решение я отдаю только следующее: в последней статье, *Вопросы истории*, я предлагаю Вам выкинуть последний параграф, XII-й, где находится сравнение поворота в истории с переворотом в астрономии, произведённым системой Коперника. Сравнение это неточно и не поясняет дела, – говорю это прямо, потому что предыдущие страницы удивительны по точности и ясности вплоть до самого этого XII-го, совершенно лишнего параграфа... Первая часть *Вопросов истории*, именно рассуждение о власти чрезвычайно растянуто и неточно. Неточность происходит от того, что Вы не определяете, что собственно Вы называете делом, событием, настоящим, происшествием в истории. Убивать, умирать – это события; сердиться, приказывать – не события»<sup>1</sup>. Толстой согласился: «Очень благодарю вас, дорогой Николай Николаевич, за всё, что вы сделали с В[ойной] и м[иром], только жалею, что вы не выкинули и не сократили того, что вы, совершенно справедливо нашли растянутым и неточным – о власти. Я помню, что это место было длинно и нескладно. XII параграф выкинуть – я напишу»<sup>2</sup>. Однако, письмо Л.Н. Толстого в типографию Каткова, где печаталось собрание сочинений неизвестно, и упоминаемые изменения сделаны не были.

В середине ноября 1873 г. вышло в свет третье издание «Сочинений Л.Н. Толстого». В новом издании «Война и мир» разделена на четыре тома (вместо предыдущего деления на шесть томов), причём внутри каждого тома дано сплошное деление на главы, без того подразделения на части, какое было в первом и втором изданиях. В качестве эпилога оставлены только гл. V-XVI первой части эпилога, получившие теперь нумерацию I-XII. Были исключены многие историко-философские рассуждения, являвшиеся своего рода вступлениями к отдельным частям романа. Военно-исторические и историко-философские рассуждения, начиная с т. IV первого издания (с т. III наст. изд.), а также первые четыре главы первой части эпилога и вся вторая часть эпилога вынесены в приложение, где объединены под общим заглавием «Статьи о кампании 1812 года», и каждая глава или группа глав получила своё заглавие и самостоятельную нумерацию глав. Все разговоры, которые действующие лица ведут на французском языке, даны, за редким исключением, на русском языке. В этом, третьем издании, текст романа был напечатан с многочисленными

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

корректорскими поправками, а в ряде случаев и исправлениями стиля автора, сделанными Н.Н. Страховым. Кропотливое изучение документов, связанных с подготовкой романа «Война и мир» к печати, позволило учёным прийти к выводу, что Л.Н. Толстой не видел отредактированного Н.Н. Страховым романа, сам не правил корректуру его<sup>1</sup>. На это же указывает и переписка. И хотя из-за отсутствия нескольких писем Н.Н. Страхова к Л.Н. Толстому, относящихся к интересующему нас периоду, некоторые этапы работы Н.Н. Страхова над текстом романа «Война и мир» остаются неизвестными, изучение переписки Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова позволяет назвать работу Страхова не только корректорской, но и творческой. Мы видим, что Л.Н. Толстой информирует Н.Н. Страхова обо всех изменениях, вносимых в текст романа, советуется с ним, просит о помощи, что является несомненным доказательством глубокого доверия, которое великий писатель испытывал к Николаю Николаевичу как к литератору, философу и другу.

---

<sup>1</sup> Скатов Н.Н. [Вступительная статья] // Страхов Н.Н. Литературная критика: сб. ст. СПб., 2000. С. 3-41.

## **Философские аспекты феномена понимания**

*Пономарёв А.С.*

*Национальный технический университет «ХПИ»,  
г. Харьков*

На современном этапе социального развития существенно изменились требования социума к целям, содержанию и характеру образования. Все более отчетливо необходимо его глубокое понимание. Феномен понимания представляет собой один из самых существенных признаков человека и его психики. Ведь именно благодаря пониманию мира, себя и других людей в нем мы и получаем возможность осознанного осуществления различных видов целенаправленной деятельности. Благодаря ему мы можем осознавать те или иные свои потребности, трансформировать их в цели, выбирать целесообразные пути и средства их реализации и организовать соответствующую деятельность по их достижению. Однако постижение логики этой деятельности предусматривает понимание потребностей и целей, самих возможностей их достижения и существующих ограничений. Такое понимание, в свою очередь, связано со знанием и основывается на результатах познавательной деятельности человека. Поскольку современный человек в определяющей степени познает мир в системе образования, глубина и характер его понимания существенно зависят от целей, содержания и организации учебно-познавательной деятельности учеников и студентов, и от осознания ее целей педагогами, от их общей и профессиональной культуры.



К сожалению, на протяжении длительного времени в педагогической теории и образовательной практике понимание не считалось основной целью обучения и воспитания. Их цели сводились вначале к формированию у воспитанников веры в то, что им говорилось, а позже к запоминанию определенной информации и ее воспроизведению в соответствующих ситуациях. Сегодня же, в связи с существенным осложнением содержания и характера человеческого бытия, лавинообразным нарастанием объемов знаний и ускорением научно-технического и социального прогресса, без надлежащего понимания сущности вещей и явлений, с которыми придется сталкиваться современному человеку, его успешная жизнь и деятельность, его самореализация практически невозможны. Это обстоятельство не только усиливает необходимость углубленного исследования самого феномена понимания, но и требует поиска эффективных путей и педагогических технологий для обеспечения глубокого понимания учениками и студентами учебного материала как модели отображения действительности.

Вообще трудно найти более сложный объект для его понимания, чем само понимание. Выступая субъективным переживанием человека в процессе его умственной деятельности, иногда достаточно сильным и ощутимым, понимание, тем не менее, трудно поддается определению. Интуитивно представляется очевидным, что понимание может рассматриваться как умственное, символическое овладение знанием о чем-то, как определенная возможность ясно видеть объект или явление, сущность которых человек стремится понять в их взаимосвязях и взаимозависимостях с другими объектами и явлениями.

Характерным является принципиальное отличие между знанием и пониманием. Знание, прежде всего, означает, что человек владеет определенной информацией, оно представляет собой определенную сумму сведений, в истинности которых он вполне уверен и которую способен воспроизвести. Человек может знать множество вещей, не понимая их сущности и внутренних связей между ними. Ярким примером служит тот факт, что все *знают* о том, что после молнии обычно происходит гром, и люди инстинктивно настораживаются, ожидая его. В то же время каждый образованный человек *понимает*, что опасность несет именно молния, а гром уже не может быть страшным, потому что его мы слышим после нее лишь потому, что скорость звука намного меньше скорости света. Таким образом, понимание означает постижение смысла объекта или явления, его истинного значения, способность разместить его в общем контексте мировосприятия, присущего человеку на данный момент времени.

Проблемы понимания впервые системно рассматривались в философии неокантианства. Понимание как основной метод гуманитарных наук противопоставлялось объяснению как методу естественных наук. Понимание выступает центральной категорией философской *герменевтики*, где традиционно для его определения используется двойственный подход. С одной стороны, понимание означает поиск и выявление глу-

бинного смысла того или иного факта, высказывания, объекта или явления. С другой же стороны, термин «понимание» используется также для обозначения «приписывания» им определенного смысла. В так называемой универсальной герменевтике Ф. Шлейермахера понимание означает выявление смысла определенного текста, причем этот смысл отождествляется со скрытыми интенциями автора текста. Иными словами, понимание выступает результатом своеобразного «диалога» толкователя текста и его автора, в процессе которого толкователь интерпретирует смысл текста.

В. Дильтей под пониманием имеет в виду метод познания исторической реальности, метод «наук о духе», непосредственным предметом которого снова-таки выступают тексты. Сначала он, как и Шлейермахер, связывает понимание с раскрытием смысла текста, который идентифицируется со скрытыми интенциями автора, затем Дильтей приписывает пониманию роль эмпатического проникновения во внутренний мир человека прошлого, основанного на общей человеческой природе и того, кто понимает, и того, кого понимают. Позже он рассматривает понимание как постижение внутреннего мира индивидуума через его объективацию, выступающую в виде права, религии, идеологии, языка, норм морали и т.п., обоснованные сверхиндивидуальным характером этих объективаций.

Нам представляется более близкой позиция М. Хайдеггера, согласно которой пониманием считается фундаментальный способ человеческого бытия. Он рассматривает понимание не как методологическую, а как онтологическую категорию. В таком случае понимание представляет собой постижение смысла бытия, выраженного в языке, причем наиболее полно – в языке поэтов. Это постижение осуществляется через понимание человеком ограниченности и конечности своего собственного исторического бытия.

Х.-Г. Гадамер, в отличие от Шлейермахера и Дильтея, рассматривает феномен понимания не как проникновение во внутренний мир автора текста, а как прояснение смысла проблемы, поставленной этим текстом, предмета, к которому обращается текст. При этом понимание становится своеобразным «диалогом» толкователя с текстом, в результате которого происходит реконструкция смысла проблемы. Иными словами, по убеждению Гадамера, понять текст означает понять вопрос, ответом на которое выступает этот текст, то есть понять текст не так, как понимал его сам автор. При этом смысл текста выводится из психологического и исторического контекстов. Ведь тот, кто стремится понять, всегда ограничен культурно-исторической традицией общества, в котором он живет, и своим личным жизненным опытом. Понимание, таким образом, выступает не только методом гуманитарных наук, но и способом освоения человеком культурно-исторической традиции, формой бытия и философствования<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Краткий философский словарь / под ред. А.П. Алексеева. 2-е изд. М. : Проспект : Захаров,

В современной науке смысл и содержание понятий понимания и герменевтики существенно расширились. Достаточно плодотворные результаты получены, благодаря философским, психологическим и педагогическим исследованиям феномена понимания. Соответственно возникают такие относительно самостоятельные научные дисциплины, как философская, психологическая и педагогическая герменевтика. Более того, через осознание растущей роли понимания для успешного осуществления подавляющего большинства видов человеческой деятельности и обеспечения ожидаемых ее результатов возникает потребность в управленческой герменевтике, в политической, медицинской, аграрной и других видах герменевтики. Основываясь на общих закономерностях философской и психологической герменевтики, эти виды должны учитывать специфику соответствующей сферы человеческой деятельности и находить отображение в педагогической герменевтике при организации и практическом осуществлении профессиональной подготовки специалистов для каждой конкретной сферы общественного производства в самом широком смысле этого слова.

Обращаясь к философско-психологической рефлексии над сущностью феномена понимания, целесообразно привести утверждение известного российского психолога В.В. Знакова, который специально подчеркивает, что «в последние десятилетия в науке развиваются два главных направления исследования понимания – гносеологическое и онтологическое». По его словам, «гносеологизмом в современной методологии психологии называется такой тип научной рефлексии, при котором основания знания ученые ищут в формах организации познавательной деятельности, влияющей на его содержание и структуру»<sup>1</sup>. Онтологизм же, как отмечают Т.В. Корнилова и С.Д. Смирнов, «характеризуется сосредоточением на отношении объекта и знания, в последнем выделяется только его объективное содержание»<sup>2</sup>.

Гносеологическое направление исследования феномена понимания дает реальную возможность получить чрезвычайно полезные для образовательной практики результаты благодаря тому, что оно соответствует логике традиционной субъект-объектной схемы познавательной деятельности студентов и их потребности в познании. Ведь, по словам того же Знакова, потребность в понимании и приводит к познанию. В психологической науке гносеологические исследования помогают построению когнитивных моделей понимания, а в более общем историко-философском контексте дают возможность классифицировать типы рациональных научных рассуждений и основные виды деятельности человеческого разума.

Онтологическое направление исследований феномена понимания фактически представляет собой субъект-субъектный, экзистенциальный

---

2001. 491 с.

<sup>1</sup> Знаков В.В. От исследований понимания субъектом мира к психологическому анализу понимающего себя бытия // Психологический журнал. 2007. Т. 28, № 6. С. 104.

<sup>2</sup> Корнилова Т.В., Смирнов С.Д. Методологические основы психологии. СПб., 2006. С. 18.

подход. Как указывает Знаков, «его парадоксальность заключается в том, что в ситуациях человеческого бытия люди нередко утрачивают свою субъектную сущность, становясь на время объектами (познания, отношения и т.п.) не только для других, но и для самих себя»<sup>1</sup>.

Для педагогической герменевтики, как и для других прикладных отраслей герменевтики, важное значение приобретает взаимосвязь между мышлением и пониманием. Отметим, что исследованиями таких известных психологов, как А.В. Брушлинский, О.К. Тихомиров установлено, что любое мышление всегда начинается и завершается пониманием. Точнее, мышление возникает из понимания того, что человек встретился с проблемной ситуацией, сущность которой она еще не понимает. Затем мышление реализуется в постановке умственной задачи, ее формулировке и решении. Завершается же мышление осмыслением и пониманием полученных результатов решения этой задачи, позволяющими человеку выбрать рациональные пути и способы преодоления проблемной ситуации.

Таким образом, процесс мышления направлен на получение человеком новых знаний, а тот аспект мышления, которым выступает понимание, представляет собой процедуры постижения смысла знания, полученного в результате умственной деятельности, или же порождения этого смысла.

В принципиально новых условиях постиндустриального общества, формирования инновационного типа мирового развития значительно возрастает значение герменевтики. С одной стороны, это касается сугубо практического использования результатов герменевтических исследований, а с другой – разработки и применения новых методов повышения эффективности мышления и понимания людьми логики сложных природных и общественных явлений, понимания ими самих себя. Как справедливо отмечает в связи с этим Е.Н. Юркевич, «соотношения прагматизма и герменевтики, можно рассматривать в аспекте их близости. И в этом смысле неизбежно произойдет трансформация значений этих понятий. В герменевтике будет динамизирована интерпретационная техника, поскольку смысл введения технологического момента в анализ любого предмета исследования сопряжен с установкой на достижение прагматичной цели. С другой стороны, технологическое поле анализа прагматизма требует введения герменевтического аспекта в плане создания креативной перспективы эмпирического опыта, понимания как обеспечения «горизонта бытия» в сфере прагматичного действия»<sup>2</sup>.

Это положение автора представляется чрезвычайно важным, во-первых, для герменевтики современной управленческой деятельности, ведь от глубины понимания руководителем сущности проблемной ситуации, с которой он встретился, существенно зависит выбор им адекватного управленческого решения, которое бы позволило эффективно ее развязать. Кстати, даже понимание критериев эффективности также требует

---

<sup>1</sup> Знаков В. В. От исследований понимания... С. 104.

<sup>2</sup> Юркевич Е.Н. Герменевтические идеи в восточнославянской философской традиции. Харьков, 2002. С. 17.

сочетания герменевтических и технологических подходов. Более того, успешное осуществление управленческой деятельности сегодня существенно зависит от понимания сущности управления как специфического социального феномена, понимания его философии, его логики и технологии, понимания роли личностного фактора и психологии делового общения. Большое значение имеет также надлежащее понимание руководителем самого себя, своих возможностей и психологических особенностей, что дает ему возможность максимально эффективно реализовать свой профессиональный и личностный потенциал.

Во-вторых, выраженные автором идеи имеют большое значение также и для педагогической герменевтики. Одной из характерных особенностей современности стал не только быстрый рост объемов знаний, но и ускорение их трансформации в технологии, благодаря чему существенно сокращается жизненный цикл технологий и время их обновления. Это предопределяет необходимость непрерывного самообучения, самовоспитания, и самоусовершенствования каждого специалиста в течение всей его активной трудовой жизни. Поэтому система образования должна привить ему не только осознанную потребность в этом, но и способность мыслить и понимать то, что ему необходимо освоить.

Чрезвычайно важным представляется и то, что Юркевич вводит понятие *культуры понимания*, сущность которого исследовательница видит в культивации условий, способов и состояний понимания, а также в особом языке, который характеризует субъекта понимания и само понимания как событие. По ее убеждению, «культура понимания представляет также конечную цель и практическое значение, а также область применения такой дисциплины, как герменевтика»<sup>1</sup>. Представляется, что исследование проблем культуры понимания, его логики и методологии, приобретает существенное значение как для теоретической, философской герменевтики, так и для ее многочисленных прикладных направлений. В первую очередь эти исследования необходимы для разработки и внедрения технологий формирования культуры понимания в системе профессиональной подготовки специалистов.

Использование культуры понимания открывает возможности исследования не только этого сложного и чрезвычайно интересного феномена самого по себе, но и такого понятия, как *структура понимания*. Введение в научный оборот этой категории и ее анализ предопределены не только теоретическими потребностями философской герменевтики, но и необходимостью успешного решения сугубо прикладных психолого-педагогических проблем. Оно должно быть направлено на обеспечение глубокого понимания учениками и студентами не просто материала изучаемых ими дисциплин, но и окружающего мира в целом и себя в нем, определенным отображением различных аспектов которого и выступает материал учебных дисциплин.

---

<sup>1</sup>Юркевич Е.Н. Герменевтические идеи... С. 18.

Структуру понимания, на наш взгляд, можно рассматривать как определенную последовательность умственных действий и операций, а также как упорядоченную совокупность элементов умственной деятельности и закономерных связей между ними.

С философскими тесно связаны и психологические аспекты феномена понимания. Поэтому целесообразно проанализировать и их в общем контексте теоретической и прикладной герменевтики.

С психологической точки зрения пониманием принято считать способность человека «постичь смысл и значение чего-либо и достигнутый благодаря этому результат»<sup>1</sup>. В Психологическом словаре подчеркивается, что «понимание не следует отождествлять со знанием (т.е. способностью человека усвоить и воспроизвести сумму сведений, в правильности которых он не сомневается), поскольку возможно знание без понимания и понимание без знания («непосредственное усмотрение»). Для понимания характерно ощущение ясной внутренней связанности, организованности рассматриваемых явлений». По мнению авторов словаря, «это может быть логическая упорядоченность, ясное «видение» причинно-следственных связей, когда ранее механически перечислимые факты объединяются в единую логическую систему»<sup>2</sup>. Подобным примером может считаться понимание определенного естественного закона, какой-то формулы или доказательства математической теоремы.

В то же время вполне возможно и четкое ощущение субъектом понимания связанности и осознанности тех или иных объектов или явлений и без видения их логического каркаса. В таком случае явление выступает для наблюдателя направленным на определенную цель, сопоставленную с его собственными целями. Так, человек понимает поступки и поведение другого человека, его мысли и стремления, мотивы и интересы. Подобно этому возможно и понимание социокультурных явлений, примерами которых выступают исторические события, памятники письменности, произведения искусства, этические и эстетические явления и т.п.

На подобной же основе может происходить и «понимание» явлений природы и поведения животных, связанное со своеобразной их антропоморфизацией, то есть с приписыванием им определенных аналогий с мотивами и логикой поведения людей. Хотя в последние десятилетия интенсивное развитие исследований поведения животных дает ученым некоторые основания говорить о существовании у них психики.

Индивидуальность характера восприятия человеком тех или иных вещей и явлений, связанная с особенностями его психики, жизненным опытом, общей культурой и т.п., предопределяет субъективную уникальность результата понимания им смысла этих вещей и явлений. Однако эта уникальность не является произвольной, поскольку понимание опреде-

---

<sup>1</sup> Краткий психологический словарь / под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. М., 1985. С. 250.

<sup>2</sup> Там же.

ляется в конечном счете социальными и культурными условиями, которые не зависят от конкретного индивида.

Параллельное существование когнитивной и экзистенциальной парадигм в психологии понимания обусловило и различные подходы к исследованию этого феномена. Акцент когнитивных исследований направлен на процессы познания и поведения человека. В исследованиях интеллекта психическими образованиями, одновременно содержащими характеристики и субъекта познания, и ситуации, считают когнитивные структуры. Они, по убеждению М. А. Холодной, «обеспечивают отображение устоявшихся регулярно повторяющихся характеристик, происходящих событий и, согласовывая с ними поведение, придают этому отображению закономерный характер»<sup>1</sup>.

Еще одним видом психологических механизмов понимания другого человека выступает стереотипизация. Его сущность состоит в восприятии этого человека на основе определенного «социального стереотипа», на основе ее схематического стандартизированного образа типичного представителя определенной социальной группы. Такими группами могут выступать профессиональные, национальные, региональные, религиозные, социокультурные и т.п.

Распространенным видом понимания выступает и проекция, состоящая в перенесении собственных взглядов, ощущений, мотивов, психологических черт и особенностей, мировосприятия и т.п. на других людей. Мы часто воспринимаем и понимаем других через себя, так как только относительно себя мы что-то знаем, хотя и не очень хорошо, но все же «из первых рук». Человек вообще часто склонен приписывать другим людям свои собственные ощущения, особенно когда чувствует какую-то сильную потребность. Так, здоровому трудно понять больного, голодному кажется, что все окружающие хотят есть. Не случайны поговорки, что «сыт голодного не разумеет» или «сытый голодного не товарищ».

Важную роль в восприятии и понимании другого человека играет и такой психологический механизм, как эмпатия. Ее сущность определяется присущей человеку, воспринимающему и стремящемуся понять другого, способностью к сопереживанию, к постижению эмоционального состояния этого другого, к своеобразному «вживанию», проникновению в его переживания. Проявлением эмпатии могут выступать интеллектуальные сравнения и сопоставления. Важную роль эмпатии для обеспечения эффективной управленческой, педагогической и других видов деятельности показал известный представитель гуманистической психологии К. Роджерс.

Еще одним психологическим механизмом понимания выступает так называемая каузальная атрибуция, состоящая в приписывании тех или иных причин и мотивов поступкам и общему поведению как других людей и социальных групп, так и своим собственным. Переменчивый ха-

---

<sup>1</sup> Холодная М.А. Психология интеллекта. Парадоксы исследования. СПб., 2002. С. 84.

раक्टर ситуаций общения, наличие и действие защитных механизмов нашей психики предопределяют систематические отличия в понимании и интерпретации собственного поведения и поведения других людей и их групп. Так, наши собственные неудачи и негативные результаты собственной деятельности мы обычно склонны объяснять действием внешних объективных факторов, то есть неблагоприятным стечением обстоятельств. В то же время подобные неудачи других людей мы считаем закономерным проявлением их недостаточной квалификации или черт характера. И наоборот, собственные успехи мы приписываем внутренним факторам, своему нраву, а успехи других – случайности или простому «везению»<sup>1</sup>.

Подчеркнем, что все рассмотренные психологические механизмы восприятия и понимания другого человека не только взаимосвязаны между собой, но и частично пересекаются. Поэтому часто их оказывается невозможным строго отделить один от другого. Да и вряд ли это необходимо. Главное же состоит в том, чтобы как можно полнее и точнее понимать людей, поскольку от этого понимания существенно зависит эффективность общения, отношений и совместной деятельности. Поэтому сегодня так необходимы глубокие исследования феномена понимания и использование их результатов в учебно-воспитательном процессе с целью привития ученикам и студентам навыков понимания. Ведь оно является одной из предпосылок их успешной жизни и деятельности.

---

<sup>1</sup> Романовский О.Г. и др. Психология управления. Харьков, 2001.

## **К истории понятия «закон природы»**

***Проселкова Т.В.***

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Понятие «закон природы» стало настолько привычным для нас сейчас, что даже само словосочетание не вызывает никаких недоумений. Кажется, что речь может идти только об удовлетворительной классификации этих законов – эмпирические, теоретические, динамические, статистические и т.д. Между тем, как это ни странно, генезис, как самого понятия, так и термина «закон» по отношению к наблюдаемой устойчивости природного порядка, до сих пор прослежен не вполне удовлетворительно. Характерно в связи с этим, что, например, авторы четырехсотстраничной книги «Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe» – итога междисциплинарного исследования названной проблемы, приведя обширную историографию и поставив целый ряд естественно возникающих здесь вопросов, выражают надежду,



что им удалось дать предварительный (!) на них ответ<sup>1</sup>. «Закон природы» связан с «естественным правом» в юриспруденции и «естественным законом» в философии. Подчеркивая долгую историю концепции закона природы, исследователи обычно ссылаются на такие известные факты и понятия, как естественный закон стоиков, сенековский «закон комет», «закон максимума» элонгации Венеры и Меркурия у Плиния, «закон» рефракции Р. Бэкона, закон противоречия (*lex contradictionis*) в средневековой логике. Однако, как справедливо пишут во введении к уже цитированной книге ее редакторы проф. L. Daston и проф. Michael Stolleis, эти ссылки больше запутывают, чем проясняют ситуацию. В частности, встает вопрос – если термин «закон природы» возник так давно, то почему он не использовался (не считая цитированных выше упоминаний отдельных авторов) до 17 века и, наоборот, в 17 веке вдруг резко входит в оборот и быстро распространяется? Кроме того, неуместность термина «закон» для описания универсальных природных регулярностей становится очевидной, если хотя бы слегка абстрагироваться от нашей привычки к нему.

В самом деле, как может неодушевленная материя быть названа «повинующейся» закону в каком-нибудь вообще смысле, кроме метафорического? Потом, законы печально известны своими несообразностями, своей изменчивостью и способностью быть нарушенными. Многие исследователи противопоставляли «буйное» человеческое общество, управляемое с помощью законов, совершенству упорядоченного царства природы. Таким образом, «законы» были крайне неподходящим понятием для описания неизменных природных регулярностей. Тем более, что для их выражения в натуральной философии эпохи раннего Модерна имелась давно устоявшаяся, очень тонко дифференцированная, и часто использовавшаяся терминология – правило, норма (*regula*), аксиома (*axioma*), гипотеза (*hypothesis*), порядок, метод (*ratio*), пропорция, соотношение (*proportio*). Как был введен такой проблематичный термин как «закон природы»? В этой статье мы попытаемся дать очерк одной из сторон генезиса понятия «закон природы», а именно, взглянуть на него с точки зрения философской оппозиции «имманентное-трансцендентное».

Хотя, как заметил известный ученый-медиевист Ф. Оукли, точный источник концепции «закона природы» установить трудно, поскольку в нем сочетаются «классическая и семитическая древность»<sup>2</sup>, все-таки все согласны, что после многих веков довольно неопределенного, не имеющего точного смысла термина «закон природы» (к тому же часто синонимичного с естественным законом), в 17 веке трудами, прежде всего Р. Декарта, Р. Бойля и И. Ньютона, термин приобретает точный

---

<sup>1</sup> *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe : jurisprudence, theology, moral and natural philosophy* / edited by Lorraine Daston and Michael Stolleis. Aldershot, 2008. P. 11.

<sup>2</sup> Oakley F. *Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature // Creation: The Impact Of An Idea*. New York, 1969. P. 55.

смысл и устойчивое употребление. До середины 20 века особенностям этого процесса были посвящены только две статьи, где в духе того времени они объяснялись социологическими факторами. А именно, факт, что названные ученые считали эти законы установленными Богом (хотя и в несколько разных смыслах для каждого ученого) объяснялся тем, что люди сравнивали природу и государство. Стоический «естественный закон» коррелировался с имперской властью Александра Македонского, а ученые коррелировали свои представления с абсолютистским монархизмом эпохи конца феодализма. Однако все такие построения разбивались о достаточно простые исторические факты – например, в Китае период абсолютной монархии был гораздо более продолжительным, однако не возникло даже и намека на концепцию «закона природы». Более подробное изучение наследия этих великих ученых приводит к выводу, что история введения термина «закон природы» и наполнение его вполне определенным содержанием уходит корнями в христианскую метафизику.

Отцы Церкви первых веков осуществили то, что потом было названо святоотеческим (или патристическим) синтезом – заимствовав философский язык и философскую технику древнегреческих философов (прежде всего – неоплатоников), они выразили в своих творениях то новое содержание, которое несло христианское Откровение. Их взгляд на порядок в природе с философской точки зрения был именно синтезом представлений о трансцендентной власти Бога над миром и имманентной Его власти в самом мире. Подразумевалось, что мир не автономен – Бог имеет неограниченную трансцендентную власть действовать в мире так, как угодно Его воле, но Он создал этот мир, функционирующим по устойчивым образцам – моделям, которые он установил в начале Творения и поддерживает их своим непрерывным имманентным присутствием. Понятно, что эта концепция радикально отличалась от материалистических представлений о законе природы в эпоху Модерна – детерминистических, имперсональных, не имеющих моральных характеристик. В Библии духовное и физическое постоянно сопрягаются, она вся (особенно Ветхий Завет и Псалтырь) полна ссылками и указаниями на то, что регулярность и устойчивость природы, очевидная всякому, есть главное «основание для веры в непреложность обетований Божьих в истории спасения»<sup>1</sup>. Например, перспектива исчезновения Израиля как народа провозглашается столь же абсурдной, как и предположение, что последовательность смены дня и ночи, которую установил Господь, может нарушиться (Иер. 31, 35-36). И таким примерам нет числа. На этом сопряжении духовного закона и закона физического мира и строится библейский взгляд на мир. Мир отвечает Богу послушанием, в точности, как это делает человек (единственный, у

---

<sup>1</sup> Яки С.Л. Мертворождения науки [Электронный ресурс] // Яки С.Л. Спаситель науки. М., 2005. URL: [http://www.i-u.ru/biblio/archlve/jaki\\_spasitel/01.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archlve/jaki_spasitel/01.aspx).

кого есть воля не повиноваться), однако на своем уровне – Земля рожает по Его слову, животные получают пищу от Него и т.д., то есть доминирующий образ творения – не машина (образ 17 века), а повинующийся субъект (тварь). При этом мир не замкнут, а открыт для Божественного вмешательства. Этот очень сложный и сбалансированный порядок, полный нюансов и подразумевающий для его понимания очень хорошее знакомство, как с Писанием, так и с греческой философией, в англоязычной литературе имеет специальное название «contingent order». Оно было введено протестантским богословом 20 века Т. Торрансом<sup>1</sup>, богословие которого во многом опиралось на творения Отцов Церкви. Это был именно новый синтез, в том числе веры и разума. При этом, под термином «естественный закон» подразумевался нравственный закон, по слову апостола Павла из послания к Римлянам.

Примерно с 11 века (по крайней мере, с Ансельма Кентерберийского), когда стала проявляться тенденция к опоре, прежде всего, на разум, эта концепция природного порядка также стала расслаиваться на две разных, постепенно ставших восприниматься как взаимоисключающие – на концепцию его трансцендентной власти, налагающей законы на этот мир, и концепцию его имманентного присутствия и действия в этом мире. В схоластической литературе эти концепции соответствуют понятиям *potentia absoluta* (Его абсолютная власть, включающая власть менять те образцы-модели, по которым функционирует мир) и *potentia ordinata* (Его обычное постоянное действие в этом мире, проявляющееся в повторяющихся, регулярных причинно-следственных связях). Если говорить о предшествующих представлениях, соответствующих этим двум концепциям, то имманентность мы видим в «естественном законе» стоиков и шире в эллинизме (особенно в неоплатонизме), а трансцендентный закон в библейском монотеизме. Философски-богословская система Фомы Аквинского предполагала совмещение этих планов, однако патристический синтез уже никогда не повторился в истории (кроме паламитского синтеза, но он в стороне от рассмотрения этого вопроса). Как известно, эта система усвоила целевые причины Аристотеля, истолковав их в качестве божественных целей. Очень скоро томисты стали истолковывать их как квази-независимые сущности (силы), установленные Богом от начала века и действующие уже самостоятельно. Таким образом, естественный закон, будучи Божественным установлением, снова приобрел черты квази-имманентизма. «Квази», так как Бог все равно, конечно, мыслился трансцендентным и всемогущим, но фактически, он был ограничен в своих действиях (коль Формы мыслились логически необходимыми) во-первых, а во-вторых, его непрерывное присутствие не было уже необходимым. Бог – Законотворец все больше напоминал Аристотелевского Перводвигателя. Именно этот

---

<sup>1</sup> Torrance T.F. *Divine And Contingent Order*. Edingburg, 2005. 162 p.

процесс был остановлен знаменитым осуждением 1277 года. Как выразился об этом осуждении Э. Жильсон, «медовый месяц философии и теологии закончился». Заметим, что все концепции христианского платонизма, когда Идеи или Формы истолковываются как идеи Божественного ума, архетипы, по которым Он творил мир, в смысле естественного закона также идут в русле имманетизма (и даже в первую очередь). В смысле соотношения интеллекта и воли, они утверждают примат интеллекта. Как, конечно, и концепция Фомы, насыщенная субстанциональными формами и скрытыми (окульными) качествами, против которых была направлена вся борьба ученых 17 века. Естественный закон есть Вечный Закон, который сам есть не что иное как Божественный разум, в котором все вещи, рациональные и иррациональные участвуют. В целом такие органические концепции природы известный британский ученый и историк Р.Д. Коллингвуд назвал – «греческая идея природы».

«Естественный закон» теологии волюнтаризма, новый толчок которой дало это осуждение, безусловно, носил уже характер внешнего закона, наложенного Богом на Его творение. Крайнее выражение он получил в учении У.Оккама. Естественный закон перестал быть диктатом разума, имеющим основание в Боге, но не подлежащим изменению даже Им. Он стал Божественным приказом, обязательным к исполнению просто потому, что Бог есть законодатель. Зло есть просто неисполнение того, что он обязал исполнять. И убийство, воровство, блуд и даже ненависть к Богу есть зло просто потому, что он так установил. Он мог бы установить иначе. Эта концепция свободы Бога от нравственного закона была одной из причин отлучения Оккама от Церкви и занесения его книг в Индекс запрещенных. Употребление термина «естественный закон» в средние века довольно неопределенно и чаще относится к сфере морали или юриспруденции. Тем не менее, как раз Оккам пошел дальше, настаивая, что не только моральный закон, но вся вселенная должна иметь непредсказуемые свойства, проистекающие от ничем не обусловленного решения Божественной воли. Отрицая необходимости, он отрицал даже необходимую связь причины и следствия. Понятно, что такая природа может быть постигнута единственным способом – экспериментом, отсюда не только этический волюнтаризм, но и его эмпирицизм. Учение Оккама оказало огромное влияние на последующее развитие науки. Иногда возникает непонимание – как такая Вселенная вообще может функционировать, если в ней вообще нет никакой системы или плана (не говоря уже о естественном законе). Но ответ в том, что Оккам не рассматривал Бога как некое капризное существо. Хотя Он мог бы воспользоваться своей абсолютной властью в любой момент, но Он дал нам обещания относительно порядка природы, которые Он держит. И внутри обычного регулярного (предписанного) порядка вещей естественный закон неизменен и абсолютен. Нарушение обычного закона происходит, например, в явлении чуда. Кстати сказать, именно здесь

лежит одна из причин того, что экспериментальная наука не возникла в мусульманском мире. Для Аллаха таких ограничений мусульманская мысль допустить не могла – его власть действительно была абсолютной во всех смыслах. Как отмечает Оукли в цитированной выше работе, хотя сам Оккам не использовал слов «закон природы» или «естественный закон», он использовал выражение «обычный закон» как синоним «существующего порядка» или «данного божественного порядка». И уже ближайшие к нему по времени философы-номиналисты, такие, как кардинал Пьер д'Альи, использовали такие явные выражения как «обычные законы», «естественный ход природы» или «естественный или установленный закон».

В дальнейшем, что касается рассматриваемых понятий (законы природы, естественный закон) натурфилософия (термин естественные науки появился только в 19 веке) развивалась в точном соответствии с описанным выше разбиением: «имманентное» его понимание, соответствующее неоплатонической традиции западной философии и трансцендентное, соответствующее механицизму. Следует подчеркнуть, что дискуссии с обеих сторон не носили характер «разум-вера» или «наука-религия». Все ученые в те времена были верующими. Ученые, работавшие в русле неоплатонической традиции, рассматривали мир как взаимодействие пассивных сил (материи) и активных сил-принципов (души, духи или жизненные силы). Активные силы рассматривались как творческие, то есть либо непосредственно божественные, либо, по крайней мере, как пути божественной активности в мире. Они отождествлялись с процессами, которые тогда казались опровергающими механическое объяснение – химические процессы, электричество, магнетизм, рост живых существ. Ученые этого направления боялись, что механическое объяснение явлений откроет дорогу для полного уподобления мира огромному часовому механизму, где не будет места для Бога и духовного мира вообще. И, как показало дальнейшее развитие, не зря боялись – П.П. Гайденко называет аналогию природы с часами «своего рода парадигмой мышления 17 века»<sup>1</sup>. Но и ученые противоположного направления руководствовались не менее благочестивыми мотивами. Они считали, что активные принципы неоплатоников рано или поздно интерпретируются как самостоятельные силы и устраняют необходимость непрерывного взаимодействия Бога со своим творением. Эти принципы наделялись такими характеристиками, как рациональность и разумность. Но если материя наделялась такими качествами, зачем вообще был нужен Бог? Поэтому они считали материю пассивной и инертной, лишенной активных внутренних сил.

Примером ученых первого направления были известный химик Ян Баптиста ван Гельмонт (1579–1644) и Готфрид Вильгельм фон Лейбниц

---

<sup>1</sup> Гайденко П. К проблеме становления новоевропейской науки // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 80-92.

(1646–1716). Однако, в целом, можно сказать, что идея законов, наложенных Богом на сотворенный им мир, становится все более общеупотребительной в 16-17 веках. Она прослеживается в работах «последнего схоласта» Ф. Суареза и упоминается у Дж. Локка. Эту идею широко использовали и религиозные лидеры Реформации, их считают одним из «каналов» передачи всей волонтаристской традиции. Таким образом, когда впервые в работах Р. Декарта (прежде всего), И. Ньютона и Р. Бойля в явном виде появилось выражение «законы природы», оно было результатом развития многовековой традиции волонтаристской теологии и философии.

**Нигилизм vs системное насилие:  
«диагноз эпохи» у Н.Н. Стрехова и С. Жижека**

*Римский А.В., Артюх А.В.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

«Въкъ безъ идеаловъ, въкъ безъ будущности, безъ имени, какое-то тусклое пятно въ исторіи... Такія мнѣнія стоютъ того, чтобы на нихъ остановиться; они безъ сомнѣнія составляютъ выраженіе того чувства, которое давно знакомо многимъ, и не разъ было выражаемо, но которому суждено все больше и больше распространяться, – чувства, что люди потеряли руководящую нить своего прогресса, что въ наше время происходитъ крушеніе старыхъ началъ жизни и не видно нарожденія новыхъ. Сознаніе того, что въ такомъ именно положеніи находится дѣло человѣческаго развитія, по немногу пробивается вездѣ, и нѣкоторыя черты этого положенія уже очень ясны»<sup>1</sup>, – такими словами начинается статья Н.Н. Стрехова «Нечто о характере нашего времени». Совершенно ясно, что это диагноз, с которым соглашается Стрехов и который он поддерживает и разделяет. Кризис ценностей, идей и идеалов отечества имеет западное происхождение. По словам Стрехова, это осознается славянофилами, западниками и самим Западом, лишившемся своих оснований.

Вместе с тем, сама процедура диагностирования предполагает последующее подтверждение, что дает нам полное право с «высоты истории» оценить правоту заявления Н.Н. Стрехова. Проблема соотношения Запад – Россия, сохраняет актуальность. Сегодня она помещается в глобальный контекст Запад – Россия и Запад – остальной мир, то же мы находим у Н.Н. Стрехова: «... Ясно, что прежнія начала утрачены не въ какомъ нибудь отдѣльномъ обществѣ, не въ отдѣльной странѣ или

---

<sup>1</sup> Стрехов Н.Н. Нечто о характере нашего времени [Электронный ресурс] : несколько слов по поводу одной журнальной статьи // Гражданин. 1873. № 36. URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0460oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0460oldorfo.shtml).

литературѣ, а во всемъ просвѣщенномъ мѣрѣ. Внутреннее разложеніе той цивилизаціи, которая одну себя считаетъ за цивилизацію, то есть западной или европейской цивилизаціи – вотъ явленіе, о которомъ первая мысль принадлежитъ нашимъ славянофиламъ, но которое потомъ, послѣ 1848 года, все чаще и яснѣе сознается самою Европою»<sup>1</sup>.

Глобализация как культурный феномен затрагивает ныне не только мир «просвещенный», но весь остальной. Незнание или отсталость, неспособность воспринимать идеи западной цивилизации с утверждением тотальной визуализации и развитием средств коммуникации ушли в прошлое. Главной характеристикой кризиса у Страхова является нигилизм, суть которого в религиозном чувстве человека, лишенного веры в Бога, замененной идеей абстрактного служения. «Люди обеспеченные матеріально, огражденные отъ всѣхъ опасностей, тонко развитые, но не видящіе передъ собою ничего святаго, чему бы можно принести въ жертву свои силы и свою жизнь, начинаютъ мучиться страшнымъ душевнымъ голодомъ, который до тѣхъ поръ не даетъ имъ покоя, пока они не возведутъ чего-нибудь въ идеаль, не дадутъ исхода своей потребности энтузіазма и самопожертвованія. Такимъ образомъ въ нашъ вѣкъ происходятъ огромныя и постоянныя волненія, страстныя, пламенныя, кровавыя, а между тѣмъ дѣйствительныя идеалы все тускнѣютъ и тускнѣютъ»<sup>2</sup>.

Под «действительными идеалами» Страхов имеет в виду идеалы за рамками ойкумены западной цивилизации, погруженной в кризис и лишившейся идеалов. Идеалы, пропагандируемые и оборачивающиеся нигилизмом. Те, которых стоит избегать, оказываются популярными в обществе. Их популярность основана на вполне понятных стремлениях «заботы об общем благе», Страхов приводит их: «1) разрушеніе предразсудковъ, 2) распространеніе грамотности, чтенія и вообще просвѣщенія, 3) возможно-большая свобода, 4) устраненіе болѣзней и другихъ физическихъ бѣдствій, 5) нарощеніе матеріальнаго благосостоянія, 6) болѣе равномѣрное его распредѣленіе, и т.д.»<sup>3</sup>.

Стремление к благу перекодируется западной цивилизацией в нигилизм, или же то, что можно назвать системным насилием, тотальностью принципа. В этом смысле идеи Н.Н. Страхова созвучны идеям С. Жижека о современной западной цивилизации: «... Именно организованная без всякого внешнего принуждения метафизическая пляска всесильного Капитала служит ключом к реальным событиям и катастрофам. В этом и заключается фундаментальное системное насилие капитализма,

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Нечто о характере нашего времени [Электронный ресурс]... URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0460oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0460oldorfo.shtml).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Нечто о характере нашего времени [Электронный ресурс]... URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0460oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0460oldorfo.shtml).

гораздо более жуткое, чем любое прямое докапиталистическое социально-идеологическое насилие...»<sup>1</sup>. Сутью нигилизма и системного насилия, их принципом является господство идеи над реальностью. Логика капитала в постсовременном мире равнозначна квазирелигиозности русских нигилистов XIX века.

Говоря словами Страхова, цель смешивается со средством до возможности их различения: «... В наше время цѣль, дѣйствительное благо, смѣшивается со средствами, и люди, не видя цѣли, къ которой могли бы стремиться съ религіознымъ энтузіазмомъ, переносятъ этотъ энтузіазмъ на средства, которыя почему-нибудь имъ кажутся непремѣнно способствующими цѣли, преимущественно на средства отрицательныя, на устраненія помѣхъ къ неизвѣстному и все больше исчезающему въ туманѣ благу»<sup>2</sup>.

Жижек пишет о том же, используя терминологию Ж. Лакана, о подмене реальности Реальным, где реальное – это люди, общество, действительные потребности и цели; а Реальное – логика Капитала, абстракция, принцип.

Поглощение реальности Реальным основано на исходной недостаточности человека (по Ж. Лакану). Только в Другом, реальном или символическом, он обретает себя. Возникает сакраментальный вопрос «что делать?».

Н.Н. Страхов не дает ответа, но предполагает его: «Человѣкъ есть существо религіозное, то есть такое, которое расположено жить идеями и ради ихъ жертвовать всѣмъ остальнымъ. Этотъ идеализмъ можетъ быть никогда еще не былъ такъ силенъ въ людяхъ, какъ въ настоящее время, хотя именно теперь идеалы утрачиваютъ свое содержаніе и исчезаютъ. У очень многихъ религіи нѣтъ, а религіозная потребность жива»<sup>3</sup>. Удовлетворение религиозной потребности религией, возможный ответ. Замещение символического Другого Другим трансцендентным, сакральным?

Очевидно, что для секулярного общества такое решение невозможно. Жижек предлагает иное решение, сводящееся на первый взгляд к парадоксу: «критический анализ настоящей глобальной констелляции – который не предполагает никакого ясного решения, никакого «практического» совета, что делать, и не указывает на свет приближающегося поезда, – обычно встречает упрек: «Вы хотите сказать, что ничего делать не надо? Просто сидеть и ждать?». Нужно набраться смелости и ответить: «Да, именно так!». В некоторых ситуациях единственная по-настоящему «практическая» вещь состоит в том, чтобы бороться с соблазном неза-

---

<sup>1</sup> Жижек С. О насилии. М., 2010. С. 15.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Нечто о характере нашего времени [Электронный ресурс]... URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0460oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0460oldorfo.shtml).

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. Нечто о характере нашего времени [Электронный ресурс]... URL: [http://az.lib.ru/s/strahow\\_n\\_n/text\\_0460oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0460oldorfo.shtml).



медлительных действий и «сидеть и ждать», занимаясь терпеливым критическим анализом»<sup>1</sup>.

Безусловно, оба варианта выхода из кризиса, нигилизма, системного насилия, predeterminedены исходными теоретическими установками. Для нас было интересно сравнить эти позиции и провести параллели в осмыслении феномена насилия, неявно присутствующего в творчестве Н.Н. Страхова и явно у С. Жижека. Возможность такого анализа во многом была обусловлена «жанром» произведений, который можно назвать «диагноз эпохи».

---

<sup>1</sup> Жижек С. О насилии... С. 10.

### **Вечные вопросы «Вех»**

**Сагатовский В.Н.**

*г. Белгород*

Сто лет тому назад вышел в свет сборник «Вехи». Неужели современный мир так же отличается от того времени, как 1909 год от 1809? Во многом гораздо больше, но эмоционально это для меня, во всяком случае, представить нелегко. Да и логическое осмысление той эпохи и упомянутого события показывает, что, несмотря на все различия, сохраняется сущностная общность проблематики. По крайней мере, в тех аспектах, которые были в центре внимания авторов «Вех». То была не «ситуативная» книга и то, что в ней обсуждалось, имеет не «чисто историческое значение» (а такие мнения можно услышать в нынешних «юбилейных» собраниях), но весьма актуально, и даже более значимо для наших дней.

Я вижу в качестве основных вопросов, рассматривавшихся в «Вехах» и являющихся не «ситуативными», а «вечными», следующие. 1. Что является основополагающим в человеческом развитии – внутренне (духовность) или внешнее (политика и экономика)? 2. Надо ли делать революцию, если ни организующая её «элита», ни народные массы по своему духовному уровню не готовы к этому? 3. И извечный русский вопрос: так что же все-таки делать? Первые два вопроса получили в этом сборнике определенное решение, а последний остался без удовлетворительного ответа. Не случайно все статьи очень сильны в своей критической части, в полемике с «бездуховными торопыгами», и, в то же время, имеют откровенно слабые окончания. Хорошо, пусть революционная интеллигенция не права в своей вере во всемогущество внешних условий, которые надо немедленно изменить («Ввяжемся в бой, а там посмотрим» – Ленину нравились эти слова Наполеона), но что же реально делать сейчас, какова оптимальная реакция на наличное зло? Косвенным свидетельством бессилия этих авторов в области позитивных программ явился их последующий сборник «Из глубины», написанный уже в 1918 году: полное отрицание случившегося, исполненное чуть ли не в духе Бунина, отсутст-

вие объективного анализа ситуации и реальной прогностики. Вместо этого - упования на возрождение духовности.

Реальное развитие России, да и современной цивилизации в целом пошло по пути, на котором предостережения «Вех» были проигнорированы. А противоречия не только остались, но и чрезвычайно обострились. Тогда шла речь о судьбе России, а теперь – в условиях глобальных проблем и несправедливо проводимой глобализации – о судьбе всей человеческой цивилизации и нашей планеты. Мне представляются очевидными три фундаментальных обстоятельства. Во-первых, первенство экономики, политики, превратившейся в бизнес, и чисто технических решений привело к торжеству бездуховности, к тому, что и попсовый суррогат культуры тоже стал бизнесом. Во-вторых, мировые капитаны этого бизнесового корабля не остановятся ни перед чем в своем неумном стремлении к максимуму прибыли, власти, потребления и рискованных игр. Но вопросы о соотношении внутреннего духовного и внешнего (экономического, политического и технического) развития и революционного и эволюционного путей, как и столетие назад, не имеют непротиворечивого решения. А без такого решения, и это, в-третьих, никакие паллиативы и декларации о намерениях не способны предотвратить нарастающую возможность глобальной экологической и военной катастрофы.

Противоречия же в попытках ответить на поставленные вопросы в «Вехах» проявились достаточно рельефно. Я полностью разделяю общую позицию веховцев относительно примата внутреннего совершенствования человека над чисто внешним «прогрессом», духовного качества над количеством внешних результатов. Русские революционеры полагали, что сначала надо создать необходимые внешние условия, а потом уже заниматься культурой и личностью. Полный крах «формирования нового человека» в ходе нашего социалистического эксперимента однозначно показал ошибочность такого подхода. Современные либералы думают, что «Прогресс» подобно «Рынку» автоматически решит все человеческие проблемы. Больше экономических, технических и политических возможностей плюс к этому максимум свободы личности. И все само собой наладится. Диву даешься, как иные частично-галантливые деятели в восторге от того, что они могут все публиковать и ездить за рубеж; но в упор не видят, что делается с духовным уровнем населения. Видимо, подсознательно, а то и вполне осознанно, убеждены в том, что блага «элиты» превыше всего.

Веховцы понимали, что внутренняя духовность важнее внешнего «прогресса», но что подразумевали они под духовностью? Говоря предельно кратко, – нравственность, основанную на религии, и самооценку внутренней жизни сознания. Вот как это выглядело в формулировке П.Б. Струве: «Религия так, как она приемлема для современного человека, учит, что добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу. Основная философия всякой религии, утверждаемой не на страхе, а на любви и благоговении, – есть «Царство Божие

внутри вас есть»<sup>1</sup>. Опять-таки, в общем плане это прекрасно. Но чтобы эта декларация превратилась в работающую программу, необходимо ответить на ряд непростых вопросов.

Что представляет собой «высшее начало»: Бог, находящийся вне и над миром и сотворивший этот мир; ещё более глубокое начало («Божество», доступное лишь через «мудрость молчания»); трансценденция, «объемлющая» индивидуальные экзистенции; «мировая душа» пантеистов; всеобщее «информационное поле»; наконец Бог Спинозы, равный Природе. Сами веховцы были приверженцами традиционно понимаемой религии, но далеко неочевидно, что такой подход могли бы принять все «идеалисты», и в Серебряный век это уже было достаточно ясно. Далее, каково отношение этого высшего духовного начала к нашему земному миру: помогает ли оно нам достойно вынести этот чуждый нам мир, «лежащий во зле», пребывая в глубине души в её единстве с духом (позиция Бердяева); или же способствует богатой внутренней жизни «творческого самосознания» (позиция Гершензона); а, может быть, как Гея Антею, дает нам новые силы не просто вытерпеть земную жизнь, но с любовью совершенствовать её?

Последнее решение не близко традиционному христианству: рай на Земле невозможен. И потому «совершенствование» должно осуществляться без утопического «отщепенства» от правовых норм, гарантом которых является государство, без претензий радикального переустройства мира с помощью человеческого разума (позиция Струве). Но тут возникают новые вопросы. А почему разум не может опираться на единство с более глубокими духовными основами (в том смысле, в котором Флоренский предлагал Вернадскому употреблять термин и понятие «сфера» вместо «ноосфера»)? И что делать, если зло не поддается эволюционным реформам, а разум оказывается способным разработать не скороспелые утопии, но достаточно обоснованные глобальные проекты, требующие, однако, радикальных мер для своей реализации? Какая-то половинчатая позиция получается: или уж, подобно буддистам, сознательно уходить из этого мира в нирвану, или все же взять на себя риск, действуя по принципу «На Бога надейся, а сам не плошай». Так любим ли мы и этот земной мир и, понимая невозможность абсолютного «рая», стремимся улучшить его, а не просто поскорее или достойно вынести испытание и только по воле Божьей уйти из него в иной мир? Ещё проще – сделайте выбор между двумя установками: апокалипсис неизбежен или же нашим Общим делом может стать созидание ноосферы как взаимодополняющего единства общества, личности и природы?

На все эти вопросы не было ответа у авторов «Вех», нет его и сейчас.

В критике революции у веховцев было много такого, с чем нельзя не согласиться. Они справедливо отвергали догматическую установку ре-

---

<sup>1</sup> Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины / сост. А.А. Яковлева. М., 1991. С. 155.

волюционеров на то, что народ готов к новой жизни, надо только изменить внешние условия. Они трезво понимали, что идеалы революции и реальные потребности большей части населения не совпадают. Идеологи фактически использовали недовольство внешними условиями жизни и вытекающее отсюда «возбуждение» народа для достижения своих целей, ни секунды не сомневаясь, что служат этому самому народу. Да, революция чревата издержками, ибо, используя понятия А. Тойнби, «творческое меньшинство», затевающая революцию, «правлящее меньшинство», приходящее в результате к власти, и «массы», ради которых все это, якобы, и делается, имеют и разный уровень духовности и разные интересы. Одни мечтают о всеобщем благе, другие рвутся к власти и корыту, третьи хотят справедливого в их понимании перераспределения и потребления благ. Попробуй в наше время сделай революцию, если правящее меньшинство озаботится о доступности для масс населения всех этих супермаркетов... Другое дело, что кризис может вызывать бунты, но не революцию, вдохновляемую высокими идеями.

Однако если революционеры идеализировали народ, то веховцы фактически также идеализировали официальную религию и государство. И они были столь же односторонни в критике Ленина, как Ленин в критике «Вех». Ленин отмахивался от глубочайших проблем, поставленных веховцами, и сводил их деятельность к тому, что они, мол, «льют воду на мельницу кадетов». Но те, в свою очередь, закрывали глаза на ситуацию, которая делает революцию необходимой, и сводили деятельность революционеров к безбожному разрушению. Революция может задеть интересы многих слоев общества, она, действительно, вынуждена многое разрушать. Но где наши критики видели в истории такое государство, которое бы больше заботилось об интересах общества в целом, чем о своих узкоклановых интересах? И, если бесчинства правящих (экономически и политически) структур чреватые ещё большими разрушениями (а в наше время глобальной катастрофой), чем революция, то, что будет наименьшим злом? Другое дело, что революция должна иметь не только политическую и экономическую программу, но, прежде всего, стать «революцией духа».

Как и в те времена, мы не видим в современном мире ни «консорции», способной создать духовно-теоретическую базу, ни «движущих сил», заинтересованных в осуществлении радикальных мер по выходу из, вспоминая И. Ефремова, «Эры разобщенных миров», из кризисного состояния цивилизации, ориентированной на бизнесово-потребительское отношение к жизни, на разрушение по максимуму человеческой духовности и хотя бы удовлетворительного состояния экологии. Надежда на то, что таким образом ориентированных «хозяев жизни» удастся переубедить с помощью концепций типа «устойчивого развития» или «образовательного общества», увы, утопична.

## Цензурный запрет «Московского сборника»

*Тесля А.А.*

*Тихоокеанский государственный университет,  
г. Хабаровск*

История славянофильских изданий по сей день остается недостаточно изученной страницей в изучении данного направления отечественной философской мысли<sup>1</sup>. Важность же изучения внешней истории славянофильских изданий несомненна, позволяя, с одной стороны, выявить некоторые в противном случае остающиеся вне поля зрения детали идейного развития направления (в этом отношении особенно любопытны славянофильские и близкие к ним периодические издания 1870-х – 1880-х годов), с другой – прояснить отношения славянофилов с правительственными кругами. Одним из узловых моментов издательской активности славянофилов является история наложения цензурного запрета 1853 г.

Славянофилы, к середине 40-х годов оформившиеся в самостоятельное течение русской философской и общественной мысли, с того же времени предпринимали попытки получить в свое распоряжение какой-либо печатный орган. Ограниченность славянофильского направления границами личных связей и знакомств, отмеченная в язвительной характеристике В.О. Ключевского<sup>2</sup>, защищавшая и поддерживавшая направление в 40-е – 1-й пол. 50-х годов<sup>3</sup>, по мере развития славянофильского учения все более воспринималась как препятствие. Так, И.С. Аксаков писал родным в 1854 г.: «Мы напишем статью и читаем ее друг другу, привыкнув понимать друг друга с полуслова, прийдя только вчера на какую-нибудь мысль – мы сердимся и негодуем, что не все так делают и мыслят. Но мы не умеем говорить с ними, забываем, что они не прошли через тот процесс, который мы проходили, и от того бесплодны наши слова, бесильно обличение и мы просто непонятны. Надо начать с азбуки, с близких к действительному быту, простых, осязательных понятий, а не отвлеченных идей»<sup>4</sup>.

Желание активно влиять на общественное мнение встречало, однако, целый ряд препятствий. В 40-й годы трудности носили преимущественно внутренний характер – в 1845 году, с трудом уговорив принять на себя редактирование «Москвитянина», И.В. Киреевский, столкнувшись с первыми трудностями и конфликтуя с издателем М.П. Погодиным, бросает журнал, не выпустив и трех полных номеров. Молодой Д.А. Валуев, племянник Хомякова, оказывается достаточно деятельным, чтобы подго-

---

<sup>1</sup> На данный момент опубликована только одна общая работа по данной теме: Пирожкова Т.Ф. Славянофильская журналистика. М.: Изд-во МГУ, 1997. 222с.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Славянофильство – история двух-трех гостиных в Москве и двух-[трех] дел в московской полиции // Ключевский В.О. Сочинения : в 9 т. М., 1990. Т. IX. С. 444.

<sup>3</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство: из истории рус. обществ.-полит. мысли XIX в. М., 1986. С. 77.

<sup>4</sup> Там же. С. 29.

товить к печати два сборника<sup>1</sup>, а В.А. Панов издает на свои средства два «Московских сборника», в 1846 и 1847 гг. Смерть издателя прекращает, однако, и эти издания<sup>2</sup>. Со смертью Валуева и Панова в славянофильском кружке не оказалось никого, кто имел бы средства и желание заняться издательской деятельностью. Ситуация изменяется в начале 50-х – к славянофильскому кружку все ближе примыкает А.И. Кошелев, друг юности И.В. Киреевского, разбогатевший на откупах и к 50-м гг. оставивший их.

А.И. Кошелев вместе с И.С. Аксаковым<sup>3</sup>, также недавно ставшим сближаться со славянофилами, предпринимают в 1852 г. издание «Московского сборника» – планируя минимум четыре выпуска. Сборник должен был стать некоторого рода заменой невозможному журналу<sup>4</sup>. Новые участники славянофильского кружка были полны энтузиазма, несмотря на прозорливый скептицизм своих более опытных друзей. И.В. Киреевский писал А.И. Кошелеву 10 июля 1851 г., отвечая на его приглашение принять участие в готовящемся сборнике: «В сборнике нашем, разумеется, я буду участвовать, если только он состоится. Но мне кажется, что ты рассчитал без хозяина, т.е. без цензора, который, как говорят, марает с плеча, и марает все, но особенно то, где есть мысль, и особенно мысль, которая могла бы быть полезна. Впрочем попробуй»<sup>5</sup>.

Цензура оказалась милосердна, и сборник прошел ее – однако беда пришла со стороны давнего врага славянофильского кружка, московского генерал-губернатора Закревского. Усиленное секретное наблюдение не дало никаких сведений, могущих быть поставлены в вину славянофилам, однако вывод генерал-губернатора оказывался далеким от благоприятного для славянофилов и их издательских проектов. В донесении императору от 17 июня 1852 г. Закревский писал: «Хотя секретные наблюдения за членами сего общества не обнаружили до сего времени никакой преступной цели, но как принадлежащие к оному лица большею частию литераторы, то, по мнению моему, необходимо, кроме учрежденного за ними надзора, обратить особенное внимание цензуры на печатаемые ими сочинения»<sup>6</sup>. Логика донесения Закревского однородна с более ранним его же суждением о славянофилах, известному по письму Хомякова к А.Н. Попову (1849): «Рассказывают великолепное слово, сказанное

---

<sup>1</sup> Сибирский сборник: исг. часть. Т. 1. М.: тип. А. Семена, 1845. 681 с.; Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных. Т. 1. М.: тип. А. Семена, 1845. 544 с.

<sup>2</sup> Стоит отметить, что практически все славянофильские издания были убыточны или, во всяком случае, с трудом окупались. Таким образом, издательская, в особенности журналистская деятельность (как сопряженная с большими расходами и повышенными рисками) имела для славянофилов в материальном отношении характер пожертвования.

<sup>3</sup> И.С. Аксаков принимает на себя редакцию сборника, а деньги на издание дает А.И. Кошелев.

<sup>4</sup> «Русская Беседа», издававшаяся в 1856-1860 гг., также будет выходить по четыре книжки в год. Подобная периодичность задана имеющимися литературными и публицистическими силами славянофильского кружка; попытки Кошелева перейти на ежемесячный выпуск журнала закономерно постигла неудача (Широжкова Т.Ф. А.И. Кошелев и его мемуары // Кошелев А.И. Записки: с семью прил. М., 2002. С. 393).

<sup>5</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч. : в 2 т. М., 1911. Т. II. С. 258.

<sup>6</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство... С. 132.

гр[афом] Закревским одному из его приятелей. “Что, брат, видишь: из Московских Славян никого не нашли в этом заговоре [имеется в виду дело Петрашевского – А.Т.]. Что это значит по твоему?” – “Не знаю, в[аше] сиятельство”. – “Значит, все тут; да хитры, не поймашь следа”. Это *значит* просто гениальное слово!»<sup>1</sup> [Хомяков, 199].

Шум вокруг сборника быстро нарастал<sup>2</sup> и уже 27 апреля 1852 г. И.С. Аксаков писал к отцу: «О Сборнике продолжают утверждать, что он или запрещен, или его непременно запретят: все говорят, что в частности придрасться ни к чему, но что-то в нем есть дерзкое, что-то такое, чего с 1848 г. в России не бывало, и проч. и проч. Статья Киреевского очень многих раздражает»<sup>3</sup>. В июле месяце министерство просвещения отдало особое предписание московской цензуре, чтобы последняя, немедленно по представлении ей второго тома «Московского Сборника», переслала его на предварительный просмотр в Петербург. Проинформированный о подобном распоряжении, И.С. Аксаков счел нужным «для выяснения благонамеренности издания»<sup>4</sup>, одновременно с подачей в цензуру 1-го августа второго тома, представить и его программу<sup>5</sup>. Второй том поступил в Петербург на двойную цензуру Министерства просвещения и III Отделения<sup>6</sup> – и там его рассмотрение продолжалось до марта 1853. Еще 10 марта 1853 г. у И.С. Аксакова нет никаких известий о судьбе сборника; в этот день он пишет А.И. Кошелеву: «Обещание Цензурного Комитета дать на 1-й неделе поста положительный ответ не исполнено им и отсрочено до 2-й недели. Жду с нетерпением письма от Ник[олая Алексеевича] Елагина<sup>7</sup>. – Вижу, что Вы смеетесь и удивляетесь, как могу я сохранять какую-либо надежду, надежды собственно на позволение я не имею, но надежду на получение хоть какого-нибудь положительного ответа, хоть запрещения, – еще питаю!»<sup>8</sup>.

Запрещение, наложенное на «Сборник», однако, превзошло все возможные ожидания. По высочайше утвержденному всеподданнейшему докладу министра просвещения от 3 марта 1853 г. были решено следующее: «1) второй том “Московского Сборника” вполне запретить, 2) прекратить вообще издание “Сборника”, 3) редактора Ивана Аксакова лишить права быть редактором каких бы то ни было изданий, 4) Ивану Аксакову, Константину Аксакову, Хомякову, Ив. Киреевскому и князю Черкасскому, сделав наистрожайшее внушение за желание распростра-

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. : в 8 т. М., 1900. Т. VIII. С. 199.

<sup>2</sup> 26 мая в письме к Ю.Ф. Самарину И.С. Аксаков сообщил: «первого тома Сборника разошлось 750 экземпляров в один месяц!» (Аксаков И.С. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 2 ч. Ч. 1, т. 3 и последний: Исследование украинских ярмарок. Ополчение. Путешествия за границу. Письма 1851-1860 годов. М., 1892. С. IV.). А.Н. Попов весной того же года пишет И.С. Аксакову: «...сборник имеет «успех изумительный» (Пирожкова Т.Ф. Славянофильская журналистика ... С. 112).

<sup>3</sup> Аксаков И.С. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах ... С. III.

<sup>4</sup> Там же. С. V.

<sup>5</sup> Аксаков И.С. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах ... С. 14-15.

<sup>6</sup> Цимбаев Н.И. Славянофильство ... С. 132.

<sup>7</sup> Елагин Н.А. – единоутробный брат И. и П.В. Киреевских, брат В.А. Елагина, один из активных участников славянофильского кружка 50-х – нач. 60-х годов.

<sup>8</sup> Аксаков И.С. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах ... С. V-VI.

нять нелепые и вредные понятия, приказать представлять свои рукописи впредь прямо в главное управление цензуры»<sup>1</sup>. Надлежит отметить, что министр просвещения кн. П.А. Ширинский-Шихматов предлагал вовсе лишить перечисленных лиц права печататься – и только по предложению начальника III Отделения графа А.Ф. Орлова была принята формулировка о цензуровании рукописей главным управлением; одновременно над ними, «как людьми открыто неблагонамеренными», был установлен явный полицейский надзор<sup>2</sup>.

Совершенная несоразмерность наказания, постигшего славянофильское издание, усугублялась невозможностью понять, что именно вызвало подобное решение. А.С. Хомяков писал А.Ф. Гильфердингу: «А с нами вы уже знаете какая невзгода, какие подозрения, какие угрозы. Что им мерещится, Бог знает. Покуда кончилось ничем: взяли с меня, Аксаковых, князя Черкасского и Киреевского подписку, что мы никуда ничего представлять не будем, кроме как высшей цензуре. Последние два в большом негодовании, особенно Киреевский. Богомольный монархист, ему и не снилось, чтоб его в чем-нибудь оподозрили, и он считает себя сильно оскорбленным. Я, разумеется, смеюсь, потому что ожидал даже худшего и уверен, что худшее устранено только добрыми людьми. Разумеется также, что я не сержусь нимало: во-первых, это не в моем характере, а во-вторых, знаю, что теперь время революционное и след. всякое правительство, как и всякий народ должен иметь свою категорию *des suspects*<sup>3</sup>, в которую человек попадает сам не зная почему, иначе просто потому, что ничего не ищет и ничего не добивается. Потом, мысль и ее движение теперь подозрительны, какое бы ни было их направление»<sup>4</sup>. В 1855 г., во время посещения Москвы бароном Корфом, Хомяков беседовал с ним, стараясь узнать о причинах наложенной двумя годами ранее кары (в это время вопрос был весьма актуален для славянофилов, поскольку они добивались разрешения на издание журнала и нуждались в понимании того, в чем их, собственно, подозревают). Об отзыве Корфа Хомяков писал Кошелеву: «... Киреевскому скажи, что его статью барон Корф считает, кажется, Аксаковскую (по крайней мере я это предполагаю по его отзыву) и считает крайне *вредною* и опасною за то, что он, похвалив старую Русь, не прибавил, что новая все-таки много лучше, и это сказал не шутя»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Лемке М.К. Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. СПб., 1904. С. 286.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *des suspects* – с фр. «подозреваемых».

<sup>4</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч... Т. VIII. С. 305-306.

<sup>5</sup> Там же. С. 146. Письмо особенно интересно тем, что демонстрирует, насколько славянофилы были обеспокоены цензурной карой, справедливо видя в ней проявление их репутации в глазах правительства – письмо Хомякова напрямую отсылает к его же письму В.А. Елагину трехлетней давности («Корф говорит, что статью И.В. [Киреевского] он доволен, но [К.С.] Аксакова статья вредна, а чем именно? Тем, что он не объяснил, почему общинный быт уже теперь не годится, т.е. виноват не тем, что сказал, а тем, чего не сказал. Хороши эти судьи!» (Там же. С. 436), явно предполагая, что те строчки не забылись Киреевским (следовательно, многократно и со всех сторон обсуждались участниками кружка).



И.С. Аксаков двадцать пять лет спустя вспоминал: «...Этот том в рукописи весь, со всеми статьями, не был допущен к печати, — “не по тому что было в нем сказано, а по тому, что умолчено” — объяснил издатель покойный начальник Штаба III Отделения, Л.В. Дуппельт»<sup>1</sup>.

Хотя полного запрета на печатание названных во всеподданнейшем докладе лиц наложено не было, фактически на славянофилов был наложен абсолютный цензурный запрет. А.С. Хомяков 14 мая 1855 г. (то есть уже при новом царствовании) писал министру просвещения А.С. Норову: «Вашему высокопревосходительству известно, что третьего года с нескольких сотрудников “Московского Сборника”, и в том числе с меня, *взята по Высочайшему повелению* подписка в том, что мы не будем впредь представлять свои сочинения в местные цензуры, но будем относиться прямо в высший цензурный комитет. Последствия этой подписки весьма для нас ощутительны. Маленький лексикон Санскрито-славянских слов и корней, мною составленный, подвергся почти годовому пересмотру, а коротенькая статейка Константина Сергеевича Аксакова о Русских глаголах прошла через полутора-годовое мытарство; то есть мы должны считать себя почти удаленными от всякой литературной деятельности»<sup>2</sup>.

Цензурный запрет фактически оказался распространенным не только на перечисленных в докладе лиц, но и всех входящих в славянофильский кружок. Когда летом 1853 г. С.Т. Аксаков обратился в министерство просвещения с прошением дозволить ему издание «Охотничьего сборника», министерство не сочло возможным решить вопрос самостоятельно и обратилось с запросом в III Отделение. 12 сентября того же года последовал ответ Л.В. Дубельта: «... Считаю долгом сообщить вашему превосходительству, что в делах сего отделения [т.е. III-го — А.Т.] имеются о литературных занятиях г. Аксакова следующие сведения:

1) В 1-м томе “Московского Вестника” за 1830 г. помещена была статья его сочинения: “Рекомендация министра”. Статья эта возбудила тогда своим неприличием неудовольствие Государя Императора, и цензор, одобдивший оную, был по Высочайшему повелению подвергнут двухнедельному аресту на гауптвахте.

2) Быв в 1832 г. цензором, г. Аксаков разрешил печатание изданной в Москве брошюры “Двенадцать спящих будочников”, Государь Император, как известно Министерству Народного Просвещения из отношения г[енерал]-ад[ъютанта] гр. Бенкендорфа от 16 февраля 1832 г. № 923, признав брошюру сию, по ее содержанию, крайне неприличною и неблагонамеренною, изволил Высочайше повелеть: уволить Аксакова от должности цензора.

3) В рукописи, предназначенной для 2-го тома издававшегося под редакциею сына его Ивана Аксакова “Московского Сборника” помещена была статья Сергея Аксакова, которая по распоряжению Главного Управ-

<sup>1</sup> Аксаков И.С. Соч. : в 7 т. М., 1886. Т. I: Славянский вопрос: Статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси». Речи в Славян. ком. в 1876, 1877 и 1878. С. 228.

<sup>2</sup> Русский Архив. 1894. Кн. 1. С. 223.

ления цензуры разрешена была к напечатанию с некоторыми исключениями.

Соображая все это, равно и другие сведения, имеющиеся о Сергее Аксакове в III-м отделении, нельзя предполагать, чтобы он, при издании помянутого сборника, руководствовался должною благонамеренностью и потому едва ли можно ему позволить издание какого бы то ни было журнала»<sup>1</sup>.

Тем самым с конца 1852 г. на славянофильские издания был наложен фактический запрет – некоторые публикации лиц, не перечисленных в докладе 3 марта, допускались печататься в разнородных изданиях, однако славянофильское направление не могло получить в свое распоряжение какой-либо относительно регулярный печатный орган. Логика решения была достаточно прозрачна – не допустить возможности общественного влияния славянофилов как целостного направления, одновременно наложив глухой запрет на основных представителей славянофильства.

---

<sup>1</sup> Русский Архив ... С. 222.

### **Рефлексия и организация научных знаний в интересах образования во взглядах Н.Н. Страхова**

**Фомин В.Н.**

*Белгородский государственный технологический  
университет им. В.Г. Шухова,  
г. Белгород*

Н.Н. Страхов обращается к проблеме рефлексии и организации научных знаний не из академического интереса, им движет желание методологически обосновать состав и содержание среднего образования. Главным императивом его работ, посвященных этой проблеме, было предупреждение против упрощенчества в подборе предметов для изучения. Как методолог науки и образования, он понимал, что человечество смотрит на мир сквозь две, стоящих последовательно друг за другом, призмы: призму науки и призму образования. Причем отношения между ними не однозначны. С одной стороны, наука, находясь ближе к миру, формирует исходный материал для образования (создавая его учебный предмет), с другой стороны, каждое следующее поколение приобщается к науке (первой призме) только посредством образования (второй призмы, находящейся между наукой и человеком). В том числе это касается и будущих ученых. Подобные взаимоотношения между двумя формами познания налагают определенные ограничения на их организацию. Во-первых, научное знание должно быть отрефлектировано и оптимальным образом организовано. Причем это важно не только для самой науки, но и для основанной на ней системы образования. Ведь если научная призма будет давать эклектичное изображение, то и в образовательной мир покажется

искаженным. Во-вторых, учебный предмет должен вбирать в себя устоявшееся, наиболее существенное, достоверное, обобщенное и адаптированное к уровню развития учащихся научное знание.

В работе «О методе естественных наук и значении их в общем образовании» автор концентрирует свое внимание как раз на этом соотношении между научным и учебным предметом, высказывая соображения относительно тех свойств науки, которые должны помочь в освоении учащимися накопленных в ней знаний. Призывая взять в качестве основы среднего образования изучение естественных наук, ученый не предлагает огульного включения всех их в учебный курс. Он разделяет науки на *чистые* (фундаментальные) и *практические* (прикладные), считая целесообразным изучать лишь первые. Николай Николаевич замечает по этому поводу, что «если мы ждем от естественных наук только приложений и практических указаний, то преподавание должно провести совершенно другим путем. Чтобы учащиеся могли извлекать пользу из своих познаний, нужно вместо зоологии преподавать скотоводство, вместо ботаники – садоводство, вместо минералогии – горное дело, вместо химии – технологию и т.д. И при том преподавание должно сопровождаться практическими упражнениями»<sup>1</sup>. В определенной мере такая развилка, видимо, и послужила причиной разделения средней школы на гимназии и реальные училища.

При дальнейшем анализе Н.Н. Страхов выделяет *строгие* науки (математика, языки) и науки *описательные* (история, словесность, зоология, ботаника, палеонтология и др.). Первые в духе нашего времени можно было бы назвать «сигномическими» (знаковыми). Не случайно математику иногда называют универсальным языком описания природы. Свою классификацию наук он продолжает по другим основаниям, которые оказываются наиболее важными с точки зрения их изучения. В зависимости от специфической для разных наук методологии он разделяет их на *наблюдательные* (астрономия, анатомия, систематика тел природы и пр.) и *опытные* (физика, физиология, химия), сейчас бы их назвали *экспериментальными*. Ввиду того, что большая часть наук того времени находилась на стадии первичного накопления и систематизации фактов, в большинстве из них еще не было создано серьезных формальных теорий и, тем более, дело не дошло до их методологической рефлексии. Поэтому ученый не разводит *эмпирического* и *теоретического* плана познания.

Учет же специфики изучаемых объектов приводит к выделению *механических* (физика, астрономия), *химических* (химия, минералогия) и *органических* (анатомия, физиология, зоология, ботаника, палеонтология и пр.) классов наук. Ученый еще не пользуется понятием «биология», предложенным в 1802 г. независимо друг от друга Ж.Б. Ламарком и Г.Р. Тревиранусом и позже включенным О. Контом в свою классификацию наук наряду с введенной им «социологией».

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. СПб., 1865. С. 105.

С учетом сказанного может быть осуществлена такая реконструкция двухпланового подхода Н.Н. Страхова к типологии *чистых* (фундаментальных) наук (табл. 1). Поскольку науки *практические* (прикладные) не предполагаются к изучению в системе общего образования, то они им и не рассматриваются.

Таблица 1

Онтологический план	Методологический план			
	Строгие	Описательные	Наблюдательные	Опытные
«Сипномические»	Математика, языки			
Механические			Астрономия (космография)	Физика
Химические				Химия
Органические		Зоология, ботаника, палеонтология и пр.	Анагомия, систематика тел природы и пр.	Физиология
«Природные»		География		
«Социальные»		История, словесность		

Примечание. В кавычках нами приведены явно не представленные автором классы наук.

К сожалению, ученый не ставит перед собой задачи детальной проработки классификатора, поэтому его содержание не так полно, как этого можно было ожидать, исходя из современного ему состояния научного знания. Нельзя сказать также, что Н.Н. Страхов первым обратился к подобной классификации. Аналогичные попытки предпринимались, начиная с античности (Аристотель, ал-Фараби, Гуго Сен-Викторский, Бэкон, Декарт, Гоббс, Лейбниц, Локк, Ампер, Сен-Симон, Конт и др.). Заметный вклад в теорию и практику классификации объектов и систематизации биологических знаний внесли Линней, Бюффон, Ламарк, Сент-Илер и другие упоминаемые Н.Н. Страховым ученые-естественники. Важным отличием предложенного нашим соотечественником подхода является его двухплановость, в то время как другие авторы концентрировали свое внимание преимущественно на поиске различных оснований членения предметных областей научного познания, сводя специфику наук, относящихся к разным классам, только к особенностям онтологического плана. Второй существенный план – методологический – большинством из них явно не учитывался.

Поясняя свое решение о важности методологического основания при классификации наук с целью отбора среди них тех, которые пригодны для изучения, ученый пишет, что другие смешивают естественнонаучную методу с методой наук механических и химических, не полагая, впрочем, никакого различия и между этими науками, т.е. признавая и химические явления механическими. При таком взгляде органические науки теряют свою самостоятельность, свое научное достоинство (т.е. попадают в один класс с науками механическими и химическими. – *Прим. наше. ВФ*) и в отношении к общему образованию оказываются в одно и то же время и трудными, и излишними. Они излишни, если научные приемы их те же, как и в физике, и химии; и они трудны, если для изучения их необходимо прежде

знать физику и химию. И то, и другое одинаково несправедливо<sup>1</sup>. «Как бы то ни было, – пишет далее автор, – в настоящую минуту те и другие науки существуют отдельно, самостоятельно и, следовательно, могут быть самостоятельно изучаемы»<sup>2</sup>. В своей классификации Н.Н. Страхов, по сути, призывает следовать принципу единства предмета и метода.

Продолжая свой анализ проблемы рефлексии и организации научного знания, предназначенного для усвоения учащимися, Н.Н. Страхов привлекает внимание к трем ее особенностям. Во-первых, мыслитель резко выступает против фактуальности школьного материала, подмены знаний сведениями, фактическими данными, призывая акцентировать внимание не на эмпирической, а на теоретической и методологической стороне научного познания. Он не приемлет фактов без их объяснения, интерпретации, обобщения, систематизации и классификации. Мало того, что заучивать собрание сухих фактов – дело утомительное и неинтересное, лишённые системы и обобщения, они быстро забываются, ничего не давая ученику. «Как бы то ни было, – пишет ученый, – ни один факт не должен стоять в учебнике, ни один не должен быть предлагать ученикам без соответствующего ему смысла, иначе его незачем и предлагать. Всякий факт должен быть как бы частным примером для общего правила. Подводить частное под общее, рассматривать предметы в связи есть неизбежный прием всякого мышления...»<sup>3</sup>.

Во-вторых, он призывает изучать *начала*, под которыми он понимает не пропедевтику, а фундаментальные основы науки (не случайно Евклид назвал свой канонический 15-томный труд «Начала»). Вообще, какие бы мы *начала* ни нашли в естественных науках, пишет Н.Н. Страхов, мы должны постоянно иметь их в виду и приводить их в изложении или преподавании, потому что в *началах* вся сила и значение дела. Указываем на это потому, что обыкновенно господствует другой взгляд. Сами натуралисты часто смотрят на свои науки, как на скопление фактов; факту, отдельной черте, малой подробности придают важную цену и думают, что *начала* сами собою построятся из фактов, что все будет, все достигнется, были бы факты. От этого происходит, что учебники и даже ученые книги нередко представляют безобразнейшие груды отдельных материалов, так что вместо здания вы видите перед собою кучу кирпичей и мусора<sup>4</sup>. Поэтому «почти совсем нет учебников, где бы основательно и ясно излагались общие *начала*, т.е. точки зрения, с которых рассматриваются предметы»<sup>5</sup>. Именно такое положение сложилось в химии до открытия Д.И. Менделеевым буквально через четыре года после публикации Страховым своей работы периодического закона элементов (1869 г.).

В-третьих, он призывает рассматривать предмет (излагать соответствующий материал) *в системе*. Это требование встречается у Н.Н. Стра-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. О методе естественных наук ... С. 168.

<sup>2</sup> Там же. С. 169.

<sup>3</sup> Страхов Н.Н. О методе естественных наук ... С. 112.

<sup>4</sup> Там же. С. 109-110.

<sup>5</sup> Там же. С. 112.

хова в различных выражениях: «нельзя описывать объекты иначе, как *систематически*»<sup>1</sup>; «нас будет интересовать *общий закон*, именно, сходство растений по составу, указание *единства* в целом растительном царстве»<sup>2</sup>; «укажите какую-нибудь *связь*, какой-нибудь даже очень частный *закон* и предмет сделается интересным»<sup>3</sup>; «всему изложению науки должна быть дана *строгая систематическая форма*»<sup>4</sup> и т.д.

Последнее требование нуждается в пояснениях. Дело в том, что оно может быть интерпретировано несколькими способами:

а) Организация научных знаний путем выстраивания их в систему за счет установления между ними различных отношений (например, *отношения объект-предметной общности* между теми сферами знаний, которые имеют общий объект и во многом пересекающиеся предметные области; *отношения «общее-частное»*, связывающие разделы знаний различного яруса общности; *генетические связи*, установившиеся между исторически преемственными разделами знаний и т.д.). Этот прием может быть назван *систематикой знаний*.

б) Организация различных знаний, полностью описывающих объект изучения, например, Землю, живую природу или общество. Причем каждый раздел знаний соотносится с определенным элементом изучаемого объекта, представляемого в виде системы. В этом случае связи между знаниями обусловлены системными связями описываемого с их помощью объекта. Этот прием может быть назван *систематизацией знаний*.

Как видно из приведенных выше цитат, Н.Н. Страхов еще не разводит эти способы организации знаний, интуитивно подразумевая оба.

В заключение хотелось бы отметить, что сама постановка проблемы рефлексии и организации научных знаний, привлекаемых к изучению в средней школе, была внове для ученых и педагогов XIX в. Это была одна из первых попыток за деревьями увидеть лес, попыток инвентаризовать и систематизировать тот багаж знаний, который следует передавать подрающему.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 115.

<sup>2</sup> Там же. С. 116.

<sup>3</sup> Там же. С. 117.

<sup>4</sup> Там же. С. 118.

## **Н.Н. Страхов и К.Н. Леонтьев: перипетии личных и творческих взаимоотношений**

**Фролова Н.А.**

*Липецкий государственный педагогический университет,  
г. Липецк*

К.Н. Леонтьев и Н.Н. Страхов – значимые фигуры в русской философской мысли II половины XIX века. И хотя они не снискали в исследовательской литературе звания «великий русский философ», как, напри-

мер, идейный оппонент Страхова и, в свою очередь, близкий Леонтьеву по духу философствования<sup>1</sup> В.С. Соловьев, однако их оригинальное философское творчество содержит в себе огромный потенциал для исследования. Не меньший интерес представляет переписка этих мыслителей, которая являет нам весьма любопытные факты их личных и творческих связей.

В целом, характеризуя суть эпистолярных взаимоотношений К.Н. Леонтьева и Н.Н. Страхова, растянувшихся на десятилетия, можно указать на их глубокую противоречивость. С одной стороны, Леонтьев признает Страхова на 2/3 своим единомышленником, с другой, пишет, что всегда испытывал к нему «физиологическое отвращение». К концу своей жизни Константин Леонтьев превращается в жесткого критика творчества Н.Н. Страхова и намеренно порывает все отношения с ним, однако, эта критика имела под собой скорее сердечную подошпку, нежели рациональную. Все попытки найти причину столь неоднозначного отношения Леонтьева к Страхову упираются, пожалуй, в противоречивость самой личности Константина Николаевича Леонтьева, вся жизнь которого представляла собой постоянный духовный поиск, метания между «эстетикой жизни» и религией, литературой и философией, жизнью в миру и аскезой. Поэтому вряд ли есть основания согласиться с С. Носовым, который утверждает, что Леонтьев не любил Страхова «за неискренность»<sup>2</sup>, тем более что последний скорее проявлял чрезмерную искренность и принципиальность, не боясь отстаивать свои идеи в любых условиях и не взирая на общественное мнение<sup>3</sup>.

Сам Н.Н. Страхов, как показывает его переписка с В.В. Розановым, не питал особых иллюзий по поводу взаимоотношений с Константином Леонтьевым: «Леонтьева я давно знаю, но не описываю Вам, чтобы не согрешить; он очень недурен был собой и великий волокита; несчастным он быть не способен»<sup>4</sup>.

Черед притензий друг к другу, однако, не помешала Леонтьеву и Страхову вести активную переписку, которая датируется 60-ми – началом 90-х гг. XIX в. Перечень обсуждаемых вопросов достаточно широк: начиная с анализа литературных произведений современных им авторов – Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, И.А. Гончарова и заканчивая характеристикой философских воззрений славянофилов, Н.Я. Данилевского, В.С. Соловьева и др.

Литературный вопрос, являясь той общей темой, которая одновременно и объединяла, и разобщала обоих мыслителей, сквозь призму взаимоотношений Н.Н. Страхова и К.Н. Леонтьева выражался многоас-

<sup>1</sup> По признанию самого К.Н. Леонтьева в переписке с В.В. Розановым и И.И. Фуделем.

<sup>2</sup> Носов С. Судьба идей Константина Леонтьева // Леонтьев К. Избр. письма. 1854-1891. СПб., 1993. С. 5.

<sup>3</sup> Как указывает К.Н. Леонтьев в своих письмах, идейное противостояние Н.Н. Страхова и В.С. Соловьева по поводу книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» раскололо русское общество на две части – сторонников Страхова и сторонников Соловьева.

<sup>4</sup> Розанов В.В. Литературные изгнанники. Т. 1. СПб., 1913. С. 260.

пектно. С одной стороны, это отношения писателя и сотрудника издательства. Леонтьев, судя по письмам, активно пытался использовать связи Страхова для того, чтобы разместить в журнале «Заря» свои статьи, а заодно посодействовать в вопросе гонорара. Так, в одном из писем, относящемся к 1869 г., Константин Леонтьев напрямую просит Страхова «выхлопотать у В.В. Кашпирева денег»<sup>1</sup>. И уже в переписке 60-х гг. встречается тень обиды Леонтьева на Страхова: первый часто сетует на то, что «многоуважаемый Николай Николаевич» забывает о его статьях, недооценивает их. Взывая к Н.Н. Страхову, Леонтьев намекает на общность их славянофильских воззрений: «Мы служим не какой-либо презренной практической партии а l'anglaise, мы Предтечи Великого Славянского Будущего; мы слуги учения столь широкого, что оно непременно должно распасться на ветви, но ветви этого учения должны обнять всю Россию и потом всех славян»<sup>2</sup>. Несколько месяцев спустя, К.Н. Леонтьев уже не так однозначно будет относить себя к лагерю славянофилов, которых он упрекает в оторванности их идеалов от реальной жизни. «Славянофилы московские с своей немецкой нравственностью скорее рисовали себе свой собственный идеал русского человека, чем снимали с него идеализированный портрет»<sup>3</sup>, – пишет он.

Другой аспект литературных взаимоотношений Леонтьева и Страхова – это отношения двух критиков, чьи взгляды на русскую литературу являлись полярными. И здесь компромиссов Константин Леонтьев практически не находил. Он никогда не скрывал своего критического отношения к литературному творчеству Л.Н. Толстого и неприязни к произведениям Ф.М. Достоевского, которые столь чтимы были Н.Н. Страховым. Когда в 1891 г. К.Н. Леонтьев прочел страховскую статью «Толки об Л.Н. Толстом», опубликованную в журнале «Вопросы философии и психологии», то пришел в негодование. «Какая хитрая, подлая статья; и, с другой стороны – какая рабская преданность Толстому!.. Я так был взбешен этой статьею, что хоть сейчас возражать, и возражать грубо, беспощадно»<sup>4</sup>, – заявлял он В.В. Розанову. К слову сказать, сам Л.Н. Толстой эту статью оценил неоднозначно: «Вы понимаете, что мне неудобно говорить про нее, и не из ложной скромности говорю, а мне неприятно было читать про то преувеличенное значение, которое вы приписываете моей деятельности»<sup>5</sup>.

В целом, оценивая русскую литературу XIX века, К.Н. Леонтьев заявлял о ее неоднородности: «Между «Героем нашего времени» и «Войною и миром» прошло более тридцати лет. Между злым, но поэтическим скептиком Печориним и спокойным, твердым и в то же время страстным Вронским высится мрачный призрак Гоголя; призрак некрасивый, злб-

<sup>1</sup> Леонтьев К. Избранные письма... С. 63.

<sup>2</sup> Леонтьев К. Избранные письма... С. 67.

<sup>3</sup> Там же. С. 70.

<sup>4</sup> Там же. С. 597.

<sup>5</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. : в 90 т. М., 1953. Т. 65. С. 286.



но-насмешливый, уродливый»<sup>1</sup>. В данном случае Печорин и Вронский выбраны неслучайно: с точки зрения Леонтьева эти два литературных героя максимально приближены к идеалу, т.к. они, будучи представителями военного сословия, с одной стороны, приносят больше пользы для государства и общества, с другой, являются живым воплощением поэзии. Н.В. Гоголь же в своем творчестве сместил акценты. Пренебрегая в произведениях военными героями, он стал изображать «горькие, жалкие и болезненные явления», «некрасивый трагизм наших будней», «пошлость жизни нашей», в результате чего его художественная практика приобрела отрицательный, насмешливый, ядовитый и мрачный характер. И именно гоголевское творчество, по мнению К.Н. Леонтьева, оказало тотальное воздействие на последующую литературу: «Из духа повестей Гоголя вышел и развился почти весь болезненный и односторонний талант Достоевского точно так же, как почти весь Салтыков вышел из «Ревизора» и «Мертвых душ»<sup>2</sup>. Ни у Салтыкова-Щедрина, ни у Достоевского мыслитель не находит и тени изящного, столь присущее творществам Пушкина и Лермонтова.

Столь критичное отношение Леонтьева к русской литературе можно объяснять не только спецификой эстетического вкуса, но, по-видимому, и комплексом собственной литературной нереализованности. Художественные произведения Константина Леонтьева (романы «Подлипки», «В своем краю», «Египетский голубь», «Исповедь мужа» и др.) как он ни старался, к сожалению, были проигнорированы современниками.

Из литературных и литературно-критических предпочтений К.Н. Леонтьева можно указать, пожалуй, только на И.А. Гончарова и В.Г. Белинского. В одном из писем к начинающему драматургу Н.Я. Соловьеву он восторженно отзывается о последнем и, как это ни странно, сравнивает талант Белинского с талантом Страхова: «Вот объективность! Вот сила ума! Вот беспристрастие! Вот и Н.Н. Страхов такой же! За что я его уважаю, хотя Н.Н. Страхов против меня лично»<sup>3</sup>.

В письме к Николаю Страхову от 12 марта 1870 г. Леонтьев обозначает оптимальную формулу, к которой и должна стремиться русская литература: «соедините... вместе... высокий выбор Толстого и высокие приемы Гончарова и М. Вовчка, прибавьте к этому между строчками побольше смелости философской или исторической мысли – и наша литература даст наконец миру то, что мы желаем, – своеобразное, русское содержание в прекрасной форме»<sup>4</sup>. А главным условием развития поэтического искусства, по утверждению К.Н. Леонтьева, является максимальное разнообразие действительности – «со времен индусов, евреев и Гомера для поэзии необходимы в жизни религия, война и нравы...», а тот средний

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Леонтьев К.Н. Храм и церковь. М., 2003. С. 237.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние (ч. 2) // Вопросы литературы. 1989. № 1. С. 213.

<sup>3</sup> Леонтьев К. Избранные письма... С. 131.

<sup>4</sup> Там же. С. 71.

быт честной и сухой деятельности, к которому хотя и все свести, есть смерть поэзии»<sup>1</sup>.

Идея разнообразия действительности реализуется у Леонтьева не только в рамках его литературно-критического творчества, она является фундаментальной основой его философской концепции. Еще в начале знакомства мыслитель в одном из писем Н.Н. Страхову излагает идею разнообразия бытия в виде пяти тезисов: прекрасное важнее полезного; широкое развитие важнее счастья; только на почве зла вырастает добро и великие личности; лучше война, поэтические суеверия и доблестные предрассудки, чем всеобщая бесцветность; народность нужнее демократической гуманности<sup>2</sup>.

Процесс развития, по мнению Константина Леонтьева, вне зависимости от сферы его протекания, представляет собой движение по кругу: «постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему..., постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности», а от сложности снова к упрощению<sup>3</sup>. Анализируя европейскую культуру XIX в., Константин Леонтьев приходит к выводу о том, что Европа вступила в стадию вторичного упрощения и деградирует. Главной причиной упадка является процесс смешения, выражающийся во всеобщем уравнивании, демократизации, в стремлении к прогрессу, который и уничтожает жизненное разнообразие. Это леонтьевское критическое отношение к Европе вполне разделял и Николай Страхов в своем исследовании «Борьба с Западом в русской литературе», разоблачая Запад как «царство рационализма» и подчеркивая самобытность русской культуры.

В целом, в философском плане, в отличие от литературы, у Леонтьева и Страхова было больше точек соприкосновения. Одним из таких общих интересов было творчество Н.Я. Данилевского, что вполне оправдано прославнофильскими настроениями того и другого мыслителя<sup>4</sup>. Как и Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев высоко оценил книгу «Россия и Европа», назвав ее «Евангелием от Данилевского»<sup>5</sup>. По его мнению, главная заслуга Данилевского заключалась в том, что он в своем исследовании впервые отчетливо заговорил о своеобразии русской культуры, предшествующая же культурфилософская традиция, в основном, сосредотачивала свое внимание на критике западноевропейской культуры.

Однако не все современники столь положительно оценили «Россию и Европу». Так, например, В.С. Соловьев выступил против доводов Да-

<sup>1</sup> Там же. С. 119.

<sup>2</sup> Там же. С. 41.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Храм и церковь ... С. 75.

<sup>4</sup> Интересно, что из-за книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» и произошел конфликт между мыслителями. К.Н. Леонтьев попросил Н.Н. Страхова выслать ему два экземпляра книги Данилевского бесплатно, но Страхов отказал. В этой связи Леонтьев в одном из последних к нему писем писал: «Истинно сказать – вот уж от Вас, как от козла, – ни шерсти, ни молока (по крайней мере, мне грешному); уж простите, Христа ради, да и то, если для Вас Христос не «легенда» и в самом деле Бог, которого Вы бонтеся, если же нет, как по многим признакам мне подозревается, то и прощения-то не стоит у Вас просить; а не велик грех будет и в тартары Вас проводить вместе с ... и Л.Н. Толстым».

<sup>5</sup> Леонтьев К. Избранные письма ... С. 79.

нилевского, утверждая, что человечество есть живое целое, поэтому разделять его в культурном плане нет оснований. Точка зрения, высказанная Владимиром Соловьевым, вызвала, в свою очередь, возражения у Н.Н. Страхова, который публикует в этой связи в «Русском Вестнике» (1888, № 6) статью под названием «Наша культура и всемирное единство». В этой статье автор попытался опровергнуть аргументы Соловьева и доказать идеи Данилевского. В одном из писем Н.Н. Страхов интересуется мнением К.Н. Леонтьева по поводу упомянутой статьи. В своем ответе от 22 июля 1888 г. Константин Леонтьев заявлял: «Я был ей [статье] очень рад, хотя есть пункты, в которых я с Вами не согласен. Теорию культурных типов, конечно, ни Соловьеву, ни кому другому опровергнуть не удастся... Не понимаю также Вашего несколько гневного тона... Соловьев, разумеется, ошибся в своих поспешных отрицаниях, и выработка резких у нас особенностей от «новой» Европы не только не помешает «соединению Церквей»..., но даже, напротив того, может ему и послужить в отдаленном будущем»<sup>1</sup>. Любопытно, что именно идея объединения православной и католической церкви («ортодоксально православному») (по его заверению) Леонтьеву была наиболее близка. Таким образом, как и Л.Н. Толстой, К.Н. Леонтьев в споре Соловьева и Страхова занял «золотую середину», заявив, что правы, и одновременно неправы, оба.

Спустя два с половиной года, в 1891 г. Леонтьев снова выступает в качестве посредника в дискуссии Николая Страхова и Владимира Соловьева. Статью последнего «О грехах и болезнях» он критикует, а ответ на нее Страхова – одобряет. В письме к И.И. Фуделло он пишет: «Печатные политические воззрения Соловьева просто поражают меня, не знаю только чем: ребячеством своим или наглым притворством... Боюсь, что притворством... Вернее, что Вы оба со Страховым правы, обвиняя его во лжи и иезуитизме»<sup>2</sup>.

Но уже спустя несколько месяцев веления своего разума К.Н. Леонтьев подчиняет велениям своих эмоций, заявляя, что «у Соловьева мне и слабости, и пороки нравятся, а у Страхова я и самое хорошее признаю... конечно, признаю, но – прости меня Господи – скрепя сердце! Когда дело идет о Соловьеве, мне надо молиться так: «Боже! Прости и охлади во мне мое пристрастие!». А когда о Страхове, то иначе: «Боже! Прости и уменьши мое отвращение!»<sup>3</sup>.

И, наконец, еще один вопрос, который К.Н. Леонтьев поднимает в своей переписке с Николаем Страховым – это вопрос экзистенциального порядка. Проблемы смерти, трагичности существования, религиозности и т.п. интенсивно разрабатываются Леонтьевым во второй половине его философского творчества (70-90-е гг. XIX в.), и посвященность Страхова, хотя бы относительная, в эти проблемы, все-таки свидетельствует о его духовной близости для Константина Леонтьева. В письме от 16 июля

---

<sup>1</sup> Леонтьев К. Избранные письма ... С. 396.

<sup>2</sup> Там же. С. 541.

<sup>3</sup> Там же. С. 579.

1875 г. он пишет: «Долго без церкви и молитвы я быть не могу, и на меня слишком часто в мирской обстановке находит нестерпимый ужас смерти и тоска. (Дорого бы я дал – чтобы, наверное, узнать, – что Вы в самом деле думаете об этих вещах...). Неужели Вы остановились на Православии в культурном смысле для других и на интимном пантеизме для себя?»<sup>1</sup>.

Религиозное мироощущение – это исходная компонента мыслительной активности и для К.Н. Леонтьева, и для Н.Н. Страхова. «Всякая жизнь происходит от Бога... В нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором корень всякого бытия. Все от Бога исходит, к Богу ведет и в Боге завершается»<sup>2</sup>, – размышляет Страхов в письме к Л.Н. Толстому. Но если Николай Страхов допускает пантеистические трактовки сущности Бога, утверждая, что Бог как вечное духовное начало составляет подлинное единство мира, то Леонтьев, по его собственному заверению, претендует на соответствие его понимания Бога православной церковной догматике: «Будем радоваться и благодарить Бога (только не Лев-Толстовского Бога, а Оптинского, настоящего, и в церковной разнообразной всецелости находящего себе эстетическое выражение!)»<sup>3</sup>.

Таким образом, переписка Н.Н. Страхова и К.Н. Леонтьева свидетельствует, с одной стороны, о тесных философских и литературных отношениях между мыслителями, с другой, о сложностях их идейных контактов. Причем если в литературном плане разница во взглядах Леонтьева и Страхова проявляла себя шире, то в плане философском мы можем наблюдать больше точек соприкосновения. Эти закономерности взаимоотношений, однако, никоим образом не умаляют того значения, которое имеют творческие изыскания Константина Леонтьева и Николая Страхова для русской культурфилософии XIX века.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 116.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. М.; Ростов н/Д, 1999. Т. 1. С. 472.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. История русской философии... С. 303.

## **Философский анализ феномена спиритизма в наследии Н.Н. Страхова**

*Щедрин Т.А.*

*Харьковская государственная академия культуры,  
г. Харьков*

Во второй половине XIX – начале XX вв. наблюдается повсеместный рост интереса к иррациональному; в социокультурном пространстве Европы и Северной Америки происходит оживление *религиозной, мистико-религиозной креативности*; наблюдается расширенное воспроизводство мистических и неомистических феноменов различной мировоз-

зренческой природы, ускоряется общая ремифологизация культуры<sup>1</sup>. Спиритизм вскрыл определённый параллелизм и преемственность в морфологии культуры «сумерек» Нового времени и постмодерна. Это делает актуальным изучение спиритизма как феномена культуры, а также теоретической рецепции философской, богословской мысли на экспансию в культуре соответствующих эпох его и сопутствующих ему мировоззренческих форм. Феномен спиритизма привлекал к себе внимание многих современников, – философов, богословов, учёных-естественников рубежа XIX–XX вв.<sup>2</sup> Консолидация спиритов происходила вокруг журнала «Ребусь». В числе сторонников спиритизма оказались знаменитый русский химик А.М. Бутлеров (1828-1886), создатель теории строения органических соединений, русский зоолог и одновременно писатель, автор знаменитых «Сказок Кота-Мурлыки» Н.П. Вагнер (1829-1907); их публикации послужили поводом для обращения Н.Н. Страхова к феномену спиритизма.

Н.Н. Страхов оказался одним из первых, кто выполнил глубокий и интересный философский анализ этого феномена. Он был среди тех видных философов, которые за экзотичностью нового течения, распространившегося подобно пожару в интегрированном евроатлантическом социокультурном пространстве, увидели в нём глубину и значимость как показателя *кризиса европейской культуры*, кризиса европейского рационализма.

Четкость и ясность видения феномена спиритизма Н.Н. Страховым были обусловлены несколькими причинами. Прежде всего, спиритизм привлекал к себе внимание Страхова-журналиста. Опыт сотрудничества в журналах «Время», «Эпоха» (1861-1864), «Библиотека для чтения», «Русский вестник», издания им журнала «Заря» (1869-1872) помогал ему увидеть и оценить социальную значимость тех явлений, которые поверхностному наблюдателю могли показаться случайными. «То, что было знакомо издали и по слуху, вдруг явилось прямо перед глазами; притом... явление дикое, грубое, противоречащее моим, конечно, наивным расчётам на логический ход вещей и надеждам на крепость известных начал»<sup>3</sup>. Этот опыт помогал увидеть и те устойчивые тенденции в развитии культуры, которые в полной мере проявятся во второй половине XX в.

Страхову-философу был присущ *устойчивый интерес к философским проблемам естествознания*, а также мировоззренческим проблемам, находящимся на уже чётко обозначившихся в культуре границах

---

<sup>1</sup> Щедрін А.Т. Теософія як феномен некласичної релігійності Нового часу : соціокультурні виміри в оцінках сучасників // Вісник Харківської державної академії культури : зб. наук. праць. 2010. Вип. 29.

<sup>2</sup> Щедрін А.Т.:1) Спиритизм как мифология переходной эпохи : по материалам журнала «Въра и Разумъ» // Н.Н. Страхов и русская культура XIX–XX веков : материалы междунар. науч. конф., Белгород, 28-30 окт. 2008 г. Белгород, 2008. С. 327; 2) Философско-культурологический анализ спиритизма в творческом наследии Т.Н. Буткевича // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Сер. Теорія культури та філософія науки. 2010. № 888, вип. 37. С. 182-190.

<sup>3</sup> Тузов В.С. К истории одного заблуждения в науке второй половины XIX века // Вопросы истории естествознания и техники. 1985. № 2. С. 112-122.

естественнонаучного и гуманитарного знания. Именно интерес к этой проблематике придал глубину и анализу спиритизма. Речь шла, прежде всего, об *отношениях науки и религии*, их взаимодействии в контексте культуры<sup>1</sup>. В начале 60-х годов XIX в. мировоззренческие выводы из развития естественных наук стали ареной острых столкновений различных, диаметрально противоположных, философских систем и их приверженцев. Увлечение трудами Г. Бокля, К. Фохта, Д.И. Писарева формировало мировоззрение молодежи 70-80-х гг. XIX в., укрепляло позиции как *естественнонаучного материализма и атеизма*, так и *нигилизма*, как в науке Российской империи, так и в сознании части интеллигенции.

Остроту проблеме *«наука и религия»* придавала её заметная *политизация*, которая, в свою очередь, была обусловлена целым набором социокультурных факторов, действующих в российском пореформенном обществе. «Что наша литература есть литература фанатическая, – отмечал Н.Н. Страхов, – в этом нет никакого сомнения. Рассуждения, правильное развитие мыслей, логические последовательные споры у нас не существуют, почти невозможны по натуре наших пишущих, по натуре нашей публики. У нас имеют ход, почти исключительно, только всякие веры и ненависти, всякие идолопоклонства и затаптывание в грязь, всякие свисты и боготворения»<sup>2</sup>. Отметим, что эта политизация определила характер актуального обсуждения феномена спиритизма, но и многих других проблем на многие десятилетия вперёд.

В полном соответствии с картезианской методологией Н.Н. Страхов анализировал факторы, важные для понимания возникновения спиритизма и его успеха в обществе. Н.Н. Страхов выделяет философско-мировоззренческие, культурологические основоположения «спиритической проповеди» следующим образом: 1) наука, за «которой признаётся верховный и всеобщий авторитет»; «нет такого вопроса, который не подлежал бы суду науки»; 2) *авторитет учёных*, на который ссылались приверженцы спиритизма; А.М. Бутлеров, не ссылаясь непосредственно на себя, приводит семнадцать имён, «за которых говорит их известность в науке, звание профессоров, академиков и членов учёных обществ»<sup>3</sup>; 3) *прогресс науки*; «области темные и загадочные, вопросы, не поддающиеся не только разрешению, а даже ясной постановке, понемногу завоевываются наукой... К числу таких новых областей и будущих завоеваний науки принадлежит спиритизм»; 4) *эмпирический метод*; «факт есть единственно верная точка опоры и стоит выше всяких рассуждений. Мы... должны признавать всякий факт, как бы он не противоречил нашим понятиям и рассуждениям»<sup>4</sup>; 5) *свобода исследования*; 6) *позитивизм*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Страхов Н. О вечных истинах : мой спор о спиритизме. СПб., 1887. С. VI.

<sup>2</sup> Страхов Н. Наука и религия. М. : Типолитограф. Т-ва Кушнерова и К<sup>о</sup>, 1915.

<sup>3</sup> Страхов Н. О вечных истинах... С. 13.

<sup>4</sup> Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе : ист. и крит. очерки : кн. 2. СПб., 1883.

С. 170.

<sup>5</sup> Там же. С. 171.

*Взаимоотношения науки и религии* оказывают воздействие не только на фундаментальные изменения в развитии самой культуры, вызывают «спиритический импульс» в поздней новоевропейской культуре; само изменение этих взаимоотношений является *фактором культурной динамики*. Как справедливо отмечал в одной из своих работ В.В. Налимов, «различие в культурах – это, прежде всего, различие в разрешенных вопросах»<sup>1</sup>. *Возможность постановки наукой принципиально новых вопросов означала выход культуры на новые рубежи*; на это обстоятельство явно и неявно ссылались и защитники спиритизма, которые ставили вопрос о загробном существовании души, запрещенный новоевропейским рационализмом. Спиритизм ассимилирует в собственные мировоззренческие основания мысли о том, что, во-первых, свобода исследования и убеждения, свобода разума – единственная основа и условие развития науки. Во-вторых, лишь на почве этой свободы можно было установить не только связь между наукой и религией; единство между верящей и сомневающейся наукой может быть только практическое – взаимное признание свободы верить и сомневаться.

Поиск новых путей развития культуры приносил довольно неоднозначные результаты. Спиритизм претендовал на решение тех проблем, которыми занимались самые различные религии на протяжении многих тысяч лет, – на быстрые и убедительные «экспериментальные» доказательства *бессмертия души* и существование *сверхъестественного мира*. Те проблемы, которые каждый решает в ходе индивидуального мировоззренческого самоопределения, собственного выбора, спириты пытались решить как сразу и для всех. *Проблемное «поле» науки и новоевропейской культуры*, каковым был внешний, материальный мир, *спириты пытались расширить за счёт сакрального пространства религии*. Но, как заметил Н.Н. Страхов, в случае спиритизма «оказалось, что невозможно принять этих новых познаний, не отрицая старых»<sup>2</sup>.

Возникновение, развитие, эволюция, экспансия спиритизма в социокультурном пространстве рубежа XIX – XX вв. явилась результатом фокусировки глубоких противоречий в развитии культуры, глубинных сдвигов в развитии философии, науки, религии. Спиритизм в социально-политическом плане оказывается *амбивалентным*, – он проявил способность выступать и в качестве «протестного» фактора, и в качестве элемента охранительной системы. Эта ситуация стала достаточно распространенной в последующем столетии в тех случаях, когда речь шла о *сайентологических верованиях и культах*, неомифах, иных квазирелигиозных верованиях и суевериях позднейшего времени.

---

<sup>1</sup> Налимов В.В. Логика принятия гипотез в развитии научного познания // Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах : сб. ст. / редкол.: Л.Б. Баженов, М.Д. Ахундов. М., 1980. С. 140.

<sup>2</sup> Страхов Н. О вечных истинах... С. XXVIII.

## Секция 2. СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

### Русская народная песня как фактор преемственности духовной культуры этноса

*Алексеева О.И.*

*Белгородский государственный институт,  
культуры и искусств, г. Белгород*

В ракурсе рассматриваемой проблемы преемственности духовной культуры в российском обществе в современном социуме, высказывание Н.Н.Страхова <...> «Нелепое, невежественное убеждение, что мы, теперешние люди, выше людей прошлых времён» <...> «Самодовольный век всё больше и больше отрывается от прошлого, всё меньше и меньше понимает истинный смысл жизни»<sup>1</sup> приобретает особую актуальность и значимость. Как подтверждение этой мысли мы находим наиболее яркое, убедительное и полное выражение национального характера народа, отношение людей к окружающей действительности, к родной природе, семье, к происходящим историческим событиям именно в песнях, большинству из которых традиционно присущи глубина и значительность содержания, яркое своеобразие поэтического и музыкального языка, высокое совершенство художественной формы.

Выступая как синтез артефакта (материального начала, формы) и эстетического объекта (духовного начала, содержания), песня бытует и сохраняется благодаря своему содержанию, запечатлевая в себе духовные ценности: общественные представления о добре и зле, прекрасном и безобразном, справедливости, смысле истории и назначении человека, – понятия «жизненной философии», обеспечивающие стабильность и преемственность духовной культуры этноса. В этом контексте народная песня предстает культурно значимым, аксиологически окрашенным и мировоззренчески ориентированным словесно-музыкальным феноменом народной художественной культуры.

Анализ трудов русских философов XIX-XX веков: Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Вл.С. Соловьева; исследователей народного искусства: А.Н. Афанасьева, А.Н. Веселовского, Ф.И. Буслаева; научные изыскания В.Я. Проппа, Б.М. и Ю.М. Соколовых, Д.К. Зеленина, М.М. Бахтина, Э.В. Померанцевой-Минц, Н.И. Толстого и др., – позволяет утверждать, что народная песня – как наиболее яркий и доступный вид фольклора – в аспекте народного искусства, кладезя народного опыта и мудрости, всегда была отражением ведущих канонов бытия русского человека.

В связи с многовековой традицией погружения в культуру этноса мы вправе рассматривать песню как полифункциональную культуроло-

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе : ист. и крит. очерки : кн. 1. 3-е изд. Киев, 1897. С. 4.



гическую парадигму, созданную благодаря синтезу правдивого человеческого чувства и звукозодчества, синкретизму слова, музыки, а также танца, ритуальности. Проследившая эволюцию песенного фольклора с древних времен до настоящего времени, мы отмечаем несколько основных периодов, конкретно-исторические процессы которых (социальные, политические, экономические, культурные) существенно влияли на судьбу русской народной песни.

Каждая последующая эпоха вносила определенные перемены в жизнь русского человека, что, в свою очередь, накладывало отпечаток и на русскую народную песню. Облик ее существенно менялся, отмирали и зарождались новые жанры песенного фольклора, обогащался музыкально-поэтический язык песни, расширялся круг сюжетов, поэтических образов, музыкально-выразительных средств, менялись формы бытования фольклорной песни. Народное песенное творчество наполнялось новым содержанием.

Однако следует отметить: рамки периодизации русской народной песни, равно, как и любого художественного образования, в истории всегда относительны. Они скорее показывают время зарождения, социальный и художественный контексты, а также указывают на их связь. Русская народная песня – как одно из самых совершенных и распространенных явлений народной художественной культуры – и в позднетрадиционный период развития фольклора, в пору разрушения стройной системы духовной жизни феодальной деревни – не утрачивает своих позиций, становясь ведущим жанром городского фольклора.

При этом, на наш взгляд, речь должна идти и о появлении новых, и о затухании и исчезновении прежних жанров народной песни. За этими изменениями стоят объективные исторические предпосылки, обеспечивающие адекватность народного творчества основополагающим требованиям, которые были связаны с социальной, экономической, политической ситуацией в России. Так, возникновение и развитие других социальных классовых групп общества кардинальным образом влияло на характер бытования, включенности в общий контекст социокультурной жизни народной песни, ибо, перенесенная из крестьянской среды на княжеский двор, в помещичью или дворянскую усадьбу, воспринятая русской интеллигенцией и рабочей средой, русская народная песня становится иным, с эстетической и социальной точек зрения, явлением, так как несет на себе особенности менталитета, мировоззрения, уровня социального и культурного развития этих групп.

В целом, картина общего состояния традиционной песенной культуры того времени была не только мозаичной в историко-стадиальном отношении, но и весьма неоднородной в плане этнорелигиозном, нравственно-эстетическом и художественном. Основные черты, параметры и характеристики этой картины сохраняются и в конце XX века, естественно, с учетом современной социокультурной, политической и экономической ситуации в России. Иными словами, речь идет о полисоциальности

народной песни, в которой, несомненно, особое положение принадлежит русской песне как феномену коренного субэтноса (термин Л.Н. Гумилева). Опираясь на идею учёного, можно рассматривать этнос не как чисто социальное явление, находящееся в подчинении законам развития общества, а как природную общность ограниченного круга людей.

Переживая урбанистический этап развития, русская народная песня – уникальная доминанта народной художественной культуры – нуждалась в пристальном, скрупулезном собирании, изучении, как и в дальнейшем развитии; в содержательном и формальном совершенствовании, чему наиболее активно способствовала, начиная с Золотого века, интеллигенция, выросшая на благодатном лоне русского фольклора, для которой (в первую очередь, для славянофилов: К.С. и А.С. Аксаковых, И.В. и П.В. Киреевских, А.С. Хомякова и др.) русская песня становилась символом понятий «русский народ», «этнос», «нация».

Таким образом, отождествляя русскую народную песню с крестьянской, следует отметить, прежде всего, сохранность ее основных констант, среди которых – нравственные нормы и представления общегуманистического характера, коллективность творческого процесса в гармоничном сочетании с индивидуальным творческим началом каждого исполнителя, традиционность, многовариантность, устная природа бытования. И это несмотря на то, «что в течение многих десятилетий русская народная песня подвергалась жесточайшей переделке и модернизации как несовместимая, порой даже враждебная новой советской действительности в своих исконных началах и формах, превратившихся в общественном сознании в «хлам культуры, в антиэстетическое явление»<sup>1</sup>.

Справедливости ради следует признать, что и в настоящее время оценка роли государства и общества в развитии русской народной песни требует более объективной позиции, учета многих факторов: социально-экономических, культурологических, информационных. Русская народная песня все более втягивается в сферу государственных интересов, в результате чего вытесняется за пределы естественных форм культурного процесса, меняя свои существенные характеристики на уровне смыслового содержания и функционирования, включаясь в сферу коммерческого искусства. В результате этого многие новоявленные фольклорные коллективы, отдельные исполнители представляют серьезную разрушительную силу для самой русской народной песни. И все же, несмотря на значительные масштабы потерь и вопреки нынешним сложным социокультурным реалиям, мы отмечаем удивительную сохранность подлинной русской народной песни, её «валентность» и жизнеспособность.

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что русская народная песня развивается в рамках стилевых и функциональных традиций, которые в известном смысле канонизируют ее, формируя эстетическую «устойчивость» и художественную специфику. Однако традиционность, «канони-

---

<sup>1</sup> Каргин А.С. Народная художественная культура : курс лекций. М., 1997. С. 191.

зацию» в русской народной песне нельзя понимать как статику, хотя это и напрашивается как бы само собой, если исходить из архаической природы народной песни. Тем не менее, восприятие традиционности, на наш взгляд, всегда конкретно-исторично. В ней отражается не только прошлое в его наиболее устойчивых свойствах, но и современность, что, несомненно, ставит русскую народную песню в ряд вневременных феноменальных явлений народной художественной культуры.

Таким образом, актуализируя мысль Н.Н. Страхова о «соединении времени», традиционная народная песня и сегодня по праву может восприниматься как «модель», интегрирующая господствующие ценностные идеалы, нормы и образцы жизнедеятельности посредством бинарных вербальных концептов: слова и звука, – формирующих, в конечном счете, мировоззрение человека, его эстетическую, нравственную, духовную, художественную сферы в контексте этноса и цивилизации.

### **Экологические основы формирования социологии культуры XXI столетия**

***Бахарев В.В.***

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

В экологической культуре, востребованность которой определяется форсированными ритмами жизни современного общества, особое место занимают социальное пространство и время. Время перестало быть лишь мерой организации социального бытия. Оно превратилось в ресурс и поле для широкомасштабных экспериментов в системе «человек – общество – природа», смысл которых базировался на иллюзорной надежде увенчать доминирование человечества над внешней природой, укротить пространство и время, создать совершенное во всех отношениях общество.

Всякая попытка рассмотреть жизнь, общество и экологическую культуру в качестве целостного пространственно-временного образования должна опираться не только на общие универсальные для них свойства, но и учитывать те специфические признаки, характерные как для пространства, так и для времени, которые оказывают существенное влияние на процесс трансформации и становление модифицированной реальности. В контексте социального времени возможна реализация идей обновления социоэкокультурных отношений, воспроизводства социума и его экологической культуры, становление и развитие которых подчиняется как циклическим, так и линейным характеристикам времени. Объективная оценка ресурсного потенциала такого социального феномена, как экологическая культура, ее социокультурного вещества и энергии требует тщательного измерения. Трансформация экологической культуры – это

сложный процесс, который всегда идет в определенном направлении, связанном с действиями векторов созидания или разрушения (энтропии), переструктурированием, укреплением или ослаблением одних связей и отношений в противовес другим, становлением инновационных нравственно-экологических структурных образований, деформации старых взаимоотношений общества и природы под натиском формирующегося глобального экологического кризиса.

В качестве метрик социального времени исследователи отмечают эффект его длительности, определяемой мерой глобальности и локальности. При этом локальное время всегда конечно, а глобальное время «совпадает с длительностью бытия человечества<sup>1</sup>. Этот эффект не требует подтверждения или опровержения. Он отражает качественную особенность действия фактора времени в масштабном развертывании процесса трансформации экологической культуры.

Тем не менее, куда более существенное значение для характеристики трансформации экологической культуры имеет другой временной фактор, действующий как закон циклической пульсации истории. Последующие фазы развития культуры общества зачастую являются не простым продолжением предыдущих, а выступают как духовная и нравственная реакция на крайности и изъяны предыдущих фаз. «Культура нередко утоляет свою печаль на «дне отчаяния»: «темные эпохи» рождают светлое искусство, окружающая распушенность – прорывы к святости и аскезу покаяния»<sup>2</sup>.

В оценке истории взаимодействия общества и природы, формирования и трансформации экологической культуры следует исходить из единства биосферы и человечества. Историческое бытие человечества, его культура, в том числе и экологическая, неразрывно связаны с организованностью биосферы. Как отмечал В.И. Вернадский, появление человека есть функция биосферы, проявление ее организованности<sup>3</sup>. Вместе с тем человеку еще предстояло открыть биосферу. В связи с развертыванием исторического процесса человек своей деятельностью выходил на различные уровни организованности биосферы. Разделяя точку зрения Г.В. Платонова, мы выделяем в истории взаимодействия общества и природы три периода: биогенный (адаптационный), техногенный (частично-преобразовательный) и ноогенный (системно-преобразовательный). Кроме того, второй период включает два этапа: аграрный (сельскохозяйственный) и индустриальный (промышленный).

Человек – адаптивно-адаптирующаяся система. Как любой биологический вид, он приспособляется к среде, но одновременно и «тво-

---

<sup>1</sup> Ильин В.В., Панарин А.С. *Философия политики*. М., 1994. С. 45.

<sup>2</sup> Панарин А.С. *Российская культура как фактор планетарной реформации // Культура и экология. Поиск путей становления новой этики*. М., 1996. С. 206.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. *Размышления натуралиста* : в 2 кн. М., 1977. Кн. 2: *Научная мысль как планетарное явление*. 191 с.

рит», создает среду. Ныне для адаптации оказывается недостаточно ни биологических резервов, ни нынешних культурных достижений человека.

Очевидно, последнее десятилетие XX века останется в культуре как время изменения приоритетов в сторону коэволюционного развития общества и природы, экологизации массового и индивидуального сознания, перехода к экологической культуре. В это время в среде очень влиятельных социальных субъектов – политиков государственного, общемирового уровня явно обозначилось стремление к реализации принципов экологической культуры, однако, по-прежнему активно реализуется антиэкологическое поведение большинства людей. Парадокс заключается в том, что практически все люди настроены не антиэкологически, вовсе не стремятся сознательно уничтожить природу. Но действия людей неэкологичны.

Будущее человека и общества XXI века напрямую связано с приведением культуры и цивилизации в соответствие с возможностями природы, преодолением разрухи в своем сознании, развитием экологической культуры. Поэтому в последние годы в культуре наблюдается отход от «точного», детального прогнозирования и используется описание «вероятностной» картины будущего, для получения которой применяются метод пределов. Пределы – это границы, внутри которых располагаются все вероятностные значения. «Когда мы пытаемся говорить о будущем глобальной экосистемы, то мы можем обозначить два предельных вероятных варианта:

– экосистема вернется в досоциальное состояние (при сохранении в качестве доминирующей социально своемерной тенденции развития социосферы);

– экосистема усвершенствуется за счет оптимизации роли социосферы в ней, вследствие гармонизации отношений между основными подсистемами – гео-, био- и социосферами. Первый не требует изменений, но крайне нежелателен для людей. Второй – единственный, при котором сохраняется человечество. Но его осуществление требует мощного поворота большинства траекторий развития. В ближайшем будущем человечеству предстоит осуществить действительно радикальный поворот в развитии, который отразится на всех сферах воспроизводства общественной жизни: на экономике, на политике, на самой духовной культуре и, пожалуй, наиболее явно и ощутимо для каждого – на бытовой сфере»<sup>1</sup>.

В экологической культуре возникают фрагменты нового мировоззрения, с позиций которого все элементы единой глобальной экосистемы должны быть соразмерны и взаимообусловлены. Будущее развитие социоэкоосистемы должно стать безотходным во всех сферах общественной жизни – экономической, социально-политической, духовной, образовательной.

---

<sup>1</sup> Глазачев С.Н. Экологическая культура. М., 1997. С. 97-98.

Трансформационные процессы развития проходят через хаос, период исчезновения прежней структуры и оформления новой. При этом можно выделить следующие основные этапы:

- 1) зарождение нового элемента системы;
- 2) его обособление в системе;
- 3) отчуждение в системе и отрицание новым элементом всей «старой» системы;
- 4) становление новой структуры, нового порядка, новой гармонии, или абсолютизация антагонизма между элементами системы, и ее возвращение в «нулевое» состояние. Современное «осевое время» характеризуется переходом от третьего к четвертому этапу.

Развитие во времени экологической культуры в терминах социоприродного развития системы «общество – природа» предстает в оценочном звучании как трансформация. Понятие «трансформация» в социологии представляет собой продукт позднего заимствования из языка других наук. В переводе с латинского, буквально означает преобразование. Социальное значение оно приобрело в связи с появлением идей конвергенции и трансформации индустриального общества в постиндустриальное. Термин «конвергенция» заимствован из биологии, где его принято понимать как независимое развитие в процессе эволюции сходных признаков у разных групп организмов в сходных условиях внешней среды.

Организация новых видов и трансформирование известных видов социоэкокультурной и духовной практики наилучшим образом может происходить с учетом космической сущности человека-творца, в единстве социума с Природой. Человек обязан сделать планету цветущей. Это проблема и человека, и социологии экологической культуры, и социологии духовной жизни, поскольку люди бездуховные, с низким уровнем культуры – не преобразователи, а потребители. Но духовный человек – это творец, а социология культурного и духовного творчества – это живая социология (Ю.П. Буданцев).

Для формирования новой экологической культуры и возрождения духовности России необходимо защитить сознание человека от негативных посягательств, чтобы он смог самостоятельно избрать систему ценностей в качестве ориентира своего развития в социуме. Важно, чтобы каждый человек имел возможность гармонизировать свою личность и свое сознание, имел представление о подлинной духовности и ее значении для себя самого и для всего социума. Именно поэтому в экологическом пространстве социума явственно видна зависимость людей, как и других живых существ, от действия гравитационного вектора и солнечно-лунного влияния, вплоть до усиления девиантного, в том числе антиэкологического, поведения людей, социальной дезорганизации.

Важно отметить, что преднамеренные или непреднамеренные антиэкологические действия людей, направленные на уничтожение жизни или ухудшение параметров социоэкокультурного пространства, существенно влияют на общее состояние социума и стабильность социальных процес-

сов (влияние последствий Чернобыля, испытаний ядерного оружия на Семипалатинском полигоне и др.).

Формирование социологии экологической культуры возможно лишь при осознании необходимости нового отношения к системе всего знания как к живому существу во Вселенной, с учетом законов его развития как живого существа и применения новых пространственно-временных подходов на духовно-творческом пути современного социума как самоорганизующейся диссипативной системы.

## **Понятие материнства в произведениях Максима Горького**

*Белогурова Ю.Г.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Материнство, как понятие определенной культуры, находит в языке свое предметное выражение. Понятие материнства первоначально фиксируется в устном народном творчестве, а затем в авторских произведениях. Образ матери, который встречается в произведениях русских писателей, выражает категорию материнства, характерную для славянской культуры.

Образ матери находит выражение в работах С. Есенина, А. Фадеева, Ч. Айтматова, Ю. Бондарева, М. Пляцковского, Н. Некрасова, Л. Толстого, А. Блока, М. Горького, и проявляется через рассмотрение ее в разных ипостасях: мать – женщина, мать – жертва, мать – жена.

В произведениях Максима Горького описывается множество тем и проблем, а одно из ведущих мест в творчестве писателя занимает идея материнства. Горький является одним из фундаментальных писателей, обогативших литературу новыми темами, идеями, конфликтами, образами, раскрывающими идею материнства. Мать – ведущий, центральный положительный герой многих работ писателя, а в некоторых рассказах звучит гимн матери.

В раннем творчестве писателя понятие материнства встречается в произведении «О маленькой фее и молодом чабане (валашская сказка)». Этот рассказ относится к романтическим сказкам, в котором раскрывается проблема любви. Сказка построена на противопоставлении леса и степи. Старый тенистый лес отождествляется с миром покоя и мещанского уюта, где в благополучии живут царица с дочерьми. Степь идентифицируется с вольным ветром, седым ковылем и степной ширью. Во имя любви Майя отказывается от дворца, леса и матери, которая умирает от горя<sup>1</sup>.

Проблема матери-вдовы раскрывается в рассказе «Женщина с голубыми глазами». В образе матери воплощаются самые лучшие качества

---

<sup>1</sup> Горький М. О маленькой фее и молодом чабане : валашская сказка // Горький М. Собр. соч. : в 18 т. М., 1960. Т. 1. С. 28-46.

человека: жертвенность, вера, любовь. Вынуждаемая жертвовать своим достоинством, мать смогла сохранить чистоту души и веру в благополучие своих детей<sup>1</sup>.

Беспредельная любовь матери и отца к детям находит свое выражение в рассказе «Идиллия». Это произведение, впервые напечатанное в газете «Нижегородский листок», было под заглавием «Ради них». Затем автор отредактировал текст рассказа и напечатал его под существующим в настоящее время названием. Множественным использованием понятий «мать» и «отец» в рассказе подчеркивается их значение: «... а его старуха, опершись руками о стол, улыбалась двум портретам глубоко нежной улыбкой матери». Смысл жизни для этих родителей заключается в благополучии детей: «Не для себя ведь мы, – для родных, кровных детей. Вырастим их, выучим, – они вину нашу пред господом людям заслужат»<sup>2</sup>.

В большинстве работ Горького понятие материнства раскрывается как творческая сила, заложенная в безграничной любви матери к своему ребенку. В вышеперечисленных рассказах говорится о самозабвенности материнского чувства, абсолютной бескорыстности и надежности. Поэтому отдельно можно выделить произведение, в котором описывается другая сторона понятия материнства. В рассказе «Как поймали Семагу» через мысли и слова Семаги (вора, разыскиваемого полицией) раскрывается отношение к проблеме брошенных детей. Писателем указывается на эгоизм, легкомыслие, безответственность матерей, отказывающимся от заботы о ребенке и, следовательно, от материнства<sup>3</sup>.

В результате непосредственных наблюдений писателя за границей появляются очерки «В Америке». Горьким в очерках создается яркая, типическая картина «американского образа жизни», где господствует «Желтый Дьявол» – деньги. В капиталистической Америке писатель видит духовную нищету, убогие развлечения, заменяющие подлинную культуру, растлевающие душу и ум масс. На фоне духовной нищеты людей и убогих развлечений, заменяющих подлинную культуру в капиталистической Америке, автор показывает, как в зоопарке проявляет истинную материнскую любовь и ответственность за жизнь детеныша обезьяна<sup>4</sup>.

Повесть «Мать» является особо значимой среди произведений Горького о матери. В центре произведения находится изображение матери, а сюжетные положения, выражающие разнообразные жизненные связи, группируются вокруг образа Ниловны<sup>5</sup>.

Горьким в произведении соединяются идеальные начала в образ матери. Писатель убеждает, что если мать встает в ряды борцов за революционное переустройство мира, значит дело это правое и святое. А са-

---

<sup>1</sup> Горький М. Женщина с голубыми глазами // Горький М. Собр. соч. : в 18 т. ... Т. 1. С. 215-221.

<sup>2</sup> Горький М. Идиллия // Там же. С. 300-304.

<sup>3</sup> Горький М. Как поймали Семагу // Там же. С. 225-227.

<sup>4</sup> Горький М. В Америке // Там же. Т. 4. С. 36-37.

<sup>5</sup> Горький М. Мать // Там же. С. 205-208.



моотверженность Ниловны закладывается в самой основе материнства, как природное свойство.

Также авторский акцент на теме материнства делается в пьесе «Васса Железнова (Мать)». Подзаголовок этого произведения носит название «Мать». В пьесе главной мыслью является взаимоисключение капиталистического опыта и материнства. Через образ Вассы описывается разрушающее влияние собственности на личность матери<sup>1</sup>.

В данных произведениях используется художественный метод социалистического реализма. Основной задачей представленного метода является воспитание социалистического, революционного взгляда на мир и соответствующее ощущение мира. Горьким создается несколько образов матерей, через духовный облик которых отражаются процессы, происходящие в социуме.

Следующим этапом в развитии темы материнства являются «Сказки об Италии». Сказки, реалистические в целом, носят в отдельных работах мифический характер. А особый философский смысл закладывается в произведения, раскрывающие понятие материнства. Образ матери в трех новеллах раскрывается по-разному; но объединяет их описание чувства преклонения женщине-матери. Девятая сказка начинается словами: «Прославим женщину-Мать, неиссякаемый источник всепобеждающей жизни!»<sup>2</sup>. В этом произведении перед матерью, требовавшей вернуть сына, преклоняется «железный Тамерлан, кровавый бич земли». В следующей десятой сказке итальянка – вдова, заботливо растила сына – уroda. «Я – родила его, я и должна его кормить», – говорила мать<sup>3</sup>. Когда итальянка узнает о том, что иностранцы воспринимают ее сына, как вырЖДение нации родной страны, она умертвляет его. Олицетворением Родины является образ матери в одиннадцатой сказке. Героиня – мать не прощает сыну измену родному городу и убивает его и себя. Потеряв ребенка, мать обращается в сторону города: «Человек – я сделала для родины всё, что могла; Мать – я остаюсь со своим сыном! Мне уже поздно родить другого, жизнь моя никому не нужна»<sup>4</sup>. Сила любви матери в сказках раскрывается не в слепой любви, а в стремлении воспитать человека, который станет украшением жизни.

Рассказ «Рождение человека» из цикла «По Руси» является одним из наиболее ярких произведений Горького, описывающих понятие материнства. В основу рассказа вкладывается основанный на реальных событиях сюжет, раскрывающий случай, произошедший с писателем на Кавказе. Через образ крестьянки описывается могучая сила любви матери, подарившей миру нового человека. Чудо рождения является символом продолжения жизни, которое не зависит от обстоятельств и условий по-

---

<sup>1</sup> Горький М. Васса Железнова (Мать) // Горький М. Собр. соч. : в 30 т. М., 1951. Т. 12. С. 171-222.

<sup>2</sup> Горький М. Сказки об Италии // Собр. соч.: в 18 т. ... Т. 7. С. 35.

<sup>3</sup> Там же. С. 43.

<sup>4</sup> Там же. С. 50.

явления на свет ребенка. Автором делается акцент на преображении лица матери при рождении сына: «...потом снова открылись эти донельзя прекрасные глаза - святые глаза родительницы, синие, они смотрят в синее небо, в них горит и тает благодарная, радостная улыбка; подняв тяжелую руку, мать медленно крестит себя и ребенка...»<sup>1</sup>. В этом рассказе Горьким прославляется светлое, великое чувство материнства, присущее крестьянке – матери.

Следующим рассказом из цикла «По Руси», в котором отражается понятие материнства, является произведение «Страсти – мордасти». Опустившаяся «на дно» жизни главная героиня – мать, единственным утешением в судьбе считает своего сына Леню: «Ах, ты, утешеньишко мое милое, – сказала женщина, поглаживая кудри сына темной маленькой рукою с тупыми пальцами»<sup>2</sup>. Несмотря на разрушающую картину жизни этих людей, автором отмечается любовь матери к ребенку – калеке.

Идея материнства в творчестве Горького находит свое отражение в автобиографической трилогии, в которую входят произведения «Детство», «В людях»<sup>3</sup>, «Мои университеты»<sup>4</sup>. Отдельное место в произведениях отводится описанию образа матери. Носительницей материнских начал и своеобразным символом народа в трилогии является бабушка Акулина Ивановна. Этот образ Горький отождествляет с Родиной, с горем и радостями, переживаемыми народом. В «Детстве» Горький прямо говорит о влиянии бабушки на Алешу: «До нее как будто спал я, спрятанный в темноте, но явилась она, разбудила, вывела на свет, связала все вокруг меня в непрерывную нить, сплела в разноцветное кружево и сразу стала на всю жизнь другом, самым близким сердцу моему, самым понятным и дорогим человеком, — это ее бескорыстная любовь к миру обогатила меня, насытив крепкой силой для трудовой жизни»<sup>5</sup>. В произведениях через образ бабушки, созданный писателем, описываются человеческие мысли и чувства, надежды, сила и слабость, духовная природа материнских чувств.

Героиня рассказа «Мамаша Кемских» отождествляется с разрушающими процессами, происходящими в обществе. В рассказе описывается безрассудная любовь матери, обедневшей и одичавшей, но яростно защищающей своих детей<sup>6</sup>.

Мир произведений Горького – это мир, в котором непрерывно происходит смена процессов «разрушения» и «созидания» личностей, в том числе и женщины в обществе. Образ матери для Горького является большим неисследованным миром, загадкой природы, интересующей писателя на протяжении всего творческого пути. Все образы матерей, описан-

<sup>1</sup> Горький М. Рождение человека // Собр. соч.: в 18 т. ... Т. 8. С. 7-15.

<sup>2</sup> Горький М. Страсти – мордасти // Там же. С. 303-316.

<sup>3</sup> Горький М. В людях // Там же. Т. 9. С. 169-418.

<sup>4</sup> Горький М. Мои университеты // Там же. С. 419-519.

<sup>5</sup> Горький М. Детство // Там же. С. 15.

<sup>6</sup> Горький М. Мамаша Кемских // Там же. С. 275-279.

ные Горьким понятны и близки, а образ матери и материнства актуален для современного читателя.

В тоже время изменения в общественной и социальной жизни приводят к возникновению новой проблемы в современной литературе. В книгах, вышедших в последние десятилетия, образ матери и примеры подлинного материнства реже встречаются в работах писателей. А произведений, в которых материнство рассматривается так глубоко, как в произведениях Горького, в творчестве современных авторов не встречается.

### **Ноосферно-культурологические основания целостности человечества**

*Берест А.В.*  
*г. Луганск*

Для решения проблем, связанных со становлением целостного глобального общества, важно обратиться и освоить те учения, в которых ставятся вопросы о единых космических законах. К ним можно отнести концепции ноосферы, рассматриваемые с религиозных и естественных позиций, а также созвучные им идеи, содержащиеся в так называемой восточной эзотерической науке. Термин «ноосфера» был введен в обиход в 1927 г. французским философом и математиком Эдуардом Леруа и обозначает сферу разума. Позднее Тейяром де Шарденом и В.И. Вернадским разработаны ноосферные концепции, в которых в ноосферу вкладывался разный смысл и для обоснования использовался различный материал.

Тейяр де Шарден представлял ноосферу как сферу мыслей, которая как бы обволакивает со всех сторон Землю<sup>1</sup>. В процессе коллективной эволюции сознания эта сфера нарабатывается и уплотняется, становится более ощутимой для всех живущих на земле и соответственно начинает уже иметь некоторое влияние, уклониться от которого невозможно. По некоторым данным Тейяр де Шарден был посвящен в эзотерические науки и строил свою ноосферу на этом опыте. На это намекает тот факт, что восточная философия, теософия, Агни-Йога, связанные с именами С. Вивекананды, Ш. Ауробиндо, Е.П. Блаватской, и Рерихов, говорит о том же. Согласно этим мыслителям, в процессе эволюции Тонкий Мир (мир мыслей и чувств) должен настолько уплотниться, что результатом станет объединение двух миров Тонкого и Плотного. Когда это произойдет, то любая мысль или слово, произнесенное в психических вибрациях, мгновенно будет иметь результат в мире плотных величин (атомарных и молекулярных). Сегодня это уже можно наблюдать в некоторых моментах

---

<sup>1</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М. : Прогресс, 1965. 296 с.

повседневной жизни, хотя до реализации этих идей может пройти очень много лет или столетий.

В.И. Вернадский подошел к ноосфере с естественнонаучных позиций<sup>1</sup>. Он считал, что объем «живого вещества» биосферы в процессе всей геологической истории Земли оставался неизменным, менялись только формы проявления жизни. В последний период своей научной деятельности ученый изменил свою точку зрения и пришел к выводу, что биосфера по массе «живого вещества», его энергии и степени организованности в геологической истории Земли все время эволюционировала, изменялась. Влияние деятельности человека явилось естественным этапом этой эволюции и что в результате ее биосфера неизбежно должна коренным образом измениться и перейти в новое состояние, которое он предложил называть ноосферой.

Становление ноосферы В.И. Вернадский связывает с действием многих факторов: единством биосферы и человечества, глобальным характером человеческой деятельности и ее воздействием на геологические процессы, развитием демократических форм человеческого общежития и стремлением к миру народов планеты, небывалым расцветом («взрывом») науки и техники. Великий естествоиспытатель прекрасно понимал, что человеку придется принять на себя ответственность за судьбу биосферы. Он допускал такой уровень развития материального производства и техносферы в целом, который должен поддерживать принципы организации биосферы, дополнять биосферу и взаимодействовать с ней как частью единой динамической системы. Безусловно, оба варианта ноосферы Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского имеют право на существование, ибо дополняют друг друга и позволяют человечеству выйти на новый уровень своей целостности, которая в последнее время становится мало устойчивой.

В наш век с ростом техногенной цивилизации, целью которой является накопление все больше и больше материальных благ, богатств и на этой основе решение всех человеческих проблем, обострились кризисные явления в системе человек-биосфера. Человек, думая о своей безнаказанности, вторгается в святая-святых Природы и за счет нее удовлетворяет свои (всегда личные) потребности. Он забыл о том, что сам живет в данной системе, а системное изменение затрагивает всех входящих в нее по принципу «сделал это, получил то» или «сказал А скажешь Б и ... Я». Культура сегодняшнего человечества зиждется на принципе «разделяй и единолично властвуй» и принципе рыночной психологии «личного обогащения любой ценой», из которых вытекают все последствия войны, терроризм, экономическое и политическое насилие, реки невинно пролитой крови, наркомания, сексомания, ворования, бесомания, тотальное разложение детей и молодежи. Все эти события заставляют человечество

---

<sup>1</sup> См.: Вернадский В.И. Биогеохимические очерки. 1922-1932 гг. М. ; Л., 1940. 250 с.

задумываться о смысле своего существования, о своем будущем, искать выход из навалившихся проблем, им же и созданных.

Мы подошли к той грани, когда время настолько уплотнилось, что человек при своей жизни пожинает плоды своих же дел в прошлом. Он начинает видеть и на себе ощущать следствия своих же поступков. Тейяр де Шарден и В.И. Вернадский сказали бы, что мы вступаем в новую эру, результатом которой должен стать выход в ноосферу. Ноосфера должна быть создана (именно создана) таким образом, чтобы все живущие в системе человек-ноосфера составляли гармоничный целостный организм. Каждый элемент организма, как подсистема, должен выполнять свои функции, дополняя ими функции всей системы (ноосферы) в целом. В процессе создания ноосферы, как единственно возможного пути сохранения целостности человечества, каждому человеку нужно решить ряд дилемм.

*Дилемма стратегии выбора импульса действия:* «выйти-остаться» (по отношению к стихии рыночных отношений). В ней проявляет себя принцип неопределенностей В. Гейзенберга: координат и импульса, энергии и времени. «Выйти», значит, обрести движение (импульс развития): стать устремленным, подвижным, текучим, струящимся к цели (цель всегда вне времени и вне пространства), т.е. стать волной. При этом полностью теряются координаты: «рыночная прописка» – привязанность к техногенному образу жизни. Это – эволюция Духа. «Остаться» – потерять движение (импульс), но зато обрести полные координаты («прописку»): стать частицей, кристаллизироваться в системе индустриального общества (занять в нем свою «ячейку-нишу») и войти в состав его (и Природы в целом) осадочных ингредиентов (выпасть из потока эволюции – Жизни). Решается дилемма простой установкой: «Пользуйтесь всем, но ничего не считайте своим», т.е. надо стать «волной-частицей» – сканирующим Лучом Сознания своего высшего «Я», всегда «гуляющего» на свободе (во «Все-Я» Универсума).

*Дилемма стратегии выбора направления Пути* (стратегия развития), которую (по Юнгу) можно назвать поляризацией «экстра... – интровертности». Сегодня мы хотим безгранично продолжать себя вовне, захватывая все новые и новые пространства, «разделяя и властвуя» в них. А надо-то всего: погрузить интроспективный взор Духа своего (состояния от всех состояний и ко всем состояниям) в себя, т.е. в недра материи, чтобы найти там истинного его «владельца» – кодограмму космогена высшего «Я». Сказано древними: «Человек, познай самого себя, и ты познаешь мир». Только найдя Себя в себе, мы становимся всепродельными.

*Дилемма выбора стратегии сил* (утверждения Истины) «отдать-оставить». Рынок «отжимает» нас почти насухо, беззащитно (ибо есть род диссипативного хаоса) поглощая все наши геномические энергии. Для того чтобы «взглянуть на звезды» и помечтать о «лазурном побережье» Океана Вед (Знания) Великой Жизни, у нас не остается сил. Где взять их, чтобы твердо ступить по Пути? Истинные Силы имеет только «Я», но в обычной жизни мы все их относим на рынок, где и осуществля-

ется яростный торг ими. «Горние» же энергии даются только во Имя торжества эволюции Духа, стремящегося, как «Я есмь...», возвратиться во «Все-Я» – стать Всекосмическим. Опустошая свою геномическую сокровищницу, мы лишаем себя любых перспектив восхождения. При разрыве связи со своим «Я» и ... – души человеческой. Выход один: не бросать силы на «жернова» хаоса, а заставить «рынок» (как неравновесную стихию) служить своему внутреннему порядку.

Кроме решения данных дилемм на пути создания ноосферного общества человеку и человечеству необходимо обрести (наработать) положительные нравственные качества и принципы, которые могут стать основанием его целостного развития и эволюции. Они должны вытекать и диктоваться Космическими законами движения и развития. Мы в своем исследовании выделили семь основных законов: Единства, Общины, Любви, Иерархии, Самосовершенствования, Равновесия, Причинности.

Реализация закона Общины должна основываться на принципах сотрудничества, доверия, взаимодействия, гуманности, справедливости, через утверждение Общего Блага как основополагающего принципа Новой Космической Эпохи, что предполагает наличие качеств в духе общинных начал, чувства коллективизма. Здесь и искоренение собственничества, но дело не в вещах. Чувство собственности измеряется не вещами, а мыслями и можно иметь вещи и не быть собственником. Кандалы личного владения и цепи вещей заменяет свобода пользования, основанная на объединении, сотрудничестве, взаимопомощи и совместного труда ради общих целей.

Реализация законов Единства и Общины должна идти, как считает Ш. Ауробиндо, через применение принципов взаимосвязи, системности, развития, доверия и др. Поэтому достижение подлинного единства в человеческой среде должно совершенно исключать всякое проявление какого бы то ни было единообразия, принуждения, подчинения. Только организация, представляющая собой естественное объединение всех наций, в состоянии обеспечить всеобъемлющее прогрессивное единство, позволяющее надеяться на прочность и известную длительность его существования. Жизнеспособность такого объединения может быть достигнута только в том случае, если оно совершается на основе центральной идеи<sup>1</sup>.

Реализация законов Единства и Равновесия идет через усвоение Единого мировоззрения и приведение всех разрозненных систем к единству и равновесию, реализации принципов системности, взаимосвязи, последовательности. В процесс усвоения универсального эволюционного космического мировоззрения должно войти изучение философии, вед, которые рассматривают различные точки зрения на Бытие и Человека в нем, учения Живой Этики, предлагающей свою Космологическую позицию на эволюцию человека и вселенной.

---

<sup>1</sup> Ауробиндо Г. Мать (Мирра Альфасса). Воспитание личности : пер. с фр. и англ. СПб. : АДИТИ, 2000.

Закон Любви является одним из самых мощных законов мироздания. В его основе лежат принципы нравственности, гуманности, открытости и др., распространении чувств любви, единства, общности. Реализация законов Причинности, Самосовершенствования, Иерархии идет через применение людьми принципов резонансности, нравственности, сотрудничества, системности, активности, взаимодействия, свободы выбора.

Для создания целостного ноосферного общества человечеству и каждому человеку в отдельности необходимо начать жить по единым Космическим законам, создать в себе некую нравственную культуру и реализовывать ее в каждодневном своем труде на благо всего Человечества. Тогда она перейдет из внутреннего во внешнее пространство общественной жизни и станет тем объединяющим полем ноосферного социума, в котором и будет реализована ноосфера – сфера единого разума.

### **Дискурс революции в русской философии начала XX века: мораль, идеология, технология**

*Борисова О.С.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Рецепция идеи революции, ее теории, метафизического основания, культурного контекста и этического «подразумеваемого» происходила в России несколькими этапами. Первый связан с восприятием идей Просвещения и осмыслением Великой французской буржуазной революции. Он всецело прошел под знаком неприятия революции, соотнесен с собственным опытом народного бунтарства. Именно в этом контексте была написана работа Ф.И. Тютчева «Россия и революция», в которой революция понималась как антихристианское явление<sup>1</sup>.

Вместе с тем, даже негативный образ революции побудил русскую мысль к осмыслению, прежде всего, проблемы общественного переустройства. Мы говорим, прежде всего, не только в смысле приоритетности, но также первичности, поскольку заимствованный дискурс о революции выстраивался вокруг революции социальной (преимущественно).

Однако столь актуальные для Европы проблемы форм правления, соотношения власти и общества, а в интерпретации отечественных мыслителей власти и народа, приобретают несколько иные коннотации. Религиозная в своих основаниях, русская мысль вносила в дискурс о революции совершенно новое, в том числе этическое измерение. Просвещенческий социополитический объективизм был дополнен проблемами насилия в революции, дозволенного и недозволенного, счастья народно-

---

<sup>1</sup> Тютчев Ф.И. Россия и революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. : в 6 т. М., 2003. Т. 3 : Публицистические произведения. С. 144-157.

го/личного и многим другим, что можно назвать субъективным уровнем проблематизации революции.

В предисловии к сборнику «Вехи», вышедшему в 1909 г. и подводющему итоги первой русской революции 1905 г., М.О. Гершензон, определяя основное, пишет о проблеме интеллигенции и общества, но в сугубо ценностном контексте: «Революция 1905-6 гг. и последовавшие за нею события явились как бы всенародным испытанием тех ценностей, которые более полувека как высшую святыню блюла наша общественная мысль. Отдельные умы уже задолго до революции ясно видели ошибочность этих духовных начал, исходя из априорных соображений; с другой стороны, внешняя неудача общественного движения сама по себе, конечно, еще не свидетельствует о внутренней неверности идей, которыми оно было вызвано»<sup>1</sup>. Революция трактуется не как объективное явление мира социального, затрагивающее человека коллективного, но как личная проблема каждого. Не случайно Гершензон пишет об «отдельных умах», а не о классах и массах. Сама революция, будучи «испытанием ценностей», предпосылается «духовными началами», а не действием законов социального и развития классовых противоречий.

В статье «Философская истина и интеллигентская правда» указанный нами аспект демассификации и субъективности еще более заострен. Н. Бердяев пишет о проблеме восприятия интеллигенцией философии, результатом которого становился утилитаризм и схематизм: «Быть может, некоторые и читали философские книги, внешне понимали прочитанное, но внутреннее так же мало соединялось с миром философского творчества, как и с миром красоты. Объясняется это не дефектами интеллекта, а направлением воли, которая создала традиционную, упорную интеллигентскую среду...»<sup>2</sup>. Но в то же время, это диагноз, точное описание этического вектора, на одной стороне которого находится сакрализованный народ, на другой, десакрализованная власть монарха. Философия, сообщающая плюралистичность идеи, диалогизм, отторгалась императивом служения.

Но в то же время эта ситуация не была парадоксальной, как может показаться, поскольку неприятие философии происходило лишь в ее диалогическом, критическом аспекте. Как система знания, иницирующая сомнение, философия отвергалась, но с уже готовых, устоявшихся позиций народничества. Неслучайно Бердяев пишет о существовавшем интересе к философии: «Но нельзя сказать, чтобы философские темы и проблемы были чужды русской интеллигенции. Можно даже сказать, что наша интеллигенция всегда интересовалась вопросами философского порядка, хотя и не в философской их постановке: она умудрялась даже самым практическим общественным интересам придавать философский ха-

---

<sup>1</sup> Вехи [Электронный ресурс] : сб. ст. о рус. интеллигенции / соч. Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, М.О. Гершензона и др. М., 1909. URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда [Электронный ресурс] // Вехи ... URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.



рактик, конкретное и частное она превращала в отвлеченное и общее, вопросы аграрный или рабочий представлялись ей вопросами мирового спасения, а социологические учения окрашивались для нее почти что в богословский цвет»<sup>1</sup>.

Последнее высказывание есть прямое указание на происходившую тотальную эстетизацию не только сферы собственно философской, но политики и экономики. Восприятие в категориях должного вопросов сугубо практического характера было характерной чертой и своеобразным способом философствования. Бердяев прослеживает эволюцию такого философствования, отмечая его поверхностный и публицистический характер. «Властители дум» интеллигентской молодежи задумывались над метафизическими вопросами, но в своем большинстве давали обоснование уже существующему мировоззрению. Потому философия, вне зависимости от принадлежности и названия была более идеологией<sup>2</sup>.

Философские идеи выполняли функцию легитимации, не мировоззренческого основания, а своеобразного идейного прикрытия уже сложившейся системы ценностей: «Интерес широких кругов интеллигенции к философии исчерпывался потребностью в философской санкции ее общественных настроений и стремлений, которые от философской работы мысли не колеблются и не переоцениваются, остаются незыблемыми, как догматы. Интеллигенцию не интересует вопрос, истинна или ложна, например, теория знания Маха, ее интересует лишь то, благоприятна или нет эта теория идее социализма, послужит ли она благу и интересам пролетариата; ее интересует не то, возможна ли метафизика и существуют ли метафизические истины, а то лишь, не повредит ли метафизика интересам народа, не отвлечет ли от борьбы с самодержавием и от служения пролетариату»<sup>3</sup>. Отсюда истоки революции и она сама – скорее порождение исконного русского «духа»; увлечение народничеством и социализмом отвечали культурным особенностям национального самосознания, по мысли Н. Бердяева. Их усвоение происходило вне всякой зависимости от конкретной философии, мода на течения которой быстро менялась, оставалась бессознательная основа и жажда целостного мировоззрения, строгой системы ценностей, религиозной в своей основе. «Кружковая интеллигентщина» просто перевернула традиционные представления, подставив на место царя народ.

Но это лишь один уровень этической и аксиологической динамики, поскольку на него накладывался еще один, заключавшийся в секуляризации морали. На смену сакрализованному должному приходило должное светское; на смену морали «от Бога» мораль «от человека»: «... ложно направленные человеколюбие убивает боголюбие, так как любовь к истине, как и к красоте, как и ко всякой абсолютной ценности, есть выражение

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда [Электронный ресурс] // Вехи ... URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

любви к Божеству. Человеколюбие это было ложным, так как не было основано на настоящем уважении к человеку, к равному и родному по Единому Отцу; оно было, с одной стороны, состраданием и жалостью к человеку из "народа", а с другой стороны, превращалось в человекопоклонство и народопоклонство<sup>1</sup>. Возникает некая двойкость в восприятии новой морали, поскольку она возникает в результате десакрализации прежней, сакрализованной и в процессе «народопоклонства» – то есть вторичной сакрализации.

По заявлениям многих русских мыслителей, интеллигенция не знала народа, а обожествляла, идеализировала народ. В том числе, продолжая европейскую традицию, наделяла его статусом вне и над нравственным, как носителя не истины, но правды, высшего блага и справедливости.

С.Н. Булгаков, указывая в статье «Героизм и подвижничество» на интеллигентский характер революции 1905 г., связывает революцию именно с этим классом в категориях ответственности, вины и долга. Не отбрасывая объективные факторы, войну, экономику, решающим он видит духовные причины: «Я не могу не видеть самой основной особенности интеллигенции в ее отношении к религии. Нельзя понять также и основных особенностей русской революции, если не держать в центре внимания этого отношения интеллигенции к религии»<sup>2</sup>. По его словам, русская интеллигенция религиозна и атеистична одновременно, с неизменным сохранением сильного морального компонента в противоречивости его истоков: «... известно, что нет интеллигенции более атеистической, чем русская. Атеизм есть общая вера, в которую крещаются вступающие в лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только из образованного класса, но и из народа... И вместе с тем приходится признать, что русский атеизм отнюдь не является сознательным отрицанием, плодом сложной, мучительной и продолжительной работы ума, сердца и воли, итогом личной жизни. Нет, он берется чаще всего на веру и сохраняет эти черты наивной религиозной веры, только наизнанку, и это не изменяется вследствие того, что он принимает воинствующие, догматические, наукообразные формы»<sup>3</sup>. То есть и революция спровоцирована верой, но не в Бога, а в идеи социализма и народничества. Революция это искажение и догматическое восприятие идей западной философии в соединении с чертами, сформированными в интеллигенции русской историей.

Суть же более всего ясна из призыва к интеллигенции, как единственному общественному слою, способному противостоять революции и инициировать ее: «Рядом с антихристовым началом в этой интеллигенции чувствуются и высшие религиозные потенции, новая историческая плоть, ждущая своего одухотворения. Это напряженное искание Града

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда [Электронный ресурс] // Вехи ... URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество [Электронный ресурс] // Вехи... URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.

<sup>3</sup> Там же.

Божия, стремление к исполнению воли Божией на земле, как на небе, глубоко отличаются от влечения мещанской культуры к прочному земному благополучию. Уродливый интеллигентский максимализм с его практической непригодностью есть следствие религиозного извращения, но он может быть побежден религиозным оздоровлением»<sup>1</sup>.

Во многом ту же линию продолжает П. Струве в статье «Интеллигенция и революция», пытаясь анализировать историко-социальные предпосылки революции. Он встраивает революцию 1905 г. в исторический контекст и проводит сравнение с «великой смутой 1598 - 1613 гг.» и восстанием С. Разина. Выводы, к которым он приходит, состоят в том, что интеллигенция как носитель революционности перенимает эту миссию у казачества: «После того как казачество в роли революционного фактора сходит на нет, в русской жизни зреет новый элемент, который – как ни мало похож он на казачество в социальном и бытовом отношении – в политическом смысле приходит ему на смену, является его историческим преемником. Этот элемент – интеллигенция»<sup>2</sup>.

Далее социальный анализ интеллигенции, указание времени ее появления как политической силы сводится к рассмотрению ее идеологических оснований, которые признаются решающими. Очевидно, что объективные факторы лишь дополняют решающие духовные истоки революции. К таким значимым качествам интеллигенции П. Струве относит неприятие государства и атеизм<sup>3</sup>. Именно сформировавшиеся идеологические установки являются движущими силами революции по мысли П. Струве, а не объективные факторы. Отрицание государства в форме анархизма или конкретной формы государственности в форме социализма, а также общая безрелигиозность, сводящаяся к отрицанию не только Бога, но в конечном итоге человека.

Тем самым революция обусловлена сугубо нравственными причинами, а именно искажением предназначения наиболее образованного общественного слоя России, отторжением интеллигенцией важнейших ценностей государства и религии.

Общей чертой анализа в сборнике «Вехи» является сведение политической и социальной составляющей революции к морально-нравственной, о чем прямо говорит С.Л. Франк: «Кризис политический и кризис нравственный одинаково настойчиво требуют вдумчивого и беспристрастного пересмотра духовной жизни русской интеллигенции»<sup>4</sup>.

Искаженные, в оценке Франка, координаты должного составляют суть явления революции, и именно их следует анализировать. Главным в «духовной физиономии» интеллигенции является ее морализм, упрощен-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Геронизм и подвижничество [Электронный ресурс] // Вехи... URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.

<sup>2</sup> Струве П. Интеллигенция и революция [Электронный ресурс] // Вехи... URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма [Электронный ресурс] // Вехи ... URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.

ное мировосприятие, делящее окружающее на добро и зло. Именно отсюда стойкое нежелание критически мыслить и принимать философию. При этом морализаторство не носит «глубокого», метафизического измерения, поскольку соединено с утилитаризмом. Добро и зло есть установки, подчиненные конкретной цели, служению народу: «Нигилизм и морализм, безверие и фанатическая суровость нравственных требований, беспринципность в метафизическом смысле – ибо нигилизм и есть отрицание принципиальных оценок, объективного различия между добром и злом – и жесточайшая добросовестность в соблюдении эмпирических принципов, т.е. по существу условных и непринципиальных требований, – это своеобразное, рационально непостижимое и вместе с тем жизненно-крепкое слияние антагонистических мотивов в могучую психическую силу и есть то умонастроение, которое мы называем нигилистическим морализмом»<sup>1</sup>.

Таков, в общих чертах, диагноз, поставленный интеллигенции и обществу русскими мыслителями спустя 4 года после революции 1905 г. Доминанта нравственности, динамику которой пытались проследить авторы «Вех», была для них определяющей в сути революции и существенно отличалась от сугубо западной трактовки проблемы. Для них была объективным фактором реальность трансцендентного, а не действие абстрактных законов истории или развития социума. Революция 1905 г. была воспринята как симптом «болезни духа», как нравственный изъян интеллигенции, который требует соответствующего «лечения», коррекции системы ценностей и пересмотра моральных оснований.

Следует отметить, что этический ракурс русской религиозной философии, в том числе отмечаемая многими отрицательная черта морализаторства, свойственная интеллигенции, отчасти была присуща и самим авторам сборников «Вехи». Их понимание философии и революции как объекта рефлексии также выдает идеологическое основание предпринимаемого анализа. Скорее всего, русская философия так и не смогла избавиться от осуждаемой связи морализаторства – революции – философии – идеологии.

Дискурс о революции в изложении самих революционеров обретает черту, которую можно назвать не просто прагматизмом, а технологизмом. Зарождается то, что впоследствии будет названо революционными технологиями. В качестве примера позволим себе привести цитату из работы В.И. Ленина «Государство и революция», в которой он описывает «алгоритм» установления новых общественных отношений: «Учет и контроль – вот главное, что требуется для «наложения», для правильного функционирования первой фазы коммунистического общества. Все граждане превращаются здесь в служащих по найму у государства, каковым являются вооруженные рабочие... Все дело в том, чтобы они работали поровну, правильно соблюдая меру работы, и получали поровну...

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма [Электронный ресурс] // Вехи ... URL: <http://www.vchi.net/vchi/index.html>.

Но эта «фабричная» дисциплина, которую победивший капиталистов, свергнувший эксплуататоров пролетариат распространит на все общество, никоим образом не является, ни идеалом нашим, ни нашей конечной целью, а только ступенькой, необходимой для радикальной чистки общества от гнусности и мерзостей капиталистической эксплуатации и для дальнейшего движения вперед...»<sup>1</sup>.

Не вдаваясь в подробный анализ идеи В.И. Ленина о революции, отметим возобладавшую тенденцию, суть которой состояла в «технологическом повороте» дискурса о революции. Революция как объект анализа самих революционеров лишается своего метафизического и этического измерения и трактуется как закономерное явление развития социума, имеющее свои предпосылки, законы развития, движущие силы и прочие атрибуты объективного явления, препарированного научной рациональностью. И именно в этом ключе развивалась теория революции XX века.

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1962. Т. 33. С. 101-102.

### **Онтологический характер понимания в герменевтике Х.-Г. Гадамера. (О некоторых актуальных моментах)**

**Бросова Н.З.**

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

В течение XX века историзм укрепился как один из важнейших трендов современной идейно-философской жизни, полагаясь в основу всей сферы гуманитарного знания и составляя, в известной степени, оппозицию аналитической философской мысли. Внимание к этой теме не ослабевает с 20-х гг. прошедшего столетия, со времени резонансных споров об историзме, когда выдвигались и дискутировались основные концептуальные варианты истолкований истории, ее движущих сил, историчности сознания, исторического бытия человека, культурной истории и т.д. Среди их широкого спектра особенное место занимает хайдеггеровская трактовка, где история предельно онтологизируется<sup>2</sup> в стремлении уйти от эмпиризма, преодолеть такие его распространенные крайности, как схематическое конструирование или подчеркнутый психологизм при осмыслении данной темы. Правда, при этом конкретная история оказывается затерянной в просторах метафизического горизонта, а выраженный акцент на будущем (временное существование человека, по Хайдеггеру, «есть во всем перевешивание в будущее») сужает смысловое простран-

---

<sup>2</sup> «Событие истории есть событие бытия-в-мире» // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 388.; Поздний Хайдеггер говорит уже об «Истории Бытия», которая манифестирует себя в человеческой истории.

во прошлого, действительно пройденного пути, с разнообразием человеческих судеб, достижениями, утратами, догадками, знанием и незнанием, привычками и обычаями – всем тем, что именуется историей и традицией. Вместе с тем, именно хайдеггеровскую идею герменевтики фактичности, понимающего бытия как подлинного модуса человеческого существования в его исконной историчности, ученик М. Хайдеггера Х.-Г. Гадамер кладет в основу своей концепции истории, где «реабилитирует» не только статус прошлого и традиции, но и историческую конкретику. Из двух аспектов исторического процесса, преходящего и наследуемого, сохраняющегося, он сосредоточивается на последнем, обнаруживая и обосновывая глубинную, объективную, универсальную смысловую связь прошедшего и настоящего. Эта всеобщая связь обеспечивает единое пространство живой культурно-исторической традиции, которая разворачивается по своим алгоритмам и востребует онтологического, а не только гносеологического понимания. Собственно, истолкование Гадамером проблематики живой традиции, ее диалектики, где ключевое место отведено осмысливающему, активному взаимодействию человека и исторического наследия, представляется чрезвычайно актуальным в современной ситуации видимого отхода от постмодернистских парадигм и поисков новых ориентиров<sup>1</sup>. Но здесь стоит лишь наметить отдельные принципиальные моменты гадамеровского учения.

Проблема понимания, по убеждению философа, лежит в основе всех видов деятельности и знания, включая науку. Все же исторически (по традиции) статус образца закрепился за научным знанием, выступающим также как образец истины, которая подразумевает полное, совершенное понимание (один из первейших примеров противоречивости, несовершенства самой традиции). Но понимание как таковое оказывается более широким, нежели его научная разновидность. Гадамер начинает с тезиса: принципиально важно правильно поставить вопрос об обосновании понимания, чтобы тем самым связать фундаментальность понимания с фундаментальностью истины: «...раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся...»<sup>2</sup>. Он подробно останавливается на трех основополагающих сферах, философии, искусстве, «самой истории», где истина обнаруживается (понимается) по-разному, особым, присущим каждой из этих сфер образом. Вместе с тем, он отмечает и некое объединяющее эти опыты свойство: истина всякий раз является в единстве осмысления и переживания, так, что специфика их синтеза выражает особенность философской мысли, эстетического впечатления или исторической событийности.

---

<sup>1</sup> См.: Воропаев Т.С. Между глобализацией и масскультурой (несколько фрагментов об идентичности) // Философские науки. 2009. № 10; Также см. дискуссию с европейскими и российскими участниками на тему «Память и забвение: битва за прошлое» [Отечественные записки. 2008. № 5], концептуальную полемику по проблемам национального определения [Pro et Contra. 2007. № 3], дискуссию по проблеме политической истории в ее связи с национальным строительством [Pro et Contra. 2009. № 3-4].

<sup>2</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод : основы филос. герменевтики. М., 1988. С. 39.

Виды опытов или, что то же самое, аспектов истины, открываются в культурной истории. Для отдельного человека, и для поколений история выступает как «событие традиции», то есть, в виде неких актов, действий, которые оцениваются как значимые и тем самым истинные. Такого рода оценивание и есть понимание истории, оно, прежде всего, замечает ее диалектическую двойственность: с одной стороны, история представлена *квантами* персоналий, событий, «партикулярных мнений»; с другой – она же есть «базовая непрерывность целого». Описывая эту противоречивость, Гадамер использует (вслед за Дильтеем, Гуссерлем, Хайдеггером, но по-своему) понятие *горизонта*, который осмысливается современностью, т.е. философской герменевтикой, и который предоставляет возможность связать эти стороны, соединить дискретность и процессуальность как самой истории, так и исторического понимания (сознания).

Гадамер подчеркивает «интерактивный» характер понимания традиции: «...каждое понимание является свершением...», иначе говоря, действием. Горизонт истории, то есть все пространство традиции, оказывается «действенным» в том смысле, что то или иное понимание ситуации, поступка, текста, произведения искусства и т.п. уже в известной степени определено предшествующими толкованиями, существующим герменевтическим контекстом. Но, с другой стороны, «действенно-историческое сознание», обладающее структурой опыта, включено в традицию, и, действуя внутри, может на нее воздействовать, корректировать или формировать ее заново.

Историческую традицию Гадамер понимает как предание, как некие совокупности смыслов, которые оказываются небезразличными человеческим поколениям и потому удерживаются, передаваясь в ходе истории. Именно такое предание должно быть проверено опытом истины. Гадамер подчеркивает, что необходимо «пытаться понять наследие», принимая во внимание существенное обстоятельство, которое возникает из-за временной дистанции: историческое сознание имеет дело с тем, что не было совершенно неизвестным, но стало чуждым по смыслу. Подобная двойственная дистанцированность (по времени и смыслу) также оказывается неоднозначной: с одной стороны, она объективно имеет место и тем самым обеспечивает разнообразие пониманий; с другой стороны она относительна, поскольку понимающее сознание переводит все свои объекты в формат современности, точнее, совместного бытия во времени. В этом смысле в горизонте культурной истории, по Гадамеру, нет прошлого и настоящего, поскольку Софокл, Шекспир, Платон, Гегель и др. оказываются современниками.

При этом он все же отмечает методологически важный нюанс: недопустима ретроспективная историческая экстраполяция. Это важно учесть, например, в отношении исторически артикулированного сознания, которое оформляется лишь в эпоху Нового времени, хотя историческое знание культивируется издавна. Именно в Новое время возникает настоящее, герменевтическое, понимание особой – культурной – колли-

зии: встречи-столкновения с тем или иным содержанием культурной традиции, которое «не было неизвестным, но стало чуждым по смыслу». Такое обстоятельство возникает объективно – ведь с изменением жизни меняются объекты понимания, в ходе истории артикулируются все новые формы знания и понимания. Здесь обнаруживается одна из ключевых проблем: как соотносятся спонтанно складывающиеся элементы традиции с ее сознательными обновлениями? Гадамер отмечает диалектический характер этого соотношения, указывая на своеобразный динамический баланс между безличными «предрассудками» традиции (которые вместе с тем фундируют рациональное познание) и индивидуально вносимыми изменениями: «В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует согласия, принятия, заботы. По существу своему традиция — это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменях. Но такое сохранение есть акт разума, отличающийся, правда, своей незаметностью. Отсюда проистекает то, что обновление, планирование выдают себя за единственное деяние и свершение разума. Но это всего лишь видимость»<sup>1</sup>.

Реактуализация ставшего чуждым предания означает восстановление всего общего горизонта истории вместе с относительностью его форматов прошлого и настоящего. Фактически, по Гадамеру, история осваивается как некое собственное прошлое; отсюда становится возможным эффект «современности» Софокла, Платона, Шекспира, своеобразного «соучастия», «собеседования» с ними. Такое восстановление предполагает «специфический характер «опыта Ты»», то есть диалога. Собственно герменевтический опыт истории представляет собой опыт особого диалога, в котором являет себя не только историко-временное измерение, но и культурно-национальное. Оно же, согласно Гадамеру, находит наиболее аутентичное выражение в искусстве и стихии языка.

Гадамера справедливо характеризуют как убежденного и последовательного традиционалиста, иногда внося, по умолчанию, политические коннотации в эту философскую и теоретико-культурную характеристику. Но многие идеи его философской герменевтики продолжают быть созвучными запросам самого последнего времени – прежде всего, это относится к теме понимающего исторического бытия, осмысленного диалога с прошлым, активно выстраиваемой традиции, языка как национального видения мира. Можно согласиться с тем, что сам философ «воплощал живую преемственность культурной традиции, неразрушимой никакими изломами политических крушений»<sup>2</sup>, и отсюда признать необходимость вести с его теоретическим наследием самый активный диалог.

---

<sup>1</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод... С. 334.

<sup>2</sup> Плотников Н. Человек-традиция. Памяти Гадамера // Отечественные записки. 2003. № 1. С. 276-280.



## **Классическая музыка как действенное средство развития личности и общества**

*Волкова Л.Я.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Музыка! Как прекрасна и безгранична эта область человеческой культуры! Целый океан живых страстей, возвышенных мечтаний и благородных стремлений человечества заключен в творениях музыкальной классики. Сокровища музыки, накопленные в течение веков поколениями людей, необычайно многообразны. Музыка окружает нас повседневно, всюду и везде – в труде и в быту, в дальних походах или дружеских встречах, в дни всенародного горя или праздничных гуляний. Музыкальные звуки сопровождают нас на протяжении всей нашей жизни. Трудно найти на земле человека, который мог бы прожить без музыки, обойтись без каких-либо, хотя бы простейших музыкальных впечатлений. Общественное назначение музыки может быть самым различным. Ее слушают в оперных и концертных залах. Она звучит на парадах и спортивных праздниках, в парках и детских садах. Есть музыка оперная и балетная, симфоническая и камерная, есть музыка военная и культовая, музыка для всех возрастов. Мир музыки поистине безбрежен. Он охватывает разные эпохи истории, разные слои общества, различные, очень непохожие друг на друга национальные традиции. Поверхностно мыслящий слушатель иной раз с легкостью отбрасывает чуждую ему музыку, рожденную в далеком прошлом или в чужих странах и континентах. Между тем музыкальная культура на рубеже XX и XXI веков благодаря расцвету современных средств массовой информации (радио, телевидение) заметно расширила свои хронологические и географические рамки. Мы намного уже больше знаем о музыкальном прошлом, шире ориентируемся в музыке других народов. Просвещенный слушатель сегодня испытывает особую эстетическую радость, постигая очарование музыкальной старины, немеркнущее обаяние от музыки Ф. Моцарта, В. Бетховена. Не стареет для нас чудесная музыка М. Глинки, П. Чайковского, Г. Свиридова, Д. Шостаковича. Глубочайшие творения классического искусства живут века, не теряя своей свежести. Они отобраны человечеством из сотен и тысяч образцов и вошли в золотой фонд мировой культуры. Такие произведения не стареют, время бессильно перед ними. Обладая высоким художественным совершенством, воплощая передовые идеи человечества, они сохраняют для наших дней значение своего рода эталона, образца, порой недостижимого.

Естественно, не всякая симфония или опера обязательно лучше, содержательнее, глубже любой песни. Лучшие творения народного искусства, в частности, прекраснейшие песни народов мира, также бессмертны, как и признанные произведения композиторов-классиков. Есть, не-

сомненно, свои художественные шедевры и в сфере легкой развлекательной музыки (достаточно назвать лучшие мелодии Штрауса, Гершвина, Дунаевского). Но отношение к музыке, понимание ее воспитания музыкального вкуса начинается у людей очень рано, как утверждал В.В. Стасов, – с пеленок. «Не всем быть художниками, но любить и понимать искусство могут и должны все», – говорил Серов. Вкус развивается, воспитывается, как всякая способность в человеке. Серов ратовал за то, чтобы массы рядовых слушателей упорно и систематически овладевали навыками музыкального восприятия. Чтобы должным образом воспринимать смысл музыки, следует ясно отдавать себе отчет в том, какова специфика этого искусства, каким способом музыкальные звуки отображают жизнь. Можно ли понимать музыку в том же прямом смысле, как мы понимаем язык литературы или конкретные образы живописи? Нужно подчеркнуть, что музыка во многом отличается от других искусств – ее выразительные средства и образы не столь наглядны, как образы живописи, театра, кино. Язык точных понятий ей чужд. Музыка оперирует средствами чисто эмоционального воздействия, обращается преимущественно к чувствам и настроениям людей. В кинофильмах или театральных спектаклях бывают моменты, когда героя охватывает сильное чувство – будь то светлое воспоминание, или вспышка гнева, или внезапный порыв нежности. И тогда порой, умолкая, погружается в свой внутренний мир, а на первый план выступает музыка, передающая без слов глубину его переживаний. Именно в этом проникновении в душу человека особая сила и особое очарование музыки.

«Если бы все, что происходит в душе человека, можно было бы передать словами, – писал Серов, – музыки не было бы на свете». Однако же музыка отражает реальный мир иначе, чем другие искусства, скажем, литература или живопись. В музыке нет в сущности точного предметного соответствия между звуковыми образами и образами действительности. Ей свойственно передавать настроения людей в очень обобщенных и специфически условных звуковых образах. Общественная борьба и всенародное ликование, картины природы, любовь и ненависть, счастье и горе человека – все это находит своеобразное претворение в музыке. Талантливый композитор как бы переплавляет конкретные жизненные впечатления в мир музыкальных образов. Система музыкальных образов апеллирует, прежде всего, к сфере человеческих переживаний, будит определенные мысли и чувства в умах и сердцах слушателей. Но не следует, слушая музыку, непременно искать в ней прямую звуковую копию каких-либо реальных жизненных явлений. Неверно ставить знак равенства между языком музыки и привычным литературным языком. Инструментальная музыка – в противоположность разговорному языку не способна столь же конкретно выражать точные понятия. Зато она может с огромной силой передавать состояние радости или горя, драматической взволнованности или праздничного ликования.

Через эти настроения и чувства слушатель может воспринять большие идеи, заложенные в музыкальных произведениях. Порой музыка достигает такой захватывающей эмоциональной мощи, какую трудно или невозможно было бы достичь с помощью словесного языка. Об этом неоднократно говорил великий музыкант-психолог П.И. Чайковский. Очень часто композиторы, пользуясь особыми звуковыми ассоциациями, воспроизводят не только звучащую стихию, но и образы видимого мира. Так, музыка может вызвать у нас представление о приближающемся или удаляющемся шествии; постепенное удаление звука, а затем его затухание рождает этот излюбленный музыкальный эффект. Именно так звучит кавалерийская песня «Поллошко» Л. Книппера. Путем ассоциативных сравнений, особых художественных намеков музыка нередко создает живое представление о пространстве и движении, о темных и светлых тонах, о грандиозной или фантастической миниатюрности. Будто по мановению волшебной палочки, композитор развертывает перед нами разнообразные картины жизни. И еще одно неопределимое, особое свойство музыкального искусства: прекрасная музыка пробуждает в человеке стремление к красоте, воспитывает в нем художника, делает его соучастником творческого процесса.

Говоря о восприятии музыкального искусства, необходимо коснуться еще одного круга вопросов: какими же средствами композитор достигает своей художественной цели? Каковы основные выразительные элементы музыки? Римский-Корсаков писал: «Для понимания художественного произведения необходима возвышенная любовь и оценка гармонии, мелодии, ритма, голосоведения, тембра и оттенков: это значит, что слушая музыку, следует воспринимать в неразрывном единстве все ее стороны как необходимые части художественного целого. Тот, кто слышит в музыке только приятный мотив, не воспринимая богатства гармонии, не вслушиваясь в красоту и выразительность оркестровки, не постигая драматического смысла музыкальной формы, тот не поймет всей глубины художественного содержания данного произведения. У подлинно великих композиторов все средства музыкальной речи – и мелодия, и гармония, и ритм, и оркестровка – даны в стройном единстве и всегда подчинены единой творческой задаче – передать убедительный реальный образ».

И в заключение надо сказать, что воспитание нравственности у нашей молодежи на современном этапе – это равнение на лучшие образцы классической музыки. Сейчас огромное влияние на формирование личности имеют средства массовой информации, порой не отвечающие национальным интересам России. Поэтому задача общественности – вместо телевизионных шоу обеспечивать связь поколений для целостного духовного, интеллектуального и культурного развития, как отдельной личности, так и всего общества в целом зарекомендовавшимися средствами, в том числе, и классической музыкой.

## О русской философии как уравнивающей силе в мировой гуманистической мысли

*Воропаева Е.В.*

*Оренбургский государственный педагогический университет,  
г. Оренбург*

Критериями разделения современной гуманистической мировой философии на западную, восточную и русскую ряд исследователей считает альтернативные мнения относительно таких основных проблем гуманистической философии, как личность Христа, проблема сверхчеловека, феномен красоты, апокалиптические и эсхатологические идеи, а также проблема индивидуализма<sup>1</sup>. Анализируя и критически преобразуя феноменологическое, экзистенциальное, рациональное и эмпирическое видение западной философией вышеперечисленных проблем, русская философия в последней четверти XIX – начале XX века сформировала собственный уникальный подход, дающий возможность осмыслить личностное самосовершенствование через стремление к его высшему проявлению – уровню Богочеловечества. Восточная же философия оригинально интерпретирует собственные традиционные положения, ориентируя их на восприятие западным человеком, что блестяще продемонстрировал японский писатель Мисима Юкио (Хираока Кимитаке). Существующие концепции составляют фундамент мировой гуманистической философии. Какая же роль отводится здесь русской традиции?

Остановимся на главном узле противоречий мировой гуманистической мысли – на интерпретации личности Христа в европейской и русской системах философствования.

Расценивая христианство как искажение истинного учения, Ницше считает Христа человеком, не имеющим к истории христианства никакого отношения и лишенным божественной сущности, что само собой отрицает факт воскрешения и существования царства Божьего. Он считает Иисуса средством достижения целей «апостолов мести», первым из которых является апостол Павел<sup>2</sup>. Иисус Христос несет не новое знание, а новую жизненную практику – блаженство внутреннего мира; он умер не для спасения людей, а чтобы показать, как нужно жить, ведь его настоящая задача – дать образец новой жизни, нового поведения, но не новой веры. Христос Ницше учит равенству всех людей как детей Божьих, единству Бога и человека, от которого отказались и забыли. Таким обра-

<sup>1</sup> См. Евлампиев И.И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 102-118; Кантор В.К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе в конце 19-начале 20 вв. // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 54-67; Мелих Ю.Б. Утверждение и осуждение индивидуализма у Ф. Ницше и В. Соловьева // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 97-101; Самохвалова В.И. Достоевский и Мисима (о метафизике красоты) // Вопросы философии. 2002. № 11. С. 196-211; Синекокая О.В. Проблема сверхчеловека у Соловьева и Ницше // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 69-80; Франц Н.Ц. Апокалиптические идеи у Ницше и Соловьева // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 42-52 и др.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству / пер. В.А. Флеровой. М.: Фолно, 2009. 191 с.

зом, Бог под взглядом философа оказывается лишь порождением мстительности людей, спровоцированной их бессилием.

По Ницше, вера в бессмертие разрушает все хорошее, что есть в человеческих инстинктах, и «в сущности, христианином был только один, и тот умер на кресте». По Достоевскому же, наоборот, человек должен верить в бессмертие, найти силы для его осуществления. Не отрицая Царство Божье, писатель полагает, что бессмертие дается в различных формах, в зависимости от имеющейся свободы, которая у Достоевского означает ответственность за свою судьбу в этом мире и в грядущем бессмертии, способность биться за свое совершенство<sup>1</sup>. Образцом абсолютного совершенства Достоевский считает Христа, несущего людям заповедь свободы, то есть ответственности, которую человек не имеет права перекладывать ни на Бога, ни на окружающих. Но только малая часть людей способна быть на уровне тех требований, что выдвигает Иисус. Чаще всего человек слаб для принятия всей полноты ответственности и утрачивает даже то совершенство, которое было в нем. Христос Достоевского извещает людей о существовании иных миров, в которых предстоит оказаться человеку после смерти в его стремлении к совершенству.

Таким образом, в традициях западного и русского философствования сложилось следующее понимание возможностей и пределов самосовершенствования личности: путь богочеловечества и путь сверхчеловека.

Традиционно идея богочеловека в трудах религиозных философов связывалась с личностью Иисуса Христа, идеалом добродетельного христианина. Так в концепции Соловьева идея *Богочеловечества* есть движение от Божьему подобию к Божьему образу. Богочеловеки – это сильные личности, свободные от внутренних ограничений, способные переступить за любую конечную предельность и бесконечно развиваться, имеющие божественное потенциальное значение, идущие к совершенству и спасению путем самоотречения и духовного воскрешения, предпринимающие сознательные усилия для скорейшего сближения и вхождения в царство Божье<sup>2</sup>.

Несмотря на преобладание позитивных тенденций в идее богочеловечества – стремления к совершенству, бессмертию, осознания божественной значимости каждого человека, подавления эгоизма и гордости, стремления подняться над «дурной действительностью», обусловленности единства любовью, всеединством, а не индивидуализмом – она содержит в себе негативное зерно. Путь богочеловечества предполагает самоотречение через жертву, а жертва не всегда может сделать человека высшим существом, и чревата разрушением личности.

В концепции же Ницше идеал обрел иное, чуждое христианству, воплощение. *Сверхчеловек* Ницше – сильная личность, чуждая религиозным и социальным обязательствам и моральным установкам, остав-

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Эксмо. 2009. 912 с.

<sup>2</sup> Воропаева Е.В. Религиозное сознание и его гносеологический потенциал : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2008. С. 12-13.

ляющая позади современность с ее пороками и ложью, идущая к совершенству путем переживания вечного возвращения, ищущая смысл в бесконечном хаосе и находящая спасение в переживании каждого мгновения жизни.

Сверхчеловек полон противоречий: с одной стороны, он стремится к совершенству, ищет в себе глубину, определяющую его потенциальные силы, умеет ценить каждое мгновение в жизни, преодолевает слабости, желает не бояться смерти и научиться преодолевать ее. С другой стороны, быть сверхчеловеком – удел избранных, чуждых моральным обязательствам индивидуалистов, презирающих слабых, носителей языческих взглядов на человеческие ценности, опасаящихся найти в себе следы любви к ближнему.

Одним из смысловых узлов гуманистической философии, центрирующим на себе и онтологическую, и гносео-этическую проблематику, является понимание Красоты. Специфика интерпретаций Красоты в классической философии заключается во внеэмпирическом понимании и отнесении ее к трансцендентному началу. В рамках же неклассической философии понятие Красоты неординарно интерпретируется, например, Ф.М. Достоевским и Ю. Мисимой.

Достоевский усматривает за онтологической и экзистенциальной красотой правоту, в которой метафизический смысл обосновывает Красоту. Красота как способ выхода на истинное бытие, как тайна, правда и сила жизни, через которую говорит Святой Дух, составляет основу жизни. Если Красота не является способом явления Духа, то она – дух материи. В этом случае никто не запретит человеку разрушить ее.

«Если Бога нет, все дозволено». Через «нового буддиста» Кириллова<sup>1</sup> Достоевский ищет ответ на вопрос, возможно и оправдано ли разрушение Красоты через преступание. Оказывается, возможно, если действительное вызывает отвращение по сравнению с идеалом. Герою Достоевского кажется, что он через преступание обрел свободу от ужасающей действительности, но на деле он лишь реализовал ситуацию, когда «все дозволено». Без мира духовных ценностей человек остается один на один с миром материальным. В этом диалоге отсутствует пространство духа, составляющего опору движения человека как индивида. Одномерность создает неполноценность, опустошенность внутреннего мира человека, без которого трудна жизнь в мире внешнем, поскольку человек в большей степени есть существо метафизическое<sup>2</sup>.

Для Юкио Мисимы Красота есть безупречность, правота перед космосом. У Ницше и Мисимы наблюдается мятеж человеческого естества, направленный против того, что стоит за красотой. В основе Красоты оказывается красота экзистенциального мира. Герою Мисимы Мидзогути красота храма мешает «нормально жить», он хочет извратить отношение

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Бесы : роман. М. : Азбука-Классика, 2007. 704 с.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Понятие о Боге // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., 1903. Т. VIII. С. 17.

к ней, представив жалкой ее суть<sup>1</sup>. Ситуацию раскрывает буддийское изречение «Если встретил Будду, убей его», что для героя означает: для достижения совершенства необходимо избавиться от иллюзии и продолжать путь далее. Препятствие должно быть устранено, а свобода – достигнута. Поскольку в буддизме Бог не понимается как личность, а является «путем» в абстрактном смысле, то разрушение предписано порядком вещей, оно необходимо для того, чтобы человек, отбрасывая на своем бесконечном пути все лишнее, сам мог стать Богом. Убивая многочисленных будд, человек очищается от следов прошлых воплощений. Убийство Красоты действительно дает в итоге свободу, Мидзогути верит в то, что победил.

Опыт разрушения Красоты не менее важен, чем опыт ее понимания: Мидзогути очищается от прошлого и продолжает путь вечного возвращения<sup>2</sup>, а Кириллов прозревает в движении к будущему. И оба стремятся видеть за полнотой Красоты мира полноту духовного бытия<sup>3</sup>.

Важность поиска в человеке потенциалов богочеловека и сверхчеловека очевидна: этот поиск питает апокалиптические идеи мировой гуманистической мысли.

Апокалиптические идеи Вл. Соловьева выражены в «Краткой повести об Антихристе», где Антихриста можно опознать по его главному средству достижения господства – благодетанию. Имеющий внешнее и внутреннее сходство с Христом, Антихрист, вопреки главной христианской заповеди, любит лишь себя. Ему не присущ альтруизм, хотя он и совершает великие деяния – разрешает экономический кризис в Европе, объединяет мир. Но делает он это для себя, пытается установить теократию без Бога. Философ настаивает на истинном спасении мира в богочеловечестве.

Ф. Ницше называет Антихристом себя, имея в виду, что он восстает против христианства, «религии слабости, противопоставления жизни». Современную же ему эпоху Ницше считает конечным временем. Антихрист Ницше – это ставший свободным ум, переоценивающий ценности мира. Ницше противопоставляет христианство буддизму, который в сто раз реальнее потому, то покончил с понятием «Бог», не знает категорий греха, молитвы и покаяния, проповедует преодоление страданий путем «отчуждения желаний». Христианство правит, отвергая силу. Только приход сверхчеловека, своеобразной интерпретации апокалипсиса, может все изменить<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Мисима Ю. Золотой храм : роман. М. : Центрополиграф, 2004. 335 с.

<sup>2</sup> Путь личного спасения писатель в дальнейшем увидел в отказе от своей концепции Красоты – «Ночь, Кровь и Смерть». См. Чхартишвили, Г. Жизнь и смерть Юкио Мисимы, или как уничтожить храм // Мисима Юкио. Золотой Храм : [роман. повеллы, пьесы]. СПб., 2000. С. 28.

<sup>3</sup> Самохвалова В.И. Достоевский и Мисима (о метафизике красоты) // Вопросы философии. 2002. № 11. С. 196-211.

<sup>4</sup> Мелих Ю.Б. Утверждение и осуждение индивидуализма у Ф.Ницше и В.Соловьева // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 97-101.

В понимании сущности индивидуализма Соловьев и Ницше также не были единодушны. Соловьев его порицал, отдавая приоритет всеединству, а Ницше утверждал его как необходимую черту сверхчеловека<sup>1</sup>.

Неиссякающий интерес к противоречиям и незримому единству моделей сверхчеловека и богочеловека в мировой гуманистической мысли объясняется не только разницей в традициях философствования (европейский антропоцентризм, русское православие и восточный дзен-буддизм) и, соответственно, интерпретацией личности Христа, феномена Красоты и т.д., но и попытками осуществить синтез обозначенных традиций.

Причинами исследовательского интереса к личности Христа у Достоевского и Ницше можно назвать следующие: а) стремление обосновать современное понимание человеческой личности как абсолютно значимой, первоисходной, содержащей в себе божественную потенциальную природу сущности; б) привлекательность идеи воплощения Бога из трансцендентального Абсолюта в потенциальную духовную основу эмпирической личности; в) усматривание исследователями в борьбе Ницше с христианством за истинный образ Христа и в утверждении Достоевским свободы как ответственности за свою и судьбу других абсолютного начала в самом человеке.

Постоянный интерес к концепциям Красоты Достоевского и Мисимы объясним, во-первых, возможностью взаимообогащения опытом восточной, русской и западной культур; во-вторых, надеждой на внесение личного вклада в понимание Красоты; в-третьих, попытками построения концепции мирового спасения через осознание истинного назначения Красоты.

Как и прежде, сегодняшний интерес к проблеме сверхчеловека и богочеловека – следствие влияния времени, актуализирующего философию смерти и вечной жизни. Поэтому в условиях современного гуманистического кризиса особо острое значение для человека приобретает личностная интерпретация феномена «сверхчеловека» – или как совершенства в физическом и духовном смысле (в традициях русской религиозной философии), или как «человека преодоленного» (Ницше)<sup>2</sup>. Эти отдельные причины и обуславливают в общем виде интерес к таким полярным гуманистическим концепциям.

Возможен ли компромисс? Условный, и во многом неоднозначный, все-таки возможен, при условии гармонизирующей роли русской философии, уравновешивающей крайности западной и восточной традиции в контексте мировой гуманистической мысли.

---

<sup>1</sup> Подробное изложение проблемы см. Русский индивидуализм : сб. работ рус. философов XIX-XX вв. М. : Алгоритм, 2007. 228 с.

<sup>2</sup> Евланпиев И.И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 102-118.



*Гайкин В.А.*

*Институт истории, археологии и этнографии народов  
Дальнего Востока, г. Владивосток*

Несхожесть двух миров ощущали многие писатели и философы. Одни, подобно Кипплингу, ограничивались констатацией этого факта (Запад есть Запад, Восток есть Восток). Другие пытались найти корни этого явления, подвергнуть его анализу. Гегель считал Китай тупиковой ветвью развития человечества. К. Маркс сформулировал понятие «азиатского способа производства». Проблема актуальна и сегодня, когда развивается процесс глобализации, капитал объединяет экономику различных стран в единый мирохозяйственный комплекс, нивелируя национальные особенности и вызывая встречное национальное движение протеста.

Восток, если его понимать не как сторону света, а как «историю с географией» тянется от Океании в Тихом океане до севера Африки, который лежит на одной географической широте с Западной Европой. Если рассматривать вопрос в историческом аспекте, то на западе государство возникло как политическая надстройка над экономическим базисом в лице (независимых) товаропроизводителей. Доминирование вызревших на частной собственности производителей отводило государству второстепенную роль. На Востоке поливное земледелие предполагало ограничение частной собственности на землю, необходимость общественных работ с привлечением больших масс людей по возведению дамб, строительству ирригационных сооружений. В результате община не распадалась, а воспроизводилась на государственном уровне в виде деспотий, которые регламентировали жизнь населения, ограничивали личные свободы.

И на Западе, и на Востоке создавались философско-религиозные доктрины, корни которых уходили в социально-экономическое бытие народов, проживающих на данных территориях. Сформировавшись, эти учения (общественное сознание) начинали влиять на социум, определяя уклад жизни, нормы поведения и даже психологию. На западе ведущую роль в «формировании нового человека» сыграло христианство. В эпоху рабовладельческих империй, доведённых до предела социальных противоречий, разделения мира на своих и варваров, борьбы всех против всех христианство с его знаменитым принципом равенства людей без учёта национальности (даже социального положения – «перед богом»), любви к ближнему, самоценности человеческой личности стало без преувеличения новым политическим мышлением, прорывом в будущее человеческих взаимоотношений. С другой стороны, заслугой христианства явилось становление независимого от государства гражданского общества. Ибо теперь лишь тело человека принадлежало императору, дух же его был свободен и принадлежал Богу. Здесь начало освобождения человека из-под власти государства, его становления как независимой личности.

Как отмечал К. Маркс: «Для общества товаропроизводителей наиболее подходящей формулой религии является христианство с его культом абстрактного человека».

На дальнем Востоке, родине классических азиатских деспотий, возникли коллективистские доктрины – конфуцианство, даосизм, подчинившие жизнь человека нуждам деревни, общества, государства. Провозглашая приоритет коллектива перед индивидом, конфуцианская мораль требовала от человека поддерживать установленный порядок, следовать определённым правилам поведения (ритуалу). Состояние гармонии (покоя) ценилось выше, чем активная жизненная позиция. В то же время нельзя полностью согласиться с Гегелем, что в Китае все рабы кроме императора. Зависимость от государства далеко не тождественна статусу вещи, принадлежащей конкретному лицу. Более того, конфуцианство признавало за подданными право на свержение императора, нарушившего принципы справедливого правления. Гегель прав в том, что отсутствие собственников средств производства (государственная собственность на землю) препятствовало развитию в обществе идей самоценности свободы. Даосизм идеалом государственного правления провозглашал «Великое равенство» и отрицательно относился к накоплению богатства.

Если христианство было концепцией человека, то восточные религии идеологией коллектива. Принципиальные отличия восточных утопических учений от западных (христианства) в том, что справедливое государство мыслилось на Востоке не как потустороннее (царство небесное в христианстве), а как земное, реально планируемое на данной территории, возглавляемое харизматическим лидером. Христианский идеал «светлого будущего» – не чертёж искомого общественного устройства с указанием даты завершения строительства, а скорее абстрактный образ, далёкий ориентир, достижение которого отнюдь не ставилось на повестку дня.

Христианство ориентировалось на объединение мира на базе равенства всех перед богом, а, например синтоизм в Японии – на единстве нации, провозглашённой высшей и противопоставленной другим народам. Как отмечал Гегель: «Восточная нация ограничивает религию собой одной, и религия выступает полностью привязанной к этой одной национальности. В Римскую империю проникали все религии и не считались там национальными, на востоке же религия целиком связана с национальностью. Китайцы, персы имеют свою государственную религию, которая существует только для них»<sup>1</sup>.

Две идеологии означали два различных типа мышления. На Западе признание многополюсности мира привело Гегеля к пониманию развития как борьбы двух сторон единого целого и его эволюции как результата этой борьбы. Китай, раньше, чем Европа, пришедший к пониманию противоречивости мира (Инь и Янь), упор сделал не на борьбе противоположностей, а на их единстве в рамках целого. Сократ, которого Гегель

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия религии* : в 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 113.

высоко ценил, отождествлял мысль человека с богом, тем самым возвышая человека, делая его главным действующим лицом истории, давая ему право выбора пути. Конфуций, чьи афоризмы Гегель подверг уничтожающей критике, призывал человечество следовать высшим (небесным) догмам, тем самым отнимая у него право самостоятельности поиска. Если рассматривать западный и восточный путь развития как материализацию определённых идей (самопознание всемирного духа), то в концентрированном виде западный вариант – это, говоря словами Гегеля, «развитие понятия свободы» через последовательную смену общественно-экономических формаций; восточный вариант – это узаконение не-свободы в форме неподвижных государств – деспотий.

Нестыковка Запада с Востоком не ограничивается рамками идеологии и экономики. Сформировались различные по форме и содержанию культуры, трещина между которыми в области музыки переходит в пропасть непонимания. Конфуцианская мораль, долг перед обществом, семьёй заставляли человека обуздывать своё «эго». На первый план выходило рациональное, вытесняя эмоции. Естественно, искусство, отражающее внутренний мир человека, не могло не выразить эту специфику.

Европейский художник, рисуя объект, сливается с ним, пытается показать не только предмет, но и своё отношение к нему. Китайский рисовальщик отражает сущность явления, его идею, вследствие чего «внешнее» – форма предмета, его фактура может быть проигнорировано как несущественное (реалистичность изображения). Китайская (и японская) живопись не нуждается в богатой цветовой гамме, поскольку цвет предмета не относится к сущностным категориям. Естественный цвет объекта может быть даже изменён.

Восточный театр не показывает настоящую жизнь, заменяя её реалии символами, условными знаками, жестами, хореографическими позами, несущими определённую эмоционально-смысловую нагрузку. Зрителю нет нужды «переживать» – заливаться слезами или смехом. Смысл происходящего на сцене доходит до него в закодированном виде и, прежде чем попасть в душу, должен пройти через разум, поскольку нуждается в расшифровке.

Музыка это продукт и отражение мира эмоций, чувств, неосознанных желаний. Если литература и философия – общественное сознание, то музыку можно назвать общественным подсознанием. Из всех искусств именно восточная музыка наиболее трудна для восприятия европейца, ибо эмоции, являющиеся содержанием европейской музыки, изгнаны из музыки восточной. Европейское ухо не слышит здесь темы, мелодии и воспринимает её скорее как музыкальное воплощение азиатского декоративного орнамента, повторяющего одни и те же абстрактные узоры. «...для архаичной эстетики характерно, что структура поэтических текстов, легенд и сказок, музыки выражалась в простейших чис-

лах... Числовой ритм, присущий орнаменту, пронизывал едва ли не все творчество человека»<sup>1</sup>.

Табу на отражение эмоций в искусстве привело к переходу их в область кулинарии, где изобретательные китайцы взяли реванш, обманув бдительность тоталитарного государства. Если гамму вкусовых ощущений человека представить в виде клавиш музыкального инструмента, то китайский повар, предлагающий на один приём пищи до ста микроскопических блюд играет на нём целые симфонии кулинарных переживаний. Если для европейцев еда – в основном пища физическая, то для китайцев – и духовная, компенсирующая дефицит эмоций на сцене и в музыке.

Экономический конфликт, являющийся доминантным на планете последние пять тысяч лет, будет «снят» в конце XXI века в постиндустриальном обществе в связи с выходом человека из «сферы собственно производства» (выражение К. Маркса). На смену ему придет в качестве главного межрасовый, повторяющийся согласно гегелевскому закону «отрицание отрицания» расовую конфронтацию (межвидовую борьбу) первобытного общества. В этой возможной расовой конфронтации европеоиды и негроиды будут вместе по одну сторону баррикад, по другую сторону которых окажется монголоидная (желтая) раса. Известно, что белая и черная расы это образно выражаясь ветви одного ствола, в то время как монголоиды – другое дерево. Эти два дерева: древний австралоид и древний синантроп имели определенные морфологические различия.

То, что концепция расовых войн не химера, подтверждают высказывания видных деятелей, главным образом из стран зарубежного Дальнего Востока. Так, Чу Тыххэ, губернатор корейского национального округа в КНР, в 1964 г. заявил: «Необходима общая борьба Кореи, Японии, Вьетнама. Для этого нужно изучать способы укрепления связей этих стран. Они имеют общие культурные традиции... Необходимо установить боевую дружбу с Японией»<sup>2</sup>. В июне 1998 г. в интервью японской газете «Асахи» известный китайский писатель корейского происхождения Ким Чэжук сказал: «Для преодоления экономических трудностей Япония, Китай и Корея должны объединить свои усилия, и это сотрудничество определит будущее Северо-Восточной Азии»<sup>3</sup>.

Поскольку основными оппонентами в расовой войне будут монголоиды и европеоиды, то соответственно, главным театром военных действий будет Евразия. Расовая война обещает стать самым страшным конфликтом, по сравнению с которой Вторая мировая покажется дивизионными маневрами. Главной и единственной целью этого глобального противостояния будет не захват рабов и материальных ценностей, не создание империй или смена общественного строя, а полное уничтожение расы-антагониста.

---

<sup>1</sup> Иорданский В.Б. О началах древней эстетики // Восток. 2006. № 6. С. 14.

<sup>2</sup> Гайкин В.А. Туманган // Россия и АТР. 1994. № 2. С. 52.

<sup>3</sup> Асахи. 1998. 4 июня.

Миссия России в том, чтобы расколоть монголоидное сообщество, привязав к себе монголоидные государства Центральной Азии, Корею и Японию и тем самым опередить Китай в его естественном стремлении создать союз монголоидных государств: Китай, Корея, Япония, Монголия, Центральная Азия. Россия «обречена» на роль третьего (разнорасового) силового центра Евразии (наряду с Европейским союзом и Китаем), снижающего до минимума расовое напряжение между европеоидным и монголоидным полюсами планеты.

### **Универсализм и перспективизм как принципы политического мышления**

*Голованов Б.Д.*

*Национальный технический университет «ХПИ»,  
г. Харьков*

За годы, прошедшие после окончания холодной войны и противостояния двух политических систем, мы стали свидетелями калейдоскопической смены глобального мироустройства. Эра однополюсного мира быстро подошла к концу, так и не успев начаться, на наших глазах мировая политика становится многополюсной и полицивилизационной. Модернизация отделяется от вестернизации, стремление Западной Европы и США распространить заданный образ жизни не приводит к возникновению единой цивилизации и господству принципа универсализма. Как полагает известный американский социолог С. Хантингтон: «Возникает мировой порядок, основанный на цивилизациях: общества, имеющие культурные сходства, сотрудничают друг с другом; попытки переноса обществ из одной цивилизации в другую оказываются бесплодными; страны группируются вокруг ведущих или стержневых стран своих цивилизаций»<sup>1</sup>.

Диверсификация мировых центров политического и экономического притяжения породила определенное замешательство в социальной теории. Рухнула концепция модернизации, которая до последнего времени сохраняла миф об Универсальной истории. Эта социологическая доктрина представляла собой теоретическое оправдание опыта индустриального развития западного мира, в значительной мере поддерживала политику вестернизации. В политической науке альтернативой западному универсализму стал не менее прозападный перспективизм.

Универсализм, как принцип политического мышления, проявляется в целенаправленной деятельности по распространению и утверждению единых принципов и стандартов социального поведения. Для европей-

---

<sup>1</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 15.

ской политической теории он характерен со времен Французского Просвещения.

Перспективизм появился как выход их тупика радикального нигилизма конца XIX начала XX века. Как теоретический принцип он сформировался во второй половине XIX века в философии Ф. Ницше. В учении немецкого философа отрицательный жизненный импульс становится принципом философствования и доводится до отрицания божественного мира как источника мира повседневного и преходящего.

В метафизической философии истинный, божественный мир надстраивается над миром преходящим, изменчивым и ложным. Вся европейская метафизика, в том числе и христианская, представляла собой варианты платонизма и предполагала существование интеллигибельного мира. Даже коммунистическая идеология, несмотря на полный разрыв с идеализмом и пафос практического переустройства мира, не выходит за пределы этой метафизики. Ориентируясь на революционное преобразование мира, она обесценивает прошлое и настоящее во имя счастливого будущего.

Мировоззренческий нигилизм, вылившийся в упразднение потустороннего (интеллигибельного) мира, уничтожает точку опоры, на которой держатся повседневные смыслы человеческого мышления. Нигилизм подрывает веру в единство мира, основанного на вечных идеях, вместе с этой верой обесмысливается сущее. «Если же вера, – пишет М. Хайдеггер, – во всепронизывающее единство обманута, то возникает догадка, что все поступки и действия («становление») ничего не достигают»<sup>1</sup>. Мир вещей становится не только бесцельным и бессмысленным, но и недействительным. Нигилистическое мышление свидетельствует, что наступила эпоха переоценки верховных ценностей. Ценности рушатся не сами по себе, «мы» извлекаем ценности из мира, обрекая его на пустоту нигилизма. Ни Бог, ни природа не могут проделать за человека его работы по переоценке не только содержания ценностей, но самого способа их вложения в мир.

Философия Ф. Ницше – это упразднение мира платоновских идей и появление на его месте мира ценностей. Как полагал Ф. Ницше, все ценности, «в психологическом пересчете, – суть результаты определенных перспектив их полезности для поддержания и возрастания образований человеческого господства: и лишь ложно спроецированы в существо вещей»<sup>2</sup>. Сущность ценности заключается в отсутствии самоценности, она имеет значение как условие господства. Ценность не есть нечто в себе сущее, она имплицитно содержит перспективу конкретного исторического «мы». Система ценностей, которую культивирует определенное «мы»,

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Ницше и пустота. М., 2006. С. 114.

<sup>2</sup> Там же. С. 131.

по существу есть точка зрения для прибыли или убыли господствующего центра. Ценности – это опоры, поставленные властью для самой себя.

Революции, инициированные эпохой Просвещения, представляют собой грандиозный процесс переоценки верховных ценностей, они доводят отрицание потустороннего мира до логического конца и своими практическими действиями упраздняют церковь как представителя божественного мира.

Новая историческая эпоха меняет способ продуцирования значений и смыслов, и философ-метафизик превращается в идеолога. Идеолог уже не стремится к мудрости и блаженному созерцанию вечного, он занимается вложением и изъятием ценностей из мира. Но там, где нет вечного мира идей – нет нужды и в философах. Стремление к истине в мире ценностей – это лишь разновидность стремления к власти.

В революционную эпоху разрушение и распад социальной реальности доходит до атомарно-индивидуального уровня. Каждый индивид в условиях тотальной анонии, что-то представляет собой лишь тогда, когда утверждает свою волю. На этом уровне самоуяснения за точку отсчета берется интенция превращения «не-я» в «я» и экспансия эгоистичной воли на весь окружающий мир. Эта экспансия неизбежно должна привести к конфликту индивидуальных волей. Именно в мире конфликта индивидуальных волей возникает необходимость идеологии, без которой невозможно социальное действие и формирование дееспособного политического субъекта.

В современном мире столкновение свободных волей достигает своего наиболее общего уровня и предстает перед нами как столкновение цивилизаций. В эпоху столкновения цивилизаций, чтобы избежать катастрофических последствий, важно понять, как происходит процесс превращения абстрактных универсалий в реальности ценностного перспективизма. Современная политическая наука занята вопросами внешней экспансии цивилизаций, упуская из виду превращение этих социальных общностей из «вещей в себе» в «вещи для себя». В этом процессе просвечивается «магистральное движение духа, чье бытие является лишь возвращением к себе из инобытия»<sup>1</sup>. Это движение предстает как усвоение инаковости, как понимание Другого.

Процесс взаимодействия ценностных миров современных цивилизаций можно трактовать как коммуникацию в пространстве Bildung (образования, духовного формирования). Гегель в «Феноменологии духа» рассматривал образование как процесс универсальной негации единичного. Образование требует от индивида отказа от конечного в пользу бесконечного, отказа от эгоистичной точки зрения в пользу универсального

---

<sup>1</sup> Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. – Tübingen, 1990. 2 Bd. S. 19-20.

взгляда на мир. Современная феноменология трактует Bildung как «узнавание своего в чужом», как слияние горизонтов своего и чужого видения.

Всякий раз, когда кто-либо пытается понять политическую позицию Другого, происходит слияние горизонтов. Субъекту понимания приходится пересматривать свою систему политических предубеждений, превращая их в осознанные принципы политического действия. Этот механизм действует и во взаимодействии цивилизаций, поскольку политические убеждения представляют практическую реальность ценностного горизонта, присущего той или иной цивилизации.

Эгоизм человеческого перспективизма преодолевается в бесконечном процессе слияния горизонтов. Отношение к иному и его понимание является способом, формирующим общечеловеческую универсальность. Диалектика слияния цивилизационных горизонтов исходит из того, что чужой горизонт невозможно определить, не выявив своей собственной перспективы, и, наоборот, выявление нашего горизонта происходит через обнаружение ограниченности чужим горизонтом. Как полагал Х. Гадамер, эта диалектика присуща «действенно-историческому сознанию», которое открывает возможность реального изменения нашей собственной ситуации. Понимание, в данном случае, обретает практический смысл, как приложение и использование.

Обретение «действенно-исторического сознания», согласно Х. Гадамеру, есть «высшая мера герменевтического опыта»<sup>1</sup>. Обрести герменевтический опыт означает согласиться с требованием открытости. Быть открытым к новому опыту означает готовность к трансформации универсальных абстракций в ценности коллективного «мы», без которого невозможно историческое действие. С позиций социологического универсализма не сложно по тем или иным признакам сконструировать ту или иную социальную общность, но возникает вопрос, может ли эта конструкция генерировать политическое «мы» обладающее единой волей?

Ответом на этот вопрос может быть утверждение, что до тех пор, пока политически нейтральные понятия не превратятся в политические ценности, номинальная социологическая общность не имеет шанса стать реальной политической общностью. Превращение теоретического понятия в политически актуальное дает импульс к формированию политического «мы», с присущей ему исторической перспективой и интерпретацией мира.

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 19-20.



## Политическая культура в свете концепции евразийства

*Губаненкова С.М.*

*Орловский государственный университет,  
г. Орел*

Феномен, известный в современной науке под названием «политическая культура», известен давно. На взаимосвязь и взаимовлияние культурных факторов и политической практики, функционирование общества в целом обращали внимание еще философы античности, мыслители Нового времени в рамках исследований, посвященных «национальному характеру». Общеизвестным считается, что первым термин «политическая культура» ввел в научный оборот в XVIII веке Иоганн Готфрид Гердер. Также данное понятие употреблял историк второй половины XIX – начала XX века В. Герье.

Глубокое изучение феномена политической культуры начинается после Второй мировой войны, когда компаративисты заинтересовались вопросом о специфике деятельности политических систем и институтов, перенесенных из одной политико-культурной среды в другую. Многочисленные исследования в этой области дали ответ, что причиной этого является культурная составляющая политического процесса. Поэтому функционировать политическая система будет должным образом, только если будет встроена в соответствующий ей культурный контекст и субъекты, действующие в ее рамках, будут придерживаться и иметь определенные, соответствующие культурные особенности и характеристики.

Следует вспомнить об этом при реформировании современного российского общества, когда зачастую отвергается опыт прошлых исследований и слепо на российскую почву переносится «калька» с западных культурных ценностей, не имеющих ничего общего с российскими ценностями и политико-культурными представлениями. Один из виднейших представителей философского, культурологического, геополитического евразийского движения П.Н. Савицкий писал о том, что культура (в том числе и политическая культура как составная часть общей культуры) «не есть случайная совокупность разных элементов и не может быть такой случайностью. Культура – органическое и специфическое единство, живой организм ... который всегда предполагает существование осуществляющего себя в ней субъекта, особую симфоническую личность»<sup>1</sup>.

Похожие суждения высказывал Н.Я. Данилевский, идеи которого использовали евразийцы в своей теории культурно-исторических типов, где история человечества рассматривалась как смена определенных самобытных культур. Существование культурно-исторических типов делает, по мысли Н.Я. Данилевского и С.Н. Трубецкого, невозможным существование единых общечеловеческих ценностей, общемирового прогресс-

---

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Евразийство: опыт системат. изложения // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 40.

са. Формулируя идею о развитии национальных культур, в том числе российской, Н.С. Трубецкой отрицал возможность общечеловеческой культуры. Подобное относится и к существованию общечеловеческих политических ценностей и норм.

Идея самобытности и самоценности любой национальной культуры, невозможности выделения единой культуры, единых представлений о политическом процессе и обществе в качестве образца для всех остальных, высказанная философами начала XX века, актуальна и в настоящий момент, в начале XXI века.

Особую ценность эти воззрения приобретают в связи с процессами глобализации и заимствованием, а иногда и просто насаждением, пропагандой вестернизированных, западноориентированных политико-культурных ценностей и мировоззрения. Однако простое заимствование чужой культуры, обычаев, традиций, стереотипов поведения, в том числе и политических, оборачивается деформацией своей собственной, национальной.

При этом следует вспомнить, что, по теории этногенеза историка и философа Л. Гумилёва, именно видовое и культурное многообразие человечества обеспечило ему выживание и дальнейшее развитие. Следовательно, унифицирование, нивелирование политико-культурных составляющих, ценностных норм, сведение их только к западной (в представлении Л. Гумилёва – романо-германской) культуры не принесёт ничего хорошего человеческой цивилизации. Теория систем, сформулированная Л. Берталанфи, также подтверждает вывод русского философа, что жизнеспособна лишь сложная система. По концепции Л.Н. Гумилёва, общечеловеческая культура возможна лишь при довольно сильном упрощении, что подразумевает, по сути, гибель национальной самобытной культуры. Предельно упрощенная система неизбежно погибнет.

Как бы ни старалась Россия догнать Европу, отмечал Л. Гумилёв, «поскольку мы на 500 лет моложе (Западной Европы), то, как бы мы ни изучали европейский опыт, мы не сможем сейчас добиться благосостояния и нравов, характерных для Европы. Наш возраст, наш уровень пассионарности предполагают совсем иные императивы поведения. Это вовсе не значит, что нужно с порога отвергать чужое. Изучать иной опыт можно и должно, но стоит помнить, что это именно чужой опыт»<sup>1</sup>.

По-иному развиваются национальные (политические) культуры, которые опираются на ценности и нормы, органично присущие, близкие носителям данной национальной культуры и национального характера. Это необходимо учитывать при реформировании российской государственности и политической системы.

Национальная культура и национальный характер являются фундаментом, на котором строится жизнь российского социума, а политическая культура, хотим мы того или нет, выступает базисом, на котором строит-

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. От Руси к России: очерки этнич. истории. Л., 1992. С. 299.

ся реальная политика. Поэтому политика современной России должна учитывать историческую, психологическую, национально-культурную самобытность и особенность страны. В противном случае будет происходить столкновение с национальной психологией, политической культурой, что неизбежно вызовет эффект «сопротивления среды», т.е. отторжение либо искажение политических и культурных норм в политическом процессе.

Как верно замечает Э. Баталов, занимающийся проблемами российской политической культуры, «политическую культуру можно охарактеризовать как систему исторически сложившихся, относительно устойчивых репрезентативных («образцовых») убеждений, представлений, установок сознания и моделей («образцов») поведения индивидов и групп, а также моделей функционирования политических институтов и образуемой ими системы, проявляющихся в непосредственной деятельности субъектов политического процесса, определяющих её основное направление и формы и тем самым обеспечивающих воспроизводство и дальнейшую эволюцию политической жизни на основе преемственности»<sup>1</sup>.

Стоит особенно отметить, что эволюцию политического процесса и общества в целом обеспечивает преемственность политико-культурных ценностей. Именно культура является основой государства и любой политики, как отмечал еще Л.П. Карсавин. В работе «Основы политики» он подчеркивал, что политическая сфера жизни общества в целом, государство, в частности, по отношению к культуре вторично и выступают её формой. Государство не должно стеснять саморазвития культурно-народной личности. Наоборот, необходимо давать ей простор для свободного выражения и осуществления её воли.

При этом, конечно же, необходимо учитывать «положительные» и «отрицательные» черты политической культуры и национального характера, проявляющиеся в сознании и поведении их носителей и принявшие устойчивый характер. П. Савицкий к числу таких отрицательных черт в традиционной национальной культуре россиян относил неуважение к человеческой личности, к свободе её самоопределения, духовный гнёт, злоупотребление властью и принуждением. Однако он видит и положительное, традиционно русское – «поставление многих на службу общему делу, обращение к инстинктам самопожертвования и аскезы, в грандиозности замысла и в силе организации»<sup>2</sup>. Даже этот неполный перечень качеств российского национального характера позволяет отнести Россию к авторитарно-коллективистскому типу политической культуры, что, конечно же, влияет на протекание политического процесса.

Этим во многом объясняется торможение процессов либерализации и демократизации российского социума, усвоение базовых западных

---

<sup>1</sup> Баталов Э. Политическая культура России через призму *civic culture* // Pro et Contra. 2002. Т. 7, № 3. С. 10.

<sup>2</sup> Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Савицкий П.Н. Континент Евразия... С. 99.

ценностей, чуждых нашему национальному характеру, нашей государственности и традиционной политической культуре. В общественной и государственной жизни России очень чётко прослеживается влияние этатистского принципа, на что указывали Н. Бердяев, П. Савицкий, Л. Карсавин и др.

Ориентация на этатизм и патернализм в современной российской политике, хотя и проходящей под лозунгами демократии и либерализма, факт реально существующий. Курс государства на укрепление «вертикали власти» и федерального центра, персонификация российской политики – наглядное подтверждение этому. Большая часть российского общества за годы реформ устала от слабости и нестабильности власти, поэтому ориентация на централизм, усиление государства в жизни страны, отошедшие было в начале реформ 1990-х гг. на второй план, вновь вызвали в обществе этатистские настроения, тягу к сильному, дееспособному государству, характерные для политической культуры России.

Не все эти тенденции в российской политической культуре пользуются поддержкой правящей элиты страны. В этом существует потенциальная опасность, ибо, по мысли Л.П. Карсавина, которую он высказал в труде «Основы политики», в том случае, если в государстве происходит разрыв между политической, правящей элитой и народом, это нарушает их целостность, органическое единство и, в конечном итоге, может привести к распаду политической системы. Данная опасность особенно велика тогда, когда формы государственности не вырабатываются в ходе исторического развития общества, а привносятся извне.

Поэтому проблему преобразования российской политики и общественной жизни по западному образцу невозможно решить посредством искусственного имплантирования в российскую политико-культурную жизнь доминирующих образцов американских или западноевропейских ценностей и механизмов поведения, стандартов демократии. Как отмечали Г. Алмонд и С. Верба, «не существует простой формулы развития политической культуры, способствующей поддержанию демократии»<sup>1</sup>. Если же российская правящая элита хочет этого, то необходимо создавать условия – экономические, политические, социальные, культурные, способствующие развитию общественной активности, инициативности населения, плюрализма и, в конечном итоге, реализации демократических принципов. Что потребует длительного, целенаправленного воздействия на национальный менталитет населения. При этом не хотелось забывать собственные корни, национальные традиции, те структуры национального самосознания, лишившись которых, мы не будем ощущать себя частью российской культуры. Народ в первую очередь должен быть самим собой, а не желать «быть как другие».

---

<sup>1</sup> Баталов Э. Политическая культура России ... С. 21.

## Общение с высшим духовным миром как условие развития талантов человека

*Ерёмкин А.И.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Общение человека традиционно рассматривается как способ обмена информационным полем между людьми. Формы этого общения тоже известны, поскольку за рамки физического мира они не выходят. И принято считать, что телесные и словесные общения – это и есть тот аспект отношений, который составляет круг взаимодействия людей друг с другом. И бьётся наука в этих узких рамках телесных форм общения, изыскивая вариации отношений между человеком и группой людей, между простым человеком и руководящими кадрами, между учителем и учеником, между членами семьи и обществом. Но всё равно за пределы материальных межчеловеческих отношений данные формы общения не распространяются.

Между тем, отношения людей давно вышли за границы только человеческой среды. Эзотерика знает отношения человека с *Богом* как Отцом своим. Эти отношения двусторонни: с одной стороны, отношения Бога к человеку, основанные на любви и справедливом обращении к человеческим деяниям; с другой стороны, отношения человека к Богу. Вот здесь-то и начинается сфера нашего общения с Богом. Как известно, все люди делятся на три огромные группы: одни верят в Бога, другие – сомневаются, а третьи – не верят. В зависимости от уровня веры избирается и форма общения: одни с любовью и верой обращаются к Богу, славят дела его и поминают его добрым словом; другие своим сомнением липают себя возможности общения с силой, которая могла бы принести им ещё одну – Божественную – область общения; третьи – богохульствуя и отвергая Бога, погружают свой мир в область материи, которая без духа представляет собой только половину жизнедеятельности людей, причём не самую творческую и не самую созидательную, ибо их творчество ограничивается сферой материи, являющейся самой грубой, скорее животной формой духа.

Но даже верующие, если искренне погружаются в свою веру, ограничиваются восхвалением Бога, но чаще всего просят у Бога разных благ, забывая о том, что Он – явление духовное, поэтому материальными дарами не обеспечивает. И все вместе – верующие, сомневающиеся, неверующие – забывают о том, что все люди от Бога изначально получают множество благ. Одно из них – Божественный огонь (Монада, Энергия, Дух), который получает каждый человек уже при зачатии, что делает его именно человеком.

Понятие «человек» в русском языке означает, что «чело» – это «лоб», за ним – «мозг», затем – «ум», потом – «интеллект» и, наконец –

«дух». «Век» – свидетельствует о вечности духа. Иначе говоря, «человек» – это «вечный дух».

Вечный дух – это уже указание на то, что человек, прежде всего, духовен, а потом материален. В его духовности таится библейское творение человека: на шестой день творения Бог создал человека из праха земли, а потом «вдунул дыхание свое», т.е. вдохнул дух свой и дал жизнь. Вот оно, подобие Божье, над которым быются веками люди и не могут понять Божественной сути, видя в человеке только его телесную оболочку. Именно в этой оболочке и таится дух Божий, его подобие, его образ.

Человек как Божье детище должен возратить Богу, накопив на Земле своими трудами физическими и деяниями духовными, ту энергию, тот дух, который был дан творцом нашим изначально. Верующий или нет данный человек – это не имеет значения, но он уже получил этот дух и обязан его возратить Богу, умножив и обогатив своими трудами.

В частичке Божественного духа таится самое заветное богатство человека – его *индивидуальность*. Здесь заложена неповторимость и особенность каждого человека, что делает его самобытным и своеобразным. Как нет на дереве ни одного листочка, подобного другому, так нет на Земле человека с одинаковым уровнем духовного начала. Здесь же хранится секрет индивидуальных дарований и талантов человека.

Когда бы не возникала речь о дарованиях, мне вспоминается притча Иисуса Христа «О талантах». Каждому, кто знаком с притчей, легко перейти от символов к реальности, которая подтверждает истинность получения человеком из рук Хозяина своих талантов. Нет ни одного человека, обойдённому и не получившего одного или многих талантов. Только каждому дана своя мера талантов: одному дано пять талантов, другому – два, а третьему – один. Получив талант, человек обязан его развить и увеличить. Кто не пускает в дело свой талант, т.е. зарывает его в землю, тот лишается и этого последнего таланта. Тому же, кто увеличил свои таланты, даются в награду ещё и другие таланты.

Даже такое вольное прочтение притчи Иисуса Христа позволяет сделать вывод об источнике и всеобщности человеческих дарований. Нет ни одного человека, пришедшего в земную жизнь с пустым «номером». Пришёл, покоптил небо и ушёл в мир иной. Так, конечно, тоже бывает, но не потому, что у него не было ничего за душой, а потому, что он по лени своей и безволию не развил тот талант, который был ему дан.

Мир человеческий не ограничивается в своих отношениях только с Богом. Не менее важны отношения человека с *Космосом*, домом нашим. Именно Космос и есть дом наш, ибо мы, так или иначе, общаемся с ним, не только взирая в ночное небо и представляя себе нашу бренность и бесконечность Космоса. Сколько в нём таких планет и таких форм жизни, в рамках которой мы порой поднимаем себя до величины неимоверно высокого уровня. А если представить себе, что где-то в дальнем уголке небосвода сгустилось звёздное облако, которое и представляет собой цивилизацию в десятки раз более развитую интеллектуально, чем мы. И чем я

могу поделиться с этой цивилизацией, если даже не могу вообразить всего величия и бесконечности Космоса. А ведь источником энергии (духа) я мог бы поделиться с ним, излучая созидательные мысли, направленные на сохранение нашего земного мира, который явно не может послужить образцом отношений межгалактических форм жизни.

Трудно и вообразить, насколько велико значение общения с Космосом, если не представить себе отношения с нашей планетой – *Землёй*, где проходит наша жизнь и где мы, как в колыбели космического мира, включаемся в обмен энергией со всем живым, что есть на Земле. Важно, вступая в общение с земным миром, помнить о *Законе Взаимодействия* всего со всем на нашей Земле. Всё взаимосвязано со всем, нет ничего, что было бы само по себе. Из-за нарушения этого Закона, собственно, закона общения, появилась неотложная необходимость сохранения всего живого на Земле и самой Земли от варварского отношения человека к окружающему миру.

Уничтожая *Природу*, поступая с нею безнравственно и потребительно, одни из людей сделали её статьёй своего бизнеса, предметом рыночных отношений; другие придумали ёмкое, воздушно-звучащее слово «экология», т.е. сохранение Природы. Те, которые уничтожают Природу – богатые люди и могут всегда заплатить штрафы и откупиться от наказания; другие из нас «воюют», по сути, с мельницами, ибо забывают, что отношение к Природе – это, прежде всего, явление нравственного порядка. А если у «деловых» людей нравственно всё, что приносит прибыль, то, о каком сбережении и охране Природы может идти речь? Так и живёт три мира людей: одни обогащаются за счёт уничтожения лесов, животных, земных недр и т.д.; другие объединяются в группы борцов за сбережение природных богатств; третьи считают, что и они являются частью людей, которым тоже принадлежат вырученные богатства за добытые барелли нефти, кубометры газа, складометры леса, тонны драгоценных металлов, но с ними никто не делится по закону и праву. И все считают себя совершенно нормальными людьми, поскольку у каждого из этих миров есть свои законы и правила или, точнее, ни законов, ни правил. Есть только один Закон Взаимодействия одного явления с другим: в одном месте вырубил леса, а в другом не стало кислорода; в одном месте загазованность от выхлопов автотранспорта достигла крайних пределов выживаемости всего живого – людей, животных, растений и т.д., а в другом месте гибнут водоёмы, болота, угодья сельскохозяйственных полей; в одном месте выбрали запасы нефти, газа, угля, минералов, а теперь подземные пустоты будут причиной того, что будут сдвигаться пласты земных грунтов и горных кряжей.

Немало размышлений вызывает отношение к *Женщине* – матери каждого из нас, родительнице и прародительнице каждого человека. Общение с женщиной в нашем сверхразвитом цивилизованном мире являет образцы её счастливой жизни. Она – эмансипированная в своих общественных правах: имеет право голосовать в выборах за президентов и депу-

татов Государственной Думы; участвует в разных видах трудовой деятельности наравне с женщиной, особенно в сфере рыночных отношений.

Общаясь с женщиной, несмотря на эмансипацию, следовало бы подумать, прежде всего, о создании условий для рождения и воспитания здоровых и красивых детей, да о том, чтобы мужа приносили в дом зарплату, в которой рассчитано всё по строчкам об удовлетворении интересов и жён-матерей, и любимых детей, и престарелых родителей.

Женщина – это создание иного образа и подобия Божьего. Она ведь «вдохнула» дух Божий через ребро мужское, а потому получила энергию, движение которой направлено в противоположную сторону, в сравнении с мужской. Если мужская энергия движется в своих каналах вправо по часовой стрелке, то женская энергия движется против часовой стрелки. Поэтому для неё всё, что думает, говорит и делает мужчина, противоположно, ведь она всё воспринимает наоборот. Как может мужчина предположить, что нужно женщине, если ему всё «направо», а ей – всё «налево»? Мужчине кажется, что он делает для женщины всё, как следует, а она недовольна, она обижена, потому что у неё другое мировидение. Мужчина думает, что женщине надо предложить самые разнообразные сферы деятельности, а она вынуждена туда идти, чтобы кормить безработного мужа, престарелых родителей и всё более редущие ряды детворы. На самом же деле, ей нужно создать условия для создания домашнего очага, у которого бы бегала детвора, проявляя всё больше и больше в своей детскости свои будущие взрослые интересы.

Так и приблизилась к нам ещё одна сфера отношений – это отношения с *детством*. Ребёнок уже в период внутриутробного развития нуждается в человеческих отношениях. С ним необходимо общаться, разговаривать, рассказывать о красоте мира потому, что после вселения души – на пятом месяце беременности, он воспринимает как внутренний, так и внешний материнские миры. Ему всё передается через чувства и настроение матери. Он через её переживания узнаёт хорошее и плохое отношение и к матери и к нему, ведь он пока что единое целое с матерью. Он уже сейчас нуждается в общении – разговорах, музыке, прогулках, поглаживаниях маминого живота. Ко времени родов ребёнок обладает всеми свойствами человека. У него нет только опыта общения. Но он очень быстро, пройдя соответствующую «школу», сам будет реагировать на всё, как это делают взрослые.

Пора детства сложна тем, что её, по сути, нет ни в жизни, ни в науке. Ребёнок изначально обречён на социализацию и на подготовку ко взрослости. Образцы есть, подобие уготовано, остаётся, как можно быстрее, вступать на истинный путь и делать всё так, как подобает взрослым. А где же детство? Оказывается, его нет! Но длится оно не малый период – целых восемнадцать лет. Паспорт получает в четырнадцать, жениться можно в шестнадцать, а работать – в восемнадцать. Но где же сам ребёнок в это время? Его нет! Нет ни его семилетних периодов жизни, в каждый из которых рождается новое тело: в семь лет – духовное, в четырна-



дцать – астральное, в двадцать один – ментальное. Почти три семилетия уходят в пустоту. А ведь уже первые семь лет – это собственное отражение окружающего мира и пробуждение талантов и дарований ребёнка. Вспомним, сколько детей в прошлом проявили свою неординарность и сделали заявки на будущие взносы в копилку гениев.

Духовное восприятие своего «Я» или своего «Эго» произошло. Это уже индивидуальность с неповторимым способом восприятия окружающего мира. Пора сюсюканий прошла, здесь воочию необычность и неповторимость со своим восприятием мира и его отражением. Мышление и интеллект – составные элементы духа – в действии. Понимание жизни – адекватно способам включения в дела в предыдущие годы. Суждения на основе информационного поля соответствуют также привитым ранее методам и приёмам оценки явлений окружающего мира. Язык и речь, понимание добра и зла, отличие своего «Я» от окружающих – всё это признаки индивидуальности.

Личностное проявление ограничивается продолжающимся процессом сюсюканья с ребёнком во всех домашних и общественных делах. Ты – ребёнок, тебе – рано, вот подрастёшь, тогда и поймёшь. И научится он на личностном плане самому примитивному знанию о том, что это нельзя, туда не ходи, то не трогай, не кричи, не бегай. Вся наука жизни основана на отрицательной частице «не». Спроси «воспитателей»: «Что же можно?», они скажут несколько слов, совершенно незначимых для человека, особенно с его индивидуальным миром.

У ребёнка же до семи лет сохранялась связь с Высшим Миром. Он напрямую получал ответы на свои вопросы, информацию о предметах и явлениях окружающего мира, словесное наименование этих предметов и явлений, учился словотворчеству, мыслетворчеству и даже индивидуальному творчеству в сфере своих дарований.

Школа, учителя и родители ошибочно считают, что все знания, опыт приходят на предметных уроках. Это неправильно, поскольку существует три вида источников, откуда ребёнок черпает свои, скажу одним словом, знания. Первый источник – это Высший Мир, если угодно, Ноосфера; второй источник – это подсознание или внутренний мир ребёнка; третий источник – школа со своим предметным обучением и весь мир с его информацией. При этом следует заметить, что более уродующего мир ребенка образования, чем школа с его предметами, в которых заложено только информационное поле, называемое «знаниями», ничего нет. Знание – это то, что я умею делать. А это область умений. Значит, знания – это то, что я применяю на практике. Где практика, на которой применяются сотни, тысячи информационных доз, которые существуют только для того, чтобы их «усвоить» номинативно? Спросите любого ученика, какое знание он умеет применять и оно ему нужно для жизни, и вы увидите, и сами удивитесь, что таких знаний нет. И остаётся, быть может, с десятком умений, которыми «овладевают» ученики в течение шестнадцати лет общеобразовательной и профессиональной школы. Эти

умения известны всем: читать, с ошибками писать, ещё с большими ошибками считать. Где общечеловеческий труд – физический и умственный? Кто чему-то научился в школе на предметных уроках, что нужно в жизни? Кто умеет анализировать художественное произведение? Кто может дать оценку тому или иному историческому событию? Кто сумеет написать истинно творческое сочинение? Кто овладел в совершенстве за шестнадцать лет хотя бы одним, а может двумя иностранными языками? Чему научились дети лучше всего, – это сдавать пресловутый ЕГЭ, в котором за системой бессистемных вопросов нет ни информации предметного содержания, а, следовательно, ни знаний, а тем более навыков; нет логики мышления и способов владения мыслительными операциями – анализом, синтезом и обобщением; нет творческих навыков ни гуманитарного, ни технического свойства. Чему радуются школы, система образования, подсчитывая количественные данные о выпускниках школ и вузов? А вот о браке, вышедшем из стен школ, узнаётся только на занятиях в вузах. Приходящие из колледжей выпускники на третий курс вузов гораздо лучше подготовлены, чем ученики общеобразовательных школ, сдававшие ЕГЭ.

В четырнадцать лет, в конце второго семилетия рождается новое, *астральное тело*, в сферу которого входят эмоционально-чувствительные проблемы. Центром этого тела является *сердце*, оценивающее мысли, слова и деяния ребёнка с точки зрения красоты или безобразия, чести или бесчестия, правды или лжи. Здесь зарождается чувство добра или зла. Вот когда общение с ребёнком играет непревзойдённую роль в сравнении с иными периодами жизни. Здесь будут заложены все моральные и антиморальные позиции человека. Здесь окрасятся в соответствующие цвета любовь и ненависть, служение и цинизм, отношение к родителям и Родине. Здесь благодаря любви раскроются полюса созидания и разрушения. Здесь, в конечном итоге, родится человек или человекоподобное животное.

Чувственная сфера в этом сегменте настолько велика, что предыдущие интеллектуальные мотивы заменяются эгоцентрическими влечениями, когда «Я», «Моё», «Мне» приходят в столкновение с долгом, обязанностью и необходимостью. Знай об этом наука, разве она по-прежнему занималась бы технологиями управления учебно-воспитательным процессом? Вот где нужна тонкость души воспитателей, педагогов и родителей! Вот где нужны их любовь и такт! С какой бережливостью надо прикасаться к самому хрупкому сосуду души детской! В этот период рождается всё то, что скоро станет сутью человека. Тем более, это случится так скоро, как только ребенок поймёт ложь, цинизм, безнравственность всего окружающего мира. И чем больше он будет видеть всё это в жизни членов семьи, вынужденных бороться с сермяжной правдой действительности; в реалиях школьной суеты вокруг показателей успеваемости, дисциплинированности учащихся в тенётах беспросветной борьбы за место под солнцем всех, кто хоть как-то способен вы-

держат натиск социального молоха, поглощающего живые души как детей, так и взрослых, тем быстрее он станет злым и жестоким!

Нарисовал эту картину воцарившейся бесовщины в окружение какого-либо отрока, и страшно стало за его будущее. Какую силу духа нужно иметь, чтобы не превратиться ещё в одного героя жесточайшего фильма «Школа», который в течение стольких серий размазывает грязь по нежным, не привыкшим к бесовщине, душам детей. Это тоже общение голубого экрана телевизора, каким он действительно когда-то был, а теперь превратился в рупор новых рыночных отношений, которые вползают во все поры молодого, растущего организма будущих гениев и дарований.

В следующее семилетие созревает *ментальное тело* человека. В восемнадцать лет состоится его совершеннолетие, но семилетний период будет продолжаться ещё три года. Тело ума, менталитета будет формироваться, а потом проявится во всех делах взрослого человека. О чём говорила старинная пословица: «В двадцать лет ума нет, больше и не жди»? Оказывается, народ уже давно знал о связи возраста с развитием ума человека. В этот период общение с миром науки, способствующим развитию интеллекта молодого человека, является самым важным и напряжённым. Высшая школа должна отойти от школярства и представить юному человеку открытия науки, показать роль её в развитии созидательных областей окружающей жизни. Какую сферу общения должны создать старшие классы школы и вузовской аудитории, можно себе только представить, поскольку это мир высшего духовного свойства.

Не забыть бы в суматохе дней и ту сферу *отношений* человека, в которые он вступает с *другим человеком*. Начиная с семейных отношений, в период ползунково-детского возраста, потом в школе и на производстве отношения строятся так, что человек обязательно должен уподобиться другому, живущему и работающему рядом с ним. Обязательно отыщется какая-то черта твоего характера, которая не нравится другому из вступающих в отношения людей. Мне всегда было непонятно такое собственническое, рабовладельческое понимание сути другого человека. Ведь понятнее понятного, что все мы разные, поэтому надо научиться принимать другого таким, какой он есть на самом деле. Не подгонять его под себя, а тебе принаравливаться к нему – так бы я сформулировал сферу этих отношений. Дав возможность человеку быть самим собой, мы в общении с ним должны были бы использовать его способы жизнедеятельности, а если бы не смогли этого, то должны были бы предоставить право ему быть индивидуальностью, неповторимостью. Почему надо, чтобы все шагали в ногу с председателем, директором, бухгалтером, продавцом? Почему данный человек не имеет права на своеобычность, которая отличает его от других? Так думать, как думают все, я, например, не хочу. Так делать, как делают все, вступившие в рыночные отношения, я тоже не хочу. Я хочу быть самим собой.

Так постепенно мне удалось перейти к *отношениям человека с самим собой*. Пожалуй, это одна из неподдающихся управлению и контролю

лю сфер, когда идёт речь об отношениях и общении с самим собой. Но самое интересное, я это открыл совсем недавно. Оказывается, нет ни одного знака Зодиака, как Весы, который был бы так полярен самому себе. В знаке Весов всегда два человека. Я это помню, пожалуй, с детских лет. Любое деяние, хорошее или плохое, перед сном всегда так анализировалось, что бессонница вместе со мною легко перебиралась за полночь. И всегда нас было двое: один хороший, а другой – такой, как есть. И этому, последнему всегда доставалось от первого. Я помню те обещания, что давал первому, буду с понедельника делать зарядку, буду регулярно делать уроки, не буду вступать в пререкания со старшими. Но проходил день-другой, и всё начиналось сначала. Что удивительно, так это то, что первый (хороший) всегда знал, как надо поступать в любых ситуациях. Он не давал возможности второму оправдаться или выглядеть невиновным.

Он, первый был самым страшным судьёй. Только совсем непонятно, почему «Он» не останавливал второго в момент совершения поступка, за который было потом стыдно? Мало того, память держит на контроле даже такие моменты, за которые стыдно, спустя шестьдесят лет.

Многие люди других знаков Зодиака вообще себя никогда не считают виновными. Виновные в каком-либо деле есть, но только не они. Существует и такая категория людей, которые всегда и во всём правы. Их убедить в том, что они неправы, невозможно. Ни под какими осуждениями и даже пытками им никто не докажет, что они неправы.

Какая же позиция человека, наиболее подходящая в отношении с самим собой и, соответственно, в отношениях с другими, как с самим собой. Восточная мудрость учит быть человека где-то посередине, не особенно восхваляя и одобряя себя, но в то же время не особенно критикуя или ругая себя. Спокойно относиться ко всему, даже иногда равнодушно, поскольку человек никогда не знает наверняка, что правильно в его мыслях, словах и делах, а что неправильно.

На всех рассмотренных уровнях отношений самым значительным способом общения является *энергетический*, а если быть ещё точнее, то психоэнергетический. Психическая энергия – это всеобщая энергия, суть которой и есть дух. Следовательно, духовный способ общения возможен со всеми сферами, если человек достиг определённой степени духовности.

Для того чтобы данная мысль стала совершенно ясной и понятной, уточню ещё раз некоторые её детали. *Дух* – это психическая энергия, которой обладает любое живое существо в мировом пространстве: Бог, Космос, Планета, Человек, Животное, Растение, Камень, Вода, Воздух и т.д. Наиболее значимой характеристикой духа является его сила, его накопленность любым объектом мирового пространства. Дух как энергия имеет свойство накапливаться и излучаться. При накоплении увеличивается сила духа, что позволяет говорить о его действенности. От силы духа зависит и его воздействие на окружающий мир, отдельные его предметы, существа, живые объекты. Однако воздействие при этом зависит от уровня заряда энергии. Этот заряд может быть двух уровней: один – по-

ложительный, другой – отрицательный. В зависимости от уровня излучаемой энергии воздействие её будет положительным или отрицательным. Иначе говоря, воздействие на объект общения определяется качеством духа. Так вот, это качество духа и есть то, что мы называем *духовностью*. Излучаемая сила духа и есть духовность человека.

Одной из зависимостей человека от силы духа является потенциал его творчества, что выступает характерным признаком его таланта, гениальности или одарённости. Формула одарённости, точнее, её проявленности в земной жизни достаточно проста. Вот несколько её постулатов:

- каждый человек, пришедший в земной мир, имеет свою конкретную задачу, если угодно, свою миссию;
- выполнение миссии – это урок его земной жизни;
- каждый человек находится на разных ступенях развития своей души (минеральная, растительная, животная, ментальная, интеллектуальная, интуитивная, духовная);
- каждый человек – одарённый;
- бездарных людей на земле нет;
- смысл воспитания человека – это «открытие», узнавание его дарования;
- задача образования – развитие дарования или таланта человека;
- путь воспитания одарённости – это возбуждение духовного мира человека.

Значит, буквально всё, что связано с воспитанием, обучением, образованием человека, а затем, всё, связанное с раскрытием его дарований и талантов находится в зависимости от уровня накопленности и степени пробуждения духовного мира. Исходя из этого утверждения, должна проектироваться вся процедура воспитания и развития человека.

Предположив, что человек – изначально одарённый, он нуждается в выявлении его природных интересов, склонностей, желаний, а не в наталкивании головы суммой разрозненных разнопредметных знаний. Через предметы или явления, которые вызывают у ребёнка его удивление необходимо создавать условия для проявления скрытого в глубине души интереса. Раскрыв этот интерес, правомерно приступать к развитию духа.

В каком возрасте возможно развитие духа? В ответ на этот вопрос я спрошу: «В каком возрасте проявляются таланты художников, музыкантов, поэтов?» Любой из нас вспомнит, что известно много случаев, когда таланты проявлялись и в детстве, и в юности, и в зрелости. Следовательно, приступать к развитию духа никогда не поздно, тем более, никогда не рано. Одно замечено, что существует некая связь проявления талантов с семилетиями жизни человека. Однако важно, не только ожидать, когда само собой откроются таланты, а найти способы возбуждения и накопления духа, что приведёт к проявленности дарований человека.

## **Роль либеральных партий в формировании теории парламентаризма и развитии политико-правовой культуры российского общества в начале XX века<sup>1</sup>**

*Ерыгина В.И.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Из всех партий, существующих в России в начале XX века, только либеральные партии желали установления парламентского режима и реально добивались его установления на практике. На основе конкретной информации, содержащейся как в текстах документов, так и в практике деятельности политических партий, с помощью формально-догматического метода и дедуктивно-номологического подхода можно раскрыть содержание проектов будущего переустройства государственного строя России и найти объяснение природе и содержанию идеологических настроений и концептуальных воззрений представителей либеральной политико-правовой мысли. Документы и материалы политических партий позволяют осмыслить их вклад в разработку доктрины о политических партиях и парламентаризме.

Особенно подробно данные концепции разработаны руководителями конституционно-демократической партии и «Союза 17 октября». Свои идеи они воплотили и в партийных программах, чтобы материализовать свои проекты и претворить их в действие.

Конституционно-демократическая партия считала себя «партией народовластия, признающей власть народа высшей силой». Поэтому ее идеалом было представительное народное правление. Основным вопросом программы кадетов, принятой на первом учредительном съезде в октябре 1905 года, явилось народовластие, «народное устройство». Из семи пунктов второго раздела программы «Государственный строй» пять посвящены организации и деятельности института народных представителей, определены его функции, среди которых выделялись три основные: осуществление законодательной власти, утверждение бюджета, контроль «за законностью и целесообразностью действий высшей и низшей администрации», проявляющийся в виде запросов и интерpellаций к членам правительства со стороны народных избранников. Парламент, согласно воззрениям кадетов, формируется на основе всеобщего, равного, прямого и тайного голосования, без различия вероисповедания, национальности и пола<sup>2</sup>. Таким образом, конституционно-демократическая партия выступала за ограничение власти монарха органом народного

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Формирование концепции парламентаризма в идеологии политических партий России начала XX в.» № 10-01-00336а.

<sup>2</sup> Программа конституционно-демократической партии, выработанная учредительным съездом партии 12-18 октября 1905 года // Съезды и конференции конституционно-демократической партии : документы и материалы. 1905-1920 гг. : в 3-х т. М., 1997. Т. 1: 1905-1907. С. 36.

представительства, за введение в стране конституционной монархии с парламентским режимом.

Согласно программе октябристов в России предусматривается замена самодержавия конституционной монархией с народным представительством, формируемым на основе «общего» избирательного права, развитие и укрепление «незыблемых основ гражданских свободы», дарованных Манифестом 17 октября; неотложный созыв Государственной Думы<sup>1</sup>.

В сложной политической ситуации первой российской революции лидерам кадетов приходилось приспосабливать свои теоретические разработки к практическим условиям переустройства и обновления во всех областях жизни российского общества. Одним из таких вопросов, подвергшихся корректировке временем, было разграничение органов государственной власти по их функциям на учредительные и законодательные, а законов по их юридической силе на конституционные и органические. Не всем планам кадетов суждено было реализоваться. Их план реформирования государственного строя в России предусматривал следующую последовательность: начало переустройству государства должно было положить Учредительное Собрание, избранное на основе всеобщего, прямого, равного и тайного голосования для выработки Основного закона, затем должно следовать образование «нормального законодательного учреждения для дальнейших органических реформ», т.е. Государственной Думы. Далее Дума должна принять неотложные законы, необходимые для успокоения страны и мирного перехода к правильному народному представительству: о всеобщих, прямых, равных выборах, о правах и свободах граждан, установлении ответственности должностных лиц за нарушение закона в общем порядке гражданского и уголовного судопроизводства и ответственности министров перед законодательным собранием, назначении парламентского министерства, пользующегося доверием большинства Думы, осуществлении земельной реформы.

Однако жизненная ситуация заставила кадетов отступить от своих теоретических концепций, в сложившейся революционной ситуации они приняли решение участвовать в выборах в Государственную Думу и несмотря на ее недемократический характер взять на себя ответственность на правах парламентской партии, имеющей относительное большинство, за все ее решения. Таким образом, практическая деятельность данной партии показала ее «гибкость», т.е. способность соотносить желаемое с реальной действительностью и возможностями его осуществления. Член ЦК партии Ф.Ф. Коккошкин, видя невозможность принятия конституции, сделал следующий вывод: «Как известно, парламентарная система управления устанавливается повсюду не законом, а обычаем, и едва ли она может быть установлена иным путем и в России»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Программа «Союза 17 октября» [1906 г.] // Программы политических партий России. Конец XIX – начало XX вв. М., 1995. 341-345.

<sup>2</sup> Коккошкин Ф.Ф. Доклад на втором съезде конституционно-демократической партии 5-11 января 1906 года // Съезды и конференции конституционно-демократической партии ... С. 76.

По мнению кадетов, в российском парламенте обязательно должны быть оппозиционные партии<sup>1</sup>. «Слабая оппозиция не ослабляет, а усиливает правительство»<sup>2</sup>. Партия народной свободы большое внимание уделяла взаимоотношениям с другими партиями, поскольку считала, что многопартийность является неотъемлемым элементом парламентаризма.

Анализ партийных документов кадетов позволяет выявить основные функции политических партий как институтов парламентаризма, причем все они актуальны для нашего времени и выражают саму суть партий. Первая важнейшая функция – участие в избирательной кампании. Одним из самых сложных вопросов, стоящих перед любой партией в период выборов, является выдвижение кандидатов, поскольку от их правильного выбора зависит отношение к партии в целом со стороны электората. Поэтому интересно сравнить, как происходило это выдвижение кандидатов в начале XX века в Российской империи и в 2010 году на примере выборов депутатов и иных должностных лиц в органах государственной власти субъектов Российской Федерации и органах местного самоуправления. Вопрос о выставлении кандидатов в выборщики от конституционно-демократической партии в 1906 году обсуждался на партийных собраниях; при этом могла производиться предварительная баллотировка кандидатов. Окончательное установление кандидатур было делом уездных и городских комитетов. В.М. Гессен, член ЦК партии кадетов, так разъяснял порядок выдвижения кандидатур: «До избрания выборщиков губернские комитеты при участии членов уездных и городских комитетов подвергают предварительному обсуждению вопрос о желательных кандидатах в члены Государственной Думы. Списки депутатских кандидатов подлежатнародованию губернскими (и городскими) комитетами вслед за избранием выборщиков. Списки впоследствии могут быть изменяемы по соглашению с другими партиями. Кандидатами в депутаты Думы должны быть назначаемы по возможности члены партии. Выставленные партийными органами кандидатуры лиц, не принадлежащих к партии, требуют санкции Центрального Комитета»<sup>3</sup>.

Аналогичная процедура выдвижения кандидатур закреплена решением Президиума Генерального совета Всероссийской политической партии «ЕДИНАЯ РОССИЯ», принятым 7 апреля 2010 года. Партийное голосование проводится в преддверии избирательных кампаний, является тайным и организуется в местах проведения встреч в первичных и местных отделениях Партии. Подсчет голосов осуществляется Счетной комиссией в местах проведения встреч путем суммирования общего количества голосов членов Партии, поданного за того или иного участника партийного голосования, внесенного в бюллетень для тайного голосова-

---

<sup>1</sup> Прения по докладом на втором съезде конституционно-демократической партии 5-11 января 1906 года // Там же. С. 85-86.

<sup>2</sup> Отчет о дневном заседании 6 января второго съезда конституционно-демократической партии 5-11 января 1906 года // Там же. С. 88.

<sup>3</sup> Гессен В.М. О технических приемах избирательной кампании : докл. на втором съезде конституц.-демократ. партии 5-11 янв. 1906 года // Там же. С. 124-125.



ния. Утвержденные протоколы Счетной комиссии направляются в течение 3 дней с момента их утверждения в Местный политический совет (Президиум Регионального политического совета) для составления единого рейтингового списка участников партийного голосования в привязке к соответствующим избирательным округам. Утвержденные результаты участников партийного голосования подлежат обязательному учету соответствующими органами структурных подразделений Партии при принятии ими решений, касающихся выдвижения кандидатов (списков кандидатов) в депутаты и на иные выборные должности в законодательных (представительных) органах государственной власти субъектов Российской Федерации и органах местного самоуправления<sup>1</sup>.

Таким образом, выдвижение кандидатов и спустя 100 лет осуществляется на партийных собраниях, на которых происходит обсуждение предлагаемых кандидатур, причем в партийных списках могут быть и лица, не являющиеся членами партии. Отличие же состоит в том, что предварительное внутрипартийное голосование, предусмотренное Уставом «ЕДИНОЙ РОССИИ», не является процедурой выдвижения кандидатов (списка кандидатов) в депутаты или на иные выборные должности, это своего рода формирование резерва партии.

Большое внимание кадеты уделяли партийной агитации для привлечения возможно большего числа членов в ряды партии. Главной своей задачей в области пропаганды и организации конституционно-демократическая партия ставила политическое просвещение и политическую организацию народных масс. Для решения этой задачи кадеты использовали различные средства пропаганды: распространение партийной литературы, издание партийных органов, печатание объявлений, воззваний от имени партии, рассылка программы и расклейка партийных афиш, устройство партийных собраний, народных митингов, собраний избирателей. Для этого местные комитеты должны подготовить хорошо обученных кадров партийных ораторов, которые могли бы разъяснять избирательную платформу, выявлять отношение конституционно-демократической партии к другим партиям и группам с указанием недостатков и программ других партий и подвергать критике выставляемые ими кандидатуры<sup>2</sup>.

И по сей день даже в правящей партии остро стоит вопрос об участии в предвыборных дебатах, дискуссиях, о подготовке для этой цели ораторов.

---

<sup>1</sup> Решение Президиума Генерального совета Всероссийской политической партии «ЕДИНАЯ РОССИЯ» от 7 апреля 2010 года «О Положении о порядке проведения предварительного внутрипартийного голосования по определению кандидатур для последующего их выдвижения кандидатами в депутаты или иные выборные должности в органах государственной власти субъектов Российской Федерации и органах местного самоуправления» // Официальный сайт партии <http://www.edinos.ru/text.shtml?13/3409,110105>.

<sup>2</sup> Гессен В.М. О технических приемах избирательной кампании : докл. на втором съезде конституц.-демократ. партии 5-11 янв. 1906 г. // Съезды и конференции конституционно-демократической партии... С. 123-124.

Следующая функция партии – это соглашения с другими партиями. Так, конституционные демократы активно искали себе союзников в борьбе с бюрократией, они легко соглашались с близкими им политическими силами, чтобы договориться о продвижении совместных депутатов в Государственную Думу, например, с октябристами. П.Н. Милюков считал, «... возможным и даже необходимым сотрудничество с умеренными социалистами и в деле демократизации страны»<sup>1</sup>.

Третьей важнейшей функцией парламентской партии является законотворчество. Пакет законопроектов, составленный конституционными демократами, среди которых видные ученые конца XIX-начала XX вв. В.М. Гессен, С.А. Котляревский, Н.М. Коркунов, Н.И. Лазаревский, Б.Э. Нольде, Ф.Ф. Кокошкин, В.А. Маклаков, П.Н. Милюков и др., был нацелен на расширение полномочий народного представительства. Кадеты старались занять ведущие места в комиссиях руководящих органов Думы. Общественный деятель, публицист, член ЦК конституционно-демократической партии А.А. Кизеветтер высоко ценил работу кадетов в таких комиссиях. По его признанию, «во всех думских комиссиях кадеты играли значительную роль, точно такую же, как на общих собраниях Они обладали ораторской силой». Все выступления замечательных ораторов таких, как Маклаков, Родичев, оба Гессена, Струве, Челноков, Булгаков и др., были направлены на укрепление авторитета народного представительства<sup>2</sup>. Во всех своих законопроектах кадеты стремились ограничить верховную власть в возможности проявления деспотизма в отношении российского общества. Сходные позиции занимали и ближайшие союзники кадетов по либеральному лагерю. Представители партии Демократических реформ, Мирного обновления, а впоследствии прогрессистов занимали сходные позиции, хотя и расходились с кадетами в оценке темпов и степени интенсивности воздействия на верховную власть. Однако только в рамках парламентской деятельности конституционно-демократической партии был осуществлен перевод программтики на язык практического законодательства<sup>3</sup>.

Гораздо правее в Думе находилась фракция партии «Союз 17 октября», чьи представления о государственном переустройстве России носили либерально-консервативный характер и в значительной мере противопоставлялись идеям парламентаризма. Основная задача фракции «Союза 17 октября» заключалась «в создании в Думе конституционного центра, не стремящегося к захвату власти и в то же время намеренного твердо отстаивать права народного представительства в пределах, отве-

---

<sup>1</sup> Государственная Дума России : 1906-1917 годы : путеводитель по нац. коллекциям крупнейшей б-к Рос. Федерации / под общ. ред. В.А. Петхина. М., 2006. С. 12.

<sup>2</sup> Кизеветтер А.А. На рубеже двух столетий: воспоминания, 1881-1914. М., 1997. С. 306-312.

<sup>3</sup> Аронов Д.В. Законотворческая деятельность российских либералов в Государственной Думе: 1906-1917 гг. М., 2005. С. 325.

денных ему Основными законами...». Своей обязанностью парламентская фракция октябристов считала противодействие всяким посягательствам на права монарха и народного представительства и охрану их посредством укрепления начал конституционной монархии в России. Октябристы выступали «за расширение и углубление бюджетных прав Думы и ее права надзора за закономерностью действий поставленных от Государя властей...». По их мнению, «народное представительство должно предварительно успокоить брожение в стране и завоевать себе авторитет проведением неотложных реформ, ибо при существующей борьбе страстей и классовых инстинктов никакая избирательная система не может действовать правильно»<sup>1</sup>.

«Союз 17 октября» стремился к конституционно-монархическому устройству русского государства с законодательной Думой, избираемой на началах всеобщего, но не прямого голосования и с наследственным монархом во главе. Монарх должен был «не только царствовать, но и управлять государством при посредстве ответственных перед государственной палатой, но им свободно назначаемых министров и на основании твердых законов, выработанных палатой и им утвержденных»<sup>2</sup>.

Работа конституционно-демократической партии строилась на идеях либерализма. Их программа способствовала утверждению в России основных прав граждан, которые составляли первооснову правового статуса человека и гражданина. Опираясь на теоретические разработки западноевропейского и американского либерализма, русские либералы сконструировали национальную модель новой политической системы, основанную на идеях разделения властей, всестороннего обеспечения прав личности. И как раз законотворческую деятельность они считали средством преобразования социально-политического строя России. Конституционные демократы сыграли огромную роль в развитии русской политико-правовой культуры, потому что «революционное движение масс партия конституционных демократов стремилась направить в парламентское русло»<sup>3</sup>, они разработали законопроекты, основанные на таких базовых принципах, как верховенство закона, разделение властей, всеобщее, равное, прямое, тайное голосование, ответственность правительства перед парламентом, заложив таким образом основы построения в России правового государства.

---

<sup>1</sup> Законотворчество думских фракций, 1906-1917 гг.: док. и материалы / ред.: И.И.Демидов, В.В. Шелохаев. М., 2006. С. 93.

<sup>2</sup> Петрово-Соловово В. «Союз 17 октября», его задачи и цели, его положение среди других политических партий: речь, произнесенная 30 дек. 1905 г. на общ. собрании Тамбов. отд-ния «Союза» // Российские либералы: кадеты и октябристы : док., воспоминания, публицистика / сост.: Д. Б. Павлов, В.В. Шелохаев. М., 1996. С. 119.

<sup>3</sup> Миллюков П.Н. Воспоминания. 1859-1917: в 2-х т. Нью-Йорк, 1955. Т. 1. С. 255.

## **Образ Польши в русской философской мысли второй половины XIX века: в поиске национальной идентичности**

*Иванова С.И.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Территориальная близость, славянское родство, с одной стороны, но огромная разница в культурных традициях православной России и католической Польши, с другой, предопределили тесную связь и непреодолимые противоречия между ними. Польша предстала для России славянским вариантом европейской культуры и цивилизации, мостом между Востоком и Западом, приковывая к себе пристальное внимание русских политиков и мыслителей. Попытки понять, чем же является Польша для России, определить ее место в славянском мире привели к постановке другого вопроса: «Что такое мы, русские?», к поиску собственной национальной идентичности, места России в мировом историческом процессе.

Между тем, сам образ Польши оценивался русским общественным мнением XIX века весьма неоднозначно. Так, в период после трех разделов Польши и вхождения в состав Российской Империи она рассматривалась как неотъемлемая часть славянского мира, пусть «неверная» и католическая. Это стало причиной сочувственного отношения России к Польше. Только та часть Польского государства, которая отошла к Российскому государству, сохранила свое имя и некоторую автономию в виде Царства Польского в составе Российской империи, а 1815 году поляки получили от Александра I Конституцию, которой не имела сама Россия. Этот факт вызывал самые противоречивые чувства в среде русской интеллигенции.

После польских восстаний 1830-1831 гг. и особенно 1863-1864 гг. восприятие Польши русской общественностью заметно усложнилось. Жестокость польских мятежников не только по отношению к солдатам и офицерам русской армии, но и к русскому населению, проживающему в охваченных восстанием областях, а также необоснованные притязания поляков на восстановление «Великой Польши от моря до моря», изменили суждения о Польше, повлекли за собой решительные военные действия со стороны русского правительства и осуждение со стороны общественного мнения. Революционные события в Польше вызвали необыкновенный патриотический подъем во всех слоях русского общества. Как вспоминал Н.Н. Страхов, патриотизм в обществе «заговорил очень горячо». Этому особенно способствовали газета «День», «чрезвычайно полезная своими толкованиями» событий, и «Московские ведомости», поддерживающие «своими энергичными статьями» все решения правительства. Только «Колокол» Герцена, издававшийся в Лондоне, бросил клич в поддержку польских повстанцев: «За вашу и нашу свободу!», и, поэтому,

«навсегда упал в мнении читателей». Демократически настроенный «Современник» молчал, не решаясь открыто поддержать этот лозунг<sup>1</sup>.

Именно в это время и появляется статья «Роковой вопрос» Н.Н. Страхова, опубликованная в журнале «Время» (1863, № 4), так негативно воспринятая русским общественным мнением. В этой статье автор обращает внимание на то, что за «польским вопросом» мы видим лишь политический конфликт, противостояние двух государств, но проблему надо рассматривать гораздо глубже, не в политическом, а в культурном ключе. Чтобы разобраться в «польском вопросе», следует взять воедино две проблемы: взгляд поляков на нас и наш на поляков. Оба вопроса аккумулированы в так называемую проблему «самоидентичности», национального самосознания.

Поляки сознательно выделяют себя из славянской семьи, и главная причина этому – их принадлежность к европейской культуре. Автор подтверждает, что эти притязания вполне обоснованы, вся их история доказывает право польского народа «считать себя в цивилизации наравне со всеми другими европейскими народами». Вместе с другими европейскими народами Польша приняла католичество, «в науках, в искусствах, в литературе, вообще во всех проявлениях цивилизации она постоянно брталась и соперничала с другими членами европейской семьи, никогда не была в ней членом отсталым или чужим»<sup>2</sup>. Это вдохновляло поляков на борьбу с Россией, в этом они черпали духовные силы, в сознании действительной причастности к европейской цивилизации. Философ приходит к выводу, что противостояние Польши и России есть не что иное, как столкновение двух культур, борьба двух цивилизаций, Запада и Востока, «народа цивилизованного» и «варваров»<sup>3</sup>.

Н.Н. Страхов анализирует польскую культуру в целом. Не отрицая ее развитости и достижений, автор указывает на глубинные противоречия в самой основе польской цивилизации. Страхов называет ее «заемной» и «внешней», так как в Польше «оцивилизован» был только высший класс, именно он творил польскую культуру, а простой народ, неграмотный, забытый, оказался во вне этой культуры, был оторван от нее. Поэтому в Польше не сложилось единства культуры с элементами народной жизни, и, следовательно, она не могла иметь той силы, которую должна иметь всякая крепкая и «правильная» цивилизация. Страхов подчеркивает, что главная беда Польши – ее беспочвенность. Стремясь стать частью европейской цивилизации, она изменила себе, растеряв свои самобытные корневые начала. Поэтому автор подверг критике убеждения поляков в превосходстве своей культуры над русской: польская культура «поражена внутренним бессилием», а все их достижения, образованность, доск являются лишь бессодержательным, внешним отражением европейской

---

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. : в 14 т. СПб., 1883. Т. 1. С. 246.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Роковой вопрос // Страхов Н.Н. Борьба с Западом. М., 2010. С. 37-50.

<sup>3</sup> Там же.

цивилизации, и, следовательно, она не способна на дальнейшее самостоятельное развитие<sup>1</sup>. Кроме того, принадлежность Польши к вырождающейся европейской культуре, с ее «отживающими принципами» и духовными противоречиями еще быстрее приближает гибель самой Польши. Поэтому наше нравственное преимущество над поляками, по мнению философа, очевидно<sup>2</sup>.

Не менее важным в рассматриваемой проблеме является вопрос об отношении русских к полякам с точки зрения поиска специфики собственного национального самосознания, идентичности. «Нельзя найти «идентичность» своей собственной культуры (сколь бы разнообразной она не была), пока глубоко и досконально не познакомишься с другой культурой, вплоть до того, что реакция на это знакомство обновит все твое существо», – отмечает известная исследовательница А. Вежбицкая<sup>3</sup>. Это высказывание как нельзя лучше иллюстрирует понимание того, чем являлся образ поляка в русской национальной культуре. Страхов сам говорит об этом: «Чтобы порешить дело с Польшей, приходится отражать ее веру – нашей верой, ее язык – нашим языком, ее историю – нашей историей, ее дух – нашим духом. Все наши внутренние силы, весь наш исторический организм с его зачатками и зрелыми формами должен пойти в сравнительную оценку и тяжбу с ее организмом и ее силами»<sup>4</sup>. В своей статье Н.Н. Страхов сознательно подчеркивает блеск и достоинства польской культуры, подробно описывает ее достижения, при этом не забывает многовековую связь Польши с католическим Западом, влияние которого стало определяющим и культурно плодотворным для нее. То есть мыслитель как бы дистанцируется от своего этноса, смотрит на Польшу сопереживательно, чтобы вторично пересмотреть свой взгляд на Россию и русский народ: «Не будем обманывать себя; постараемся понять, каким взглядом должны смотреть на нас поляки и даже вообще европейцы»<sup>5</sup>. В этом заслуга философа: противопоставляя себя западной, хотя и славянской цивилизации, другим духовным ценностям, мы обретаем другое понимание своей русской самобытности, национальной идентичности. Таким образом, Н.Н. Страхов впервые обратился к польской проблеме с точки зрения поиска культурного самоопределения России. Впоследствии образ Польши, ее исторический опыт будет использоваться для понимания русской национальной идентичности в концепциях других русских мыслителей второй половины XIX века, таких, как Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев.

На страницах своего главного труда «Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому» Н.Я. Данилевский рассматривает актуальные вопросы, свя-

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Письмо к редактору «Дня» // Страхов Н.Н. Борьба с Западом ... С. 57.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Ряд статей о русской литературе // Там же. С. 94-95.

<sup>3</sup> Вежбицкая А. Понимание культуры через посредство ключевых слов. М., 2001. С. 43.

<sup>4</sup> Страхов Н.Н. Ряд статей о русской литературе // Страхов Н.Н. Борьба с Западом ... С. 87.

<sup>5</sup> Страхов Н.Н. Роковой вопрос // Там же. С. 38.

занные с определением места России и славянства в мировой истории. Не обходит автор вниманием и польский вопрос. Данилевский акцентирует внимание на изначальных культурных различиях двух народов: русских и поляков. Еще в «эпоху гибкости и мягкости, которыми отличается этнографический период народной жизни» поляки, как и многие другие западные славянские племена, подвергались сильному политическому и культурному влиянию германо-романского культурного типа. Польша, сохранив свою политическую самостоятельность, «более всех подчинилась нравственному культурному господству Запада», таким образом «сохранив до поры до времени свое тело, потеряла свою славянскую душу»<sup>1</sup>. Это и было главной причиной тех противоречий, которые постепенно разъедали славянские основы польского народа и привели к утрате независимого бытия польского государства. Для Данилевского Польша – образец того, что ждет славянские народы, рискнувшие предать почву, встать на чуждый им путь западного развития.

Такой подход к рассмотрению польской проблемы является характерным для философов-почвенников. Пересаженные на чуждую, не свойственную им польско-славянскую почву, все европейские политические явления и институты приобретают не характерные им очертания, то есть, по словам Н.Я. Данилевского, «обращаются в уродства». Аристократизм, «произведший в Европе рыцарство», способствующий политическому развитию и промышленным достижениям Запада, в Польше «обратил высшие сословия в ясновельможное панство и шляхетство, а низшие – в быдло». Демократизм и революция, уничтожившие многие злоупотребления и установившие свободные государственные учреждения в Европе, «производили в Польше только сеймики, конфедерации, "не позволяя", народный жонд, кинжальщиков и жандармов-вешателей»<sup>2</sup>. Во внешнеполитической жизни роль поляков представляется не менее спорной. Активная помощь Западу в проведении европейской захватнической политики на Востоке, стремление «угнетать другие народности, лишая их не только политической жизни, но и всякой свободы, религиозной и бытовой», «смуты, производимые в соседних государствах и, наконец, измена собственному племени достаточно доказали неспособность поляков к государственной жизни». Исходя из этого, автор делает вывод: поляки, как преступники, заслуживают лишения свободы, «которую всегда употребляли во зло», оказавшись невольными изменниками русско-славянскому миру, к которому, по мнению Н.Я. Данилевского, они должны принадлежать.

Важнейшим фактором европейского влияния, глубоко искажающим польский народный характер, стала католическая вера. Ложная латинская вера, чуждая славянскому духу, привела к искажению религиозности поляков и распространению пороков, свойственных западному миру, таких, как религиозная нетерпимость, фанатизм, иезуитство.

---

<sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культур. и полит. отношения славян. мира к германо-романскому. М., 2003. С. 512.

<sup>2</sup> Там же. С. 427.

Единственно возможное будущее для Польши Н.Я. Данилевский представлял только «при посредстве всеславянской федерации»: она будет сохранять независимое существование, но не сможет нанести вред России, так как «всякое действие ее против России было бы действием не против нее только, а против всего Славянства (одну из составных частей которого она сама бы составляла), было бы, следовательно, изменою против самой себя»<sup>1</sup>. Поэтому образ Польши в теоретических построениях Данилевского также является ключевым для выявления специфики русского национального самосознания. Но, в отличие от Страхова, для него характерен полный отказ от общечеловеческой, европейской мерки развития культуры и цивилизации. Автор предельно идеализирует Россию как носителя лучших черт славянства, отрицая право Польши на любое национальное своеобразие, воспринимая его как измену славянским началам.

В своих трудах К.Н. Леонтьев провозглашает несомненный приоритет православия для существования и развития славянских народов. В частности, он говорит о том, что именно различия в вероисповедании и стали главной причиной противостояния России и Польши. В поляке мы видим «полубрата, полуоткрытого соперника», то есть врага заранее, в связи с его принадлежностью к католицизму: «в бунтах поляков против нас мы не встречаем того загадочного и опасного явления», причина вражды ясна, она на поверхности и не требует дополнительных объяснений<sup>2</sup>. Если Данилевский видит истинное христианство только в греко-византийском вероисповедании, подчеркивая ложность католичества и других религий вообще, то Леонтьев, признавая верховенство православной религии, не отвергает «полезность» твердого католицизма не только для Европы, но и для России. В условиях повсеместного распространения либерализма, с целью остановить распространение нигилизма – важна всякая религиозность: не только христиане, но и «буддисты астраханские, мусульмане и скопцы»<sup>3</sup>. В связи с этим он выступает против критики католицизма со стороны русских мыслителей, особенно славянофилов, говоря о том, что они осуждали в католичестве «не догматические и канонические» особенности, которые отличают его от православия, а те черты, которые у него с православием «общие или достойны», такие, как «аскетизм и оптимистический пессимизм мировоззрения; сильная власть духовенства; развитие духовничества и старчества; женские школы при монастырях и т.п.»<sup>4</sup>. Поэтому философ отвергает утверждение о том, что примирение поляков и русских невозможно из-за различия в вероисповедании, так важным для него является наличие этого вероисповедания, даже «фанатического и ультрамонтанского направления», твердого религиозного основания, которое есть и у польского и у русского народа.

<sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа ... С. 429.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С. 117.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Наши окраины // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: филос. и полит. публицистика. Духов. проза (1872-1891). М., 1996. С. 341.

<sup>4</sup> Там же. С. 339.



К.Н. Леонтьев полностью отказывается от идеи панславизма, идеологом которой был Данилевский. Славяне, по его мнению, не имеют «той внутренней независимости ума, которую дает народу сознание... собственной цивилизации»<sup>1</sup>. Отсюда на утверждение Данилевского, что «славянство есть... культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Болгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе...»<sup>2</sup>, Леонтьев, по праву реальной истории, отвечал, что существует лишь племенная общность "славянства", но нет общей национальной идеи "славизма", а стало быть, и "славянской цивилизации"<sup>3</sup>. Отрицая полезность единства славянских народов с Россией на основе племенного начала, он открывает другой путь к объединению народов на основе пиетета христианской религии. Леонтьев изначально ставит «веру в Христа» выше национальности, выше даже интересов России: «Жила Церковь долго без России, и если Россия станет недостойна, – Вечная Церковь найдет себе новых и лучших сынов»<sup>4</sup>. Следуя за В.С. Соловьевым, он видит в будущем возможность объединения христианских церквей, правда, во главе с византийским православием (не отрицая, впрочем, возможность «подчинения папству»), которое «может получить с течением времени и мировое назначение»<sup>5</sup>. Подобное религиозное единство, по его мнению, пойдет на пользу «неподвижному» русскому православию, преобразуя его в «полуновое: догматически по прежнему верное, на своем корню незабываемое, исторически и канонически глубоко измененное и широко над всем разросшееся»<sup>6</sup>. То есть религиозность выступает у Леонтьева неким всечеловеческим идеалом, всеобщей ценностью, которая способна избавить славянский мир от скорой гибели, духовно очистив его от западного просвещения, скрепляя Россию и Польшу, несмотря на все их различия и противоречия, крепкой духовной, нравственной связью. В целом на примере философских взглядов трех русских философов: Н.Н. Стрехова, Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева можно утверждать, что «польский вопрос» стал мощным катализатором постановки вопроса национальной идентичности России и повлиял на оформление русской национальной идеи в философской традиции и официальной идеологии второй половины XIX века. Но, выявляя свои своеобразные черты, особенности своей культуры, все то, что отличает нас от поляков, не стоит забывать того, что роднит нас с ними. Это особенно актуально сегодня, в условиях преодоления национальной этнической напряженности между соседними народами, переосмысления своих исторических свершений и исторических просчетов, особое значение приобретают общечеловече-

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство ... С. 390.

<sup>2</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа ... С. 149.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Избранное ... С. 42.

<sup>4</sup> Леонтьев К.Н. Наши окраины // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство ... С. 343.

<sup>5</sup> Леонтьев К.Н. Владимир Соловьев против Данилевского // Там же. С. 261.

<sup>6</sup> Там же. С. 231.

ские ценности. Так как подлинная культура, как верно сказал русский мыслитель Г. Флоровский, возможна «лишь на почве вселенских, безусловных, общезначимых начал... Культурную ценность история славян может получить только через вольное подчинение народом себя общечеловеческим идеалам вселенского характера, подчинение, которое стало бы источником творческого подъема»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 49-50.

## **Русская идентичность и «архив поколений» в менталитетах техногенной культуры**

*Калинина Г.Н.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Известно, что одной из примет цивилизации является привычка смотреться в зеркало, не пытаясь при этом уничтожить свое «клеветническое» изображение. А оно показывает: цивилизация – это культура высокого ума и знаний, развитой науки. Но культура, утратившая духовность, выталкивает человечество на обочину интеллектуального вырождения и сама становится маргинальной. И если мы признаем, что в одном из своих определений культура представляет собой горизонт фундаментальных ценностей и способы ориентации людей по отношению к ним, то не станем же мы отрицать очевидное – язык истории культуры аккумулирует в себе духовный и ценностно-нравственный опыт народа, его национальную самоидентификацию и ментальность. Тем самым парадигма, в рамках которой духовные универсумы традиционной культуры, ее аксиологические доминанты не могут утрачивать своей изначальной значимости, приобретает дополнительную актуальность. При этом прошлое мы интерпретируем как пространство общезначимых мест коллективной памяти, своеобразный «архив поколений». Глобальный мир культуры решает задачу поддержания статики общества благодаря сохранению и воспроизведению традиции. В этом смысле культуру можно определить как информационную сверхсистему, которая обеспечивает обратную связь со средой при сохранении фонда исторической памяти.

Мы не будем оригинальны, если скажем, что понятие «кризис» стало «общим местом» в научных штудиях: «кризис человека», жизнь которого становится полем радикального одиночества, «кризис общества», в котором создается угроза человеческой субъективности, «кризис науки», которую обвиняют в том, что на сегодняшний день она утрачивает функцию построения картины мира, наконец, – «кризис культуры». О последнем пишут и говорят с разных позиций и на разных уровнях, но в первую очередь, он связывается с *разрушением локального характера*

*культуры*. На наших глазах происходит становление некоего общего глобального коммуникационного пространства, которое как бы пронизывает буквально все культуры, навязывая им общепринятые стереотипы коммуникации, не только резко меняя характер диалога между культурами, но и вынуждая вести его по своим законам и правилам. В результате культуры погружаются в иную внешнюю среду нередко чуждую им. Мир начинает говорить на языке тех стран, которые господствуют в нем. Поэтому, если говорить о «кризисе культуры», то интерпретировать его следует, прежде всего, как резкое изменение коммуникационного пространства, все более разрывающего границы между культурами и создающего предпосылки иного типа межкультурного единства. Парадокс ситуации, однако, сводится к тому, что межкультурные коммуникации одновременно расширяют и «псевдокультурное» поле общения, диалог в котором осуществляется по принципу узнавания наиболее доступных, совпадающих смысловых структур. А это как раз – наименее важная, наименее содержательная, наименее культурная часть культуры. Здесь играют свою игру общие стереотипы, общие оценки, общие параметры поведения, – то есть наиболее простые компоненты культуры. Безусловно, это дает массу удобств, но одновременно лишает общение между культурами всякого смысла. Сужается поле неодинакового, интересного в культурах. Они подчиняются или некоей искусственной суперсистеме (например, компьютерной культуре с фактически единым языком), или же менее развитые (в техническом отношении) культуры просто растворяются в культуре более развитой. Получается, что мы сможем понять любого человека в любой точке земли, но лишь на уровне совпадения или даже тождественности смыслов. Это порождает общение ради общения, общение без насыщения смыслом. Получается замкнутый круг. Пролонгируя ситуацию в будущее, ученые гипотетично говорят: в будущем – нас ожидает общение со своим зеркальным отображением, причем по заданным стереотипам коммуникации. Своего рода мы попадем в царство мертвой тождественности при огромной внешней активности. Да, общее коммуникативное поле без берегов и барьеров, максимально расширяет (до формулы «дважды два») возможности диалогового общения. Но одновременно столь же предельно его упрощает. И зримые последствия этого процесса мы на себе переживаем уже, как говорится, «здесь и сейчас», что еще больше стимулирует позиционирование культуры как кризисного субъекта.

Одновременно, конечно же, мы должны понимать, что изменение культуры неизбежно. Человечество уходит от одних традиций и вырабатывает новые. Оно меняет одежду и привычки, ритуалы и формы общения так же, как оно меняет формы своей коммуникации. При этом приращение культурных ценностей не может обойтись без опоры на традиции, на культуру традиционную – для сохранения культурного смысла ценностей. Но в тоже время их приращение всегда и во все времена шло и идет через критику традиций и отбрасывание ряда «старых» ценностей. Следовательно, проблемный вектор смещается в сторону определения

культурного статуса новообразованных ценностей. И, напротив, выделение «псевдокультурных» компонентов современной культуры, с другой.

Еще один смысл, которым нагружено понятие «кризис культуры» – это резкое возрастание скорости разрушения старых ценностей, что не позволяет новым символам и знакам адаптироваться к традиционной знаковой системе ценностей. На это просто не хватает времени. Положение усугубляется тем, что теоретики, которые дают оценку ситуации, как правило, сами являются представителями прошлой, по отношению к сегодняшней, культуры, а потому и оценивают ее как бы из прошлого. А именно: как некий культурный эталон. Здесь нет ничего нового. Так было всегда. Приплюсуйте сюда, говорят ученые, колоссальное влияние научно-технического прогресса (особенно в сфере коммуникации) и вы легко получите формулу, суть которой в том, что: с одной стороны происходит резкое увеличение образований, претендующих на статус культурных, а с другой стороны, – их адаптация к старым ценностным системам движется как бы в более сжатых временных рамках. Порой процесс этот укладывается в рамки жизни одного человека или того меньше. В итоге почти «мгновенно», так сказать, «со скоростью света», разрушаются старые системы ценностей, теряются или исчезают бесследно традиции, которые господствовали на протяжении столетий. Символы и образы старой культуры трансформируются в своих основных смыслах и значениях. А новые ценности настолько расходятся с традиционными, укорененными в социокультурном коде и в практиках, что их культурнообразующий смысл в лучшем случае остается не всегда ясным и открытым, а в худшем варианте он и вообще остается «за семью печатями» для основной массы «потребителей» культуры. То есть, нарушается синхронизация культуры. Вряд ли кто из нас не знаком с ситуацией, когда мы ловим себя на мысли, что нам уже некогда «впитывать» новые ценности, постоянно, вдумчиво, осознанно соотнося их с предшествующими (как это в принципе и должно быть на самом деле). Нам уже не до этого. Мы начинаем их просто тривиальным образом потреблять, не более того.

Но культура представляет собой гибкую самоорганизующуюся систему: в ней необходимо присутствуют структурные связи и отношения, которые обеспечивают ее целостность и неуничтожимость. Здесь мы прибегнем к понятию *ментальности*, утвердившемуся в интеллектуальной жизни запада в 20 веке и выражающему определенный образ мышления, общую духовную настроенность человека или народа. Менталитет как «склад ума», способы восприятия, манера чувствовать и думать, означает нечто общее, лежащее в основе сознательного и бессознательного, логического и эмоционального. Иначе говоря, это глубинный и потому достаточно трудно фиксируемый источник мышления, идеологии и веры, чувства и эмоций. *Будучи связанной с самими основаниями социальной жизни, ее укладом, ментальность любого народа своеобразно историче-*

ски и социально «пишет» свою собственную историю<sup>1</sup>. В данном отношении духовные универсумы традиционной культуры русского народа, тенденции ее развития инвариантно сопряжены с его ментальностью. Л.Н. Гумилев, создавший свою этническую историю, предостерегал, что механический перенос в условия России западно-европейских традиций поведения дал мало хорошего. *Наши возраст, наш уровень пассионарности предлагают совсем иные императивы поведения.* Изучать чужой опыт можно и должно, но стоит помнить, что это именно чужой опыт. Надо осознавать, что ценой интеграции России с Западной Европой в любом случае будет полный отказ от отечественных традиций и последующая ассимиляция... необходимо, прежде всего, попытаться сохранить в неприкосновенности глубинные ценности национального менталитета и опираться на них в последующем<sup>2</sup>.

Аналитики подтверждают, что в конструировании и осознании собственной идентичности наших соотечественников весьма значительна конкретное представление о прошлом Отечества, впрочем, как и неоднозначна. Сошлемся на исследования «Левада-центра». Отечественная история является поводом для гордости «в связи с ее историей» почти три четверти жителей (72%). Место, которое отводят истории как предмету также достаточно высокое: из 17 дисциплин знание о прошлом (29%) уступило лишь знанию наиболее актуальному – компьютерной грамоте (32%), обогнав иностранный язык (27%), математику (26%) и родной язык с литературой (25%). Довольны «знаниями по истории, полученными в школе», более трех четвертей россиян (76%). Весьма существенно, что истории как истинному знанию перед историей как мифом на декларативном уровне отдается явное предпочтение (72%): декларируют готовность и желание «знать всю историческую правду, даже самую тяжелую, чтобы не повторять ошибок и неудач прошлых времен». При этом только одна пятая россиян (21%) выбрали вариант: «прежде всего – знать об успехах, героях нашей истории, чтобы люди уважали собственное прошлое...» и «не говорить слишком много о «плохом». Однако если мы поведем критический диалог с собственной традицией, то увидим и другое. А именно: массовое представление о прошлом носит преимущественно мифологический характер, что подтверждает тот же контингент. Так, на вопрос, «с какой даты, эпохи, события начинается, по вашему мнению, история нашей страны?» наиболее часто был выбран ответ: «с незапамятных времен, испокон веков» (39%). А ответ «с Киевской Руси» устраивал вдвое реже (19%), ответ «с крещения Руси» – дали только 10% россиян<sup>3</sup>.

Что же лежит в основе такого «мифологизма» в отношении представлений о начальном этапе российской истории и ее истоках? В основе – лежит отнюдь не плохое знание истории. Скорее всего, причина подоб-

<sup>1</sup> Рожанский М.И. Феномен ментальности. М., 1998. С. 254.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории. М., 2000. С. 233.

<sup>3</sup> Левикова С.И. Молодежная субкультура. М., 2004. С. 39-40.

ного рода суждения – это определенная *претензия-идеологема*. Не секрет, что она развивается рядом авторских коллективов новых учебников, в которых проводится (нередко и постулируется) мысль такого характера: «по счету древности, мы впереди всех, и это дает нам особые права перед другими народами». Проиллюстрированная ситуация отражает низкий уровень исторического мышления и достаточно размычатое «чувство истории». Историческое сознание общества более склонно и предрасположено к мифологизированной отечественной истории и предъявляет в результате такого интереса повышенный спрос именно на миф, историческую мифологеми, а не на архивно-документированную историческую правду в отношении собственной истории. К тому же отношение к истории в большинстве своем носит преимущественно потребительский, утилитарный характер. Этот вопрос остается «открытым».

Таким образом, обращение к исторической памяти народа как своего рода «национальному архиву» поколений является прерогативой в конструировании собственной идентичности россиян. Особая надежда возлагается на молодых ученых-гуманитариев, на тех, «возьмет на себя» задачу – не допустить нашей окончательной дальнейшей ассимиляции в образцах западной культуры со всеми очевидными для нас последствиями. И если, как говорится, те или иные «обстоятельства» существуют независимо от «нас», то ситуации без нас самих нет. И какая она будет, зависит от самоопределения каждого из нас: от ценностей, целей и интересов. Это, во-первых. Во-вторых, без исторической памяти, транслируемой из поколения в поколение, и ее роли в конструировании собственной идентичности и ментальности, общество с неизбежностью столкнется лицом к лицу с угрозой внутренней деградации. И как следствие, может оказаться на обочине базисных мировых культурно-цивилизационных ценностей, потеряв шанс выбраться на поверхность. В целом же, глобальный кризис культуры и человека преодолим при условии, что за фундаментальное основание развития общества будет взят духовный потенциал его культуры.

## **Документ как текст культуры в эпоху глобализации**

*Кисиленко А.П.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Глобализация проникает во все сферы человеческой жизнедеятельности, изменяя структуру социальной, культурной, образовательной среды, преобразует жизненные ценности и приоритеты людей. В настоящее время начинает складываться новое отношение к документу, активно внедряется электронный документооборот, формируется информационное пространство, не знающее национальных границ. Распространяются

информационные технологии и средства связи, которые коренным образом изменяют привычные представления о расстояниях, пространстве и времени, преодолевают прежнюю национально-государственную и культурную обособленность, сближают людей, страны и народы на расстоянии «вытянутой руки».

Документ сопровождает человека от рождения до смерти и в нем фиксируются важнейшие события всей его жизни: рождение, окончание школы, получение специального среднего и высшего образования, вступление в брак и т.п. Еще большую роль документ играет в жизни общества, закрепляя и отражая в законах порядок организации и управления государством, правила поведения людей, порядок их взаимоотношений, принятую мораль и т.д.

Документ, будучи «продуктом» общественного развития, одновременно и сам оказывает определённое влияние на формирование и характер общественных отношений, стимулирует их развитие или, наоборот, дает толчок к регрессу. Поэтому изучение любого документа невозможно вне той социальной среды, в которой этот документ появился и где он функционирует.

Любой документ может рассматриваться как своеобразный культурный феномен, в той или иной степени отражающий уровень материальной, научной, технической, языковой культуры, уровень образования, морально-нравственного состояния общества.

Таким образом, документ может выполнять различные функции, являться культурным феноменом, хранить и передавать от поколения к поколению культурные ценности и традиции.

В современном мире, окутанном глобализацией, затрагивающей все стороны жизнедеятельности людей, протекает процесс универсализации единых структур, связей и отношений в различных сферах жизни общества, который заявляет о себе замкнутостью глобального пространства, единым мировым хозяйством, глобальными коммуникациями.

Глобализация не обошла стороной и сущность документа, появились международные стандарты, в которых зафиксировано понятие «документ», его функции и значение, порядок использования и хранения. В Правилах делопроизводства в федеральных органах исполнительной власти, утвержденных постановлением Правительства Российской Федерации от 15.06.2009 № 477, «документ – официальный документ, созданный государственным органом, органом местного самоуправления, юридическим или физическим лицом, оформленный в установленном порядке и включенный в документооборот федерального органа исполнительной власти»<sup>1</sup>. В российском национальном стандарте ГОСТ Р ИСО 15489-1-2007 «СИБИД Управление документами. Общие требования» под документом понимается «зафиксированная на материальном носителе»

---

<sup>1</sup> Об утверждении Правил делопроизводства в федеральных органах исполнительной власти : постановление Правительства РФ от 15.06.2009 № 477 // Информ.-правовая система Консультант Плюс. Разд. «Законодательство». Информ. банк «Версия Проф».

ле идентифицируемая информация, созданная, полученная и сохраняемая организацией или физическим лицом в качестве доказательства при подтверждении правовых обязательств или деловой деятельности»<sup>1</sup>.

За рубежом (Европа, США и др.) намного дальше продвинулись в вопросах документационного обеспечения управления, особенно в вопросах электронного документооборота и применения электронных документов. Это первое и самое важное отличие. ИСО еще в 2001 г. приняла стандарт по управлению документами (ISO: 15489-1-2001); в Европе тоже в 2001 г. была разработана и принята спецификация «Типовые европейские требования к системам электронного документооборота». Эти факты говорят о том, что в развитых странах не представляют управление документами без применения информационных технологий. В Европе и США уже давно не делят делопроизводство на традиционное, как это еще принято в России, и с применением информационных (компьютерных) технологий.

В Международном стандарте ИСО «Информация и документация» документ определяется как «письменная информация или материальный объект, которые в процессе документирования можно считать единым целым». При этом письменная информация – это информация, хранящаяся на носителе данных»<sup>2</sup>.

Как видим, существуют различные определения понятия «документ», а в рассмотренных источниках данное понятие можно объединить лишь по одной черте: «документ – информация, как устная, так и письменная, зафиксирована на материальном носителе, которая является доказательством или социальной памятью человечества». Все государства закрепили в нормативных и правовых актах это понятие, даже в разных интерпретациях, но не создали еще стандартов для истинного доверия к документу в глобализирующемся мире, нет правил и этических норм отношения к документу между странами и государствами.

В каждом государстве есть определенный стиль «жизни» документа, зависящий от сложившихся форм общения и менталитета той или иной страны. На заре глобализации новое звучание обрела крылатая фраза Киплинга «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда».

Раньше она означала, что Западу не удастся преодолеть психологию азиатского сознания и заставить, например, Индию и Афганистан принять образ жизни Великобритании или Германии. Теперь же прежняя антитеза обременена синтезом элементов культур, которые веками противостояли друг другу.

---

<sup>1</sup> Управление документами. Общие требования : ГОСТ Р ИСО 15489-1-2007 от 12.03.2007 № 28-ст // Информ.-правовая система Консультант Плюс. Разд. «Законодательство». Информ. банк «Эксперт-приложение».

<sup>2</sup> Information and documentation – records management. General ISO 15489-1. Geneva : ISO, 2001. 19 p.



Деловая жизнь Запада опирается на протестантскую этику Кальвина: «договорное сознание», распределение прав и обязанностей между сторонами на принципах взаимного согласия, выгоды и наименьшего ущерба (риска)<sup>1</sup>.

Это обуславливает преобладание договора над непосредственным общением, а «горизонтального» документооборота над социальными «вертикальными» функциями. Западный индивидуализм пронизывает и документальные формы бытия. Выстраивать официальные отношения и решать спорные проблемы между суверенными индивидами должны не родственники и окружение, а чиновник и адвокат. Недаром Вебер провозгласил коррумпированную бюрократию становым хребтом любого развитого общества, а американская поговорка гласит, что юрист с кейсом может ограбить гораздо успешнее, нежели банда гангстеров с базаками<sup>2</sup>.

По-другому обстоят дела в России: государство-континент с множеством республик, областей, краев и регионов, расположенных в зонах нелёгких погодных условий. Россия издавна опиралась на жесткую «вертикаль» создания и движения документов преимущественно «сверху вниз», а также на традиции «общинно-соборного сознания» (просьбы, челобитные, заявления). Человек не относился к государству как к «договорному» партнеру и посреднику в отношениях с внешней средой, а оставался частью его самого. Референтная группа родственников, друзей, коллег и соседей выступала главным регулятором поведения, ибо «до Бога высоко, до царя далеко», а чиновники «нечисты» и продажны. Эта черта национальной психологии оказалась очень «живучей». К примеру, в 2001 году россияне направили 2 млн. жалоб лично В. Путину и только 40 тыс. – в суды. На одного истца – 50 обращений к гаранту Конституции<sup>3</sup>! Из года в год документы безмолвно тонут в трясины волокиты, вытягивая за собой огромный шлейф проблем и ненужных дыр в аппарате управления, заставляя все больше и больше рядовых граждан Российской Федерации не доверять документу.

Только у русских существует пословица: «Закон, что дышло – куда повернул, туда и вышло», но не в других странах. Только законы Российской империи, а впоследствии и Российской Федерации можно использовать по-разному, в зависимости от цели того, в чьих он руках, т.е. на каждую статью закона есть ряд подзаконных постановлений, которые в большинстве случаев помогают, если не совсем избежать наказания, то значительно снизить ответственность. За границей нет так называемого «толковательного права», широко применяемого в России. В цивилизованных странах Запада формулировка закона, правил и стандартов – главное, и сами нормы – всегда прямого действия. Отсюда понятно выражение: «буква закона».

---

<sup>1</sup> Сомин Н.В. Блеф «Протестантской этики». М., 2003. С. 132.

<sup>2</sup> Там же. С. 138.

<sup>3</sup> Андреев И. Диктатура стола и демократия файла. Бумажная река уходит в виртуальное русло // Государственная служба. 2003. № 11. С. 3.

Издrevле законы писали не для пользы простого крестьянина (народа), а для хозяйской нужды, по воле барина составляли наказания и наказания в «канцеляриях» вельмож, на бумаге все получалось гладко, хорошо, но не применимо к настоящей жизни, а тем более к «широкой русской душе» и огромной территории России. Издревле зародилось недоверие к документу, наложившее отпечаток и на нас в XXI веке. Недоверие к власти, к закону и, наконец, к документу остается не потому, что современный мир так примитивен и банален, а потому что это заложено в наших традициях, обычаях, отношении к власти, к вере, к ценностям и самому себе, это наша сущность, наше мировоззрение. То есть ментальные установки чрезвычайно сильны в России, что является лишним подтверждением ее переходного состояния от традиционного к пока еще не ясно какому обществу? (Скорее всего, к обществу потребления).

В настоящее время Запад и Восток можно сравнить через способы использования документов как средства социального общения и управления, через сопоставление системы делопроизводства, отвечающей (или не отвечающей) потребностям и технологиям эпохи информатизации. Машинопись сменяет ввод информации, которым занимаются даже руководители фирм. Вместо раскладывания бумаг по папкам появилось управление электронными документами, которым занимаются топ-менеджеры организаций.

Таким образом, индикаторами выполнения концепции глобализации в России должно быть повышение уровня доверия граждан к органам власти, правосудия, а затем к самим документам. Доверие к документу — это вера граждан в честность и справедливость органов управления государством в гражданском обществе.

## **Этнонациональные особенности современного управления<sup>1</sup>**

*Климов И.Ю.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

В наше политизированное время, избыточное религиозными и этническими проблемами, все очевиднее необходимость и важность учета этноконфессиональных факторов/регулятивов в различных сферах жизни общества. Взаимодействие и взаимосвязь национальных и религиозных факторов способствуют росту их влияния на общественное сознание. Особенную актуальность эта тема имеет в полиэтнической (более 160 этносов) и многоконфессиональной (более 70 религиозных течений)

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках госконтракта: Федеральная целевая программа «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 гг., Госконтракт №14.740.11.0669 от 12.10. 2010 г.

России. При этом следует отметить, что этноконфессиональная проблематика востребована главным образом на макроуровне социальной организации и социального управления как философская или этнокультурологическая тема. На микроуровне, в частности, в производственных коллективах, она рассматривается чрезвычайно спорадически и фрагментарно. В соответствии с этим и определена *цель* настоящего исследования - выявление роли этноконфессиональных регулятивов в организационно-управленческой деятельности в современном обществе.

Развитие современных процессов со всей очевидностью показало, что культура оказывает значительное влияние на развитие экономики, неразрывно связанной со сферой управления и корпоративной политики. Различные сообщества, находясь в сходных условиях, добиваются разных результатов на мировых рынках. Важную роль среди культурных факторов, влияющих на экономику, играет национальный фактор и религия, объединенные в понятие этноконфессиональность. Этнические и религиозные факторы влияют на протекание экономических процессов по многим направлениям – от экономической деятельности религиозных организаций до формирования потребительских предпочтений в пище и одежде, организации локальных сообществ.

В информационном обществе XXI века человек все больше ощущает себя личностью сверхразумной, использующей новые технологии, как дополнительные рычаги для реализации своих «сверх-человеческих» возможностей. Происходит принципиальное изменение и в управленческой стратегии бизнеса: речь идет о «человеческом измерении» складывающегося «информационного» общества, отличающего его от индустриального или общества потребления. Новая философия, идущая на смену тейлоризму-фордизму, исходит из посылки «человеческого фактора» как наивысшей ценности в производстве, позволяющей преодолеть отчуждение, развязать инициативу и высвободить творческий потенциал человека, не желающего быть бездушной и нерелексирующей «скрепой» безличных производственных процессов. И здесь необходимо руководствоваться и философскими, и этическими, и аксиологическими основаниями в исследовании этого главного «составляющего» – «матрицы» человека, имеющего национальную, религиозную, культурную характеристики, вне которых невозможно объективно увидеть различные процессы протекания его жизни, в том числе и трудовой деятельности. Одним из важных аспектов жизнедеятельности человека, влияющих, хотя и косвенно, на поведение человека на работе, и соответственно на принимаемые им управленческие решения, можно считать его этноконфессиональную характеристику, чрезвычайно мало учитываемую в исследованиях подобного рода.

Еще двадцать пять лет назад подобная тема была бы трудно осуществимой и теоретически, и практически. Сегодня уже невозможно скрыть влияние национального и соответственно конфессионального регулятивов на «выбор» предпочтений в сфере организационно-управленческих

отношений. Ситуация парадоксальная, но и закономерная. Движение к мировой интеграции предполагает унификацию социокультурных различий, но на деле порождает обратную тенденцию – этноконфессиональной солидарности (диаспорного мышления), ярко проявляющегося в мегаполисах, при наборе на работу, например, «гастарбайтеров» или вынужденных переселенцев, или людей, давно осевших в мегаполисах, но традиционно связанных с родственной средой «соплеменников» из других регионов. Не преувеличивая значения этих факторов, но в тоже время, учитывая опыт американских социологических и культурологических исследований в этой области, становится очевидным социокультурное значение этноконфессиональных регулятивов на уровень и степень организационных процессов в современном производстве и управлении. В нашей стране эта тема наиболее востребована, так как именно сейчас мы становимся очевидцами симбиоза патерналистской и модернистской моделей производственных отношений. Патернализм (традиционализм) – наиболее питательная почва для этноконфессиональных регулятивов, задействования людей в служебные отношения *как* родственные (клановые) или дружеские, или диаспорные, или этноконфессиональные. Наиболее наглядно это видно на исторических и конкретных примерах традиционных религиозных конфессий: в исламе и иудаизме. Однако и в православной (скажем условно) России сегодня можно наблюдать тенденции все возрастающего влияния конфессионального фактора на систему предпочтений при выборе человеком работы или продвижения его по служебной лестнице. мода на религию постепенно уходит и на ее место приходит поиск реальных основ собственной идентичности; национальное и религиозное становятся мощными регулятивами взаимоотношений в сфере организационно-управленческих отношений.

Одной из самых малоопределенных и недооцененных составляющих любой организационной культуры является религиозная компонента, интерес к изучению которой во многом связан с возрождением в современной России культурно-религиозных традиций, а также с поиском новых областей развития корпоративной этики и повышения производственной мотивации персонала, не материального, но духовного плана.

Рассмотрим возможные этноконфессиональные регулятивы, их сферу и уровень локализации, влияющие на что-либо в организации. Прежде всего, это этническая и религиозная принадлежность сотрудников, далее их отношение к другим религиозным и этническим группам, их отношение к «себеподобным» в плане этноконфессиональной принадлежности, присутствие/отсутствие в действиях сотрудника каких-либо этнически или религиозно окрашенных поступков, принципиальное отношение к руководству/подчиненным по признаку религиозных взглядов или этнической принадлежности. Данные регулятивы являются частью психологической компоненты организационных отношений.

*Этническая принадлежность сотрудников организации:*

Этот регулятив может быть одним из основополагающих, наряду с конфессиональной принадлежностью, в определении характера управленческих и организационных отношений и взаимосвязей в организации. Безусловно, данный фактор напрямую зависит от величины организации. Мы считаем, что чем крупнее по численности организация, тем менее заметны проявления данного регулятива. Это связано с тем, что в небольшом коллективе сотрудники знают больше о своих коллегах, и деловое взаимодействие часто тесно сопряжено с межличностным общением, на уровне дружеском или формально-приятельском. Таким образом, в небольших сложившихся коллективах всегда присутствует определенное знание о своих коллегах, связанное с их этнической принадлежностью. Но взаимоотношения между различными подразделениями могут и не учитывать особенности этнического состава при взаимодействии по рабочим вопросам. Данный компонент может стать предметом обсуждения при взаимодействии различных структурных подразделений в случае возникновения конфликтной ситуации, когда одно подразделение не выполняет то, что обязано, как считает взаимодействующая структура, для обеспечения адекватного функционирования другой. В данном случае может возникнуть определенная ситуация «перехода на личности», и сотрудники одного коллектива начнут искать в конфликтующем коллективе иноверцев или инородцев – как иногда говорят, «варяг». Данная ситуация возможна в крупных организациях, где сотрудники различных подразделений незнакомы лично и взаимодействуют в основном удаленно, по телефону, через различные программы электронного документооборота, электронную почту и т.д. Соответственно в мелких организациях сотрудники при возникновении конфликтной ситуации скорее начнут искать причину в личности «обидчика», а не в его этноконфессиональной принадлежности. Хотя данный подход анализа может иметь и противоположную интерпретацию. Сотрудники крупных организаций, взаимодействующие удаленно, часто не имеют понятия об этнической или религиозной принадлежности коллег, и соответственно, не могут использовать данные показатели в процессе обострения конфликта. И, наоборот, сотрудники маленьких организаций знают каждого коллегу, и, имея какую-либо нетерпимость, могут при первом возможном случае, выплеснуть свое негативное отношение к другим этносам или религиям через обиду к одному конкретному ее представителю. Иногда принадлежность к другим нациям определяется «визуально», на глаз: через черты лица или ассоциативно: через необычную ФИО. Еще более распространенный стереотип: накладывать национальное «клеймо» на руководителя или удачливого (в финансовом и карьерном смыслах) члена коллектива, который через свои национально-исторические «таланты» пробивается по карьерной лестнице. Конечно, здесь сказываются мифологемы и стереотипы архаичного многовекового национализма, зафиксированные в форме ксенофобии и антисемитизма еще в советской жизни. Но интересно и другое, как эти стереотипы начинают работать в отношении людей, ника-

кого отношения не имеющие к тем нациям, черты которых им приписывают менее удачливые коллеги. Для изучения описанной особенности влияния этнической и конфессиональной принадлежности как регулятива организационных отношений необходимо проведение анкетного опроса, который подтвердит или опровергнет одну из изложенных моделей влияния данного регулятива. Необходимы также неформальные опросы и аналитика существующих теоретических источников, просмотренная с указанной точки зрения. Безусловно, все эти факторы, свободно функционирующие на уровне бытового национализма, тщательно скрываются при попытках их научного анализа, что делает исследование еще более трудным.

Отношение сотрудников к отличным религиозным или этническим группам также является важным регулятивом, способным влиять на устойчивость и характер организационных отношений. Прежде всего, само понятие «*отношения к другим религиозным группам*» может быть развернуто как психологическое, как на сознательном, так и на подсознательном уровне, принятие или непринятие *возможности* существования иной веры. В случае «*отношения к другим этническим группам*» понятие может быть определено как позиционирование своей этнической принадлежности по отношению к другим в контексте *лучше или хуже*. Таким образом, данный регулятив являет собой определенную психологическую установку по отношению сотрудников организации к отличным от них личностям, по рассматриваемым признакам. Данное отношение может быть двух направленностей:

1. Я и мои единоверцы (единородцы) лучше, чем отличающиеся от нас;
2. Я и мои единоверцы (единородцы) не лучше и не хуже, чем отличающиеся от нас.
3. Я и мои единоверцы (единородцы) хуже, чем отличающиеся от нас (выявлено только гипотетически).

Первая направленность относиться к нетерпимым людям, ксенофобам и религиозным фанатикам. В любой крупной организации встречаются данные типы сотрудников, которые стремятся построить организационные отношения в авторитарном стиле по отношению к иноверцам и инородцам. Безусловно, подобное выстраивание организационных отношений носит латентный характер, в большой степени даже сами инициаторы подобного развития не задумываются о том, почему они выстраивают именно негативно-тоталитарные отношения с отличающимися по рассматриваемому признаку коллегами. Более того, сотрудники, взаимодействующие по первой модели выстраивания организационных отношений, могут даже не замечать какой-либо особенности данных отношений, так как подобное отношение к иноверцам и инородцам полностью подсознательное.

Вторая направленность проявляется людьми с адекватной и беспристрастной оценкой ситуации вокруг принадлежности коллег. Таким образом, выстраивая свои взаимоотношения с сотрудниками, отличными

от принадлежности к вере или нации (национальности), работники не берут во внимание фактор религиозной или этнической принадлежности, а рассматривают лишь деловые и личностные качества. Во многом подобный тип отношения характерен людям, либо «маловерующим», атеистам, либо имеющим свои личные убеждения по вопросу веры и не слепо идущим по указаниям ортодоксальных учений своей веры. В плане отношения к этнической принадлежности, вопрос может быть рассмотрен с точки зрения самой принадлежности инородца. Часто отношение к разным этносам может отличаться по принципу солидарности и враждебности. В данном контексте на личность имеет большое влияние, как исторически сложившаяся традиция, так и современная политика государства. В данном случае, даже сотрудники, не рассматривающие свою нацию как лучшую и приоритетную, могут быть нетерпимы к различным этническим группам. Например, исторически хорваты пренебрежительно относятся к черногорцам, или известно, что после определенных политических действий отношение многих русских к грузинам приобрело ярко негативную окраску. Подобных примеров довольно много, учитывая, что Россия – молодое государство, основанное на базе многонационального и многоконфессионального СССР, у различных этнических групп может быть множество вариантов отношений к отличным этносам и нациям.

### **Возможно ли понимание в современном мире?**

***Кобченко А.А.***

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Век компьютеризации и научно-технических революций, крушение и создание цивилизаций обостряют актуальность проблемы истолкования, интерпретации и понимания в практической жизни, политике, морали, праве, искусстве, религии, коммуникативной деятельности, образования. Приоритет в изучении феномена понимания принадлежит герменевтике. Герменевтика как теория понимания и постижения смысла имеет давнюю и многообразную историю, что, естественно, не могло не проявиться в разных интерпретациях самой категории понимания и всех связанных с ней герменевтических моментов. Сделаем небольшой экскурс в историю отечественной герменевтики.

В отечественной философии в конце XIX – начале XX в. герменевтические идеи в философский контекст ввел Г.Г. Шпет, являвшийся последователем Э. Гуссерля<sup>1</sup>. Г.Г. Шпет уловил движение герменевтической проблематики к преобразованию ее в новое философское направле-

---

<sup>1</sup> Подробный анализ герменевтики Г.Г. Шпета см.: Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 199-214.

ние со своей особой логикой, с собственными приемами исследования. Он подошел к синтезу герменевтики с феноменологией, но следующий шаг не был сделан по независящим от него причинам. Герменевтическая феноменология получит свое развитие в концепции М. Хайдеггера, позднее – Г.Г. Гадамера. В сочинении Г.Г. Шпета «Внутренняя форма слова» (1927 г.) философия языка предстает как основа философии культуры, в нем также предвосхищены многие идеи позднейшей герменевтики (учения об истолковании). Для философии культуры Г.Г. Шпета фундаментальным понятием являлось «языковое сознание». Поскольку тексты<sup>1</sup> суть продукты человеческой деятельности, на которых «запечатлено» влияние языкового сознания, постольку, считал философ, понимание текстов должно опираться на принципиальный анализ языкового сознания. Более того, Слово становится архетипом культуры и принципом ее анализа. По Г.Г. Шпету, принципиальным является выделение условий понимания, которые образуют контекст «жизни» анализируемого текста. Этот контекст воссоздается при помощи филологических, исторических и психологических интерпретаций. Само универсальное понимание («уразумение») означает отыскание «первичных начал» и «принципов бытия», которые Г.Г. Шпет называл «смыслами».

Тема герменевтического понимания также широко разрабатывалась М.М.Бахтиным, В.С.Библером, но только в контексте проблемы культуры как диалога культур. По мнению М.М. Бахтина, для понимания чужой культуры не нужно «переселяться» в нее, чтобы понять другое, важно оставаться самим собой. Это не позиция игры, а вполне серьезный диалог; при котором собеседники не стремятся отречься от самих себя, ни замкнуться в изоляции. Именно М.М. Бахтин разрабатывает понятие «диалогическое слово»<sup>2</sup>. Позиция В.С. Библиера будет рассмотрена чуть ниже.

Что же такое понимание с точки зрения философской герменевтики XX века и возможно ли оно в современном мире? Отвечая на этот вопрос, будем исходить из двух важных аспектов определения герменевтического понимания: 1 – проблемы соотношения понимания и истины; 2 – утверждения онтологического статуса понимания как сущностного свойства человека.

«Всякое понимание, пишет Э. Корет, это стремление постичь истину»<sup>3</sup>. Если, например, речь идет о понимании исторических явлений, не-

<sup>1</sup> Понятие «текст» Г.Г. Шпет трактовал очень широко. Это – не только письменный источник. Тексты – это знаково-символические информационные системы разнообразного происхождения и предназначения. Они являются результатом познавательно-созидательной, творческой и производственной деятельности живых существ.

<sup>2</sup> См. работы Бахтина М.М.: 1) Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. писатель, 1963. 363 с.; 2) Вопросы литературы и эстетики: исслед. разных лет. М.: Худож. лит., 1975. 502 с.

<sup>3</sup> Цит. по: Кузнецов В.Г., Алексеев А.П. Гносеологическая функция герменевтического понимания // Познание и язык: критич. анализ герменевт. концепций: [сб. ст.] / [отв. ред. А.Л. Никифоров]. М., 1984.



отделимых от своеобразных традиций, от неповторимой исторической жизни, от уникальной языковой и национальной культуры, то возможно ли здесь постижение истины? Если понимание охватывает своеобразные, уникальные исторические события, от которых нас отделяет значительная историческая дистанция, то, как установить в таких условиях истину? Итак, что есть истина и как она обнаруживается в понимании? По данной теме существует много точек зрения. Мы обратимся к одной из главных, выраженной хайдеггеровским афоризмом «Истина есть историческое явление бытия». По мнению философа, она столько же «открытость», сколько и «сокрытость» бытия. Например, рассматривая проблему понимания в своей работе «Вещь», он использует термины «близость» и «даль». Близость – это есть понимание, содержанием которого является постижение истины. Но истина открывается только через «близость к далекому», то есть к «иному», обладающему качественным отличием. При этом «иное» у Хайдеггера имеет сакральный характер. Истина человека, по мнению философа, не откроется иначе как из его близости к далеким «божествам», истина земли – иначе как в ее открытости далекому небу<sup>1</sup>.

Через категорию «иное» трактует понимание и В.С. Библер. Но подходит к решению данного вопроса через проблему культуры как диалога культур. Но что должно лежать в основе этого диалога? «Ведь каждая культура – пишет философ – обладает претензией и стремлением к абсолютной всеобщности. Без этого она не культура»<sup>2</sup>. Более того, культура лишь тогда становится таковой, когда «она персонализирована как личность, когда общение культур актуализируется в общении личностей»<sup>3</sup>. Но истина для человека в том, считает философ, что каждая личность самоценна в насущности иной личности, иной культуры. И соответственно, доминантой диалогического мышления должно стать не «познание», но взаимопонимание. А это уже вопрос, по мнению Библера В.С., бытия, мышления, сознания современного человека и, конечно, вопрос философской логики, в свете которой диалог нельзя рассматривать как «простую сумму частных случаев». Диалог – это «исходное общение с самим собой, со своим разумом, это – исходное определение того, что есть разум, субъект мышления, всегда не тождественный самому течению уже изреченной мысли»<sup>4</sup>. В глубинной идее диалога культур должна формироваться новая культура общения. И эта новая культура общения характеризуется В.С. Библером как «иное мышление», «иное сознание». «Мышление и бытие другого человека, – пишет он, – не только «терпи-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Вещь // Историко-философский ежегодник-89. М., 1989. С. 274-275. Сравните у Гераклита определение человека как смертного Бога, Бога – как бессмертного человека.

<sup>2</sup> Диалог и коммуникация – философские проблемы : материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. С. 8.

<sup>4</sup> Диалог и коммуникация – философские проблемы... С. 8.

мо» («живи и давай жить другим»), оно углубленно в меня, оно – ...внутренне насущее для моего бытия, это мое alter Ego»<sup>1</sup>. И, если у М. Хайдеггера «иное» обладает сакральным характером, то у В.С. Библера оно предопределяет нравственность в общении и понимании людей. Итак, для возможности понимания и постижения истины, как, по мнению М. Хайдеггера, так и В.С.Библера, необходимо наличие качественно отличного, «иного».

А теперь обратимся к особенностям современной культуры, для того, чтобы ответить на вопрос «Возможно ли понимание в ее рамках»? Какими свойствами она обладает? Характеризуя современную ситуацию, М. Хайдеггер описывал ее как «недалекое единообразие», «...где все ни близко, ни далеко, словно лишившись дистанции»<sup>2</sup>. И оценивал данное состояние как «потрясающее» событие в жизни человека, которое в «качестве своего последнего извержения» может извергнуть из себя водородную бомбу<sup>3</sup>. Определяя современность как «недалекое единообразие», М. Хайдеггер, по сути, говорил о формировании особого типа культуры – массовой и постмодернистской. Это культура, лишенная уникальности, соответственно, и возможности понимания, ибо нет «иного». Она стирает грани между добром и злом, между священным и профанным, уничтожает специфику национальных культур. В современном мире элита фактически интернациональна, то есть стоит выше национального (цель – сохранить социальное неравенство). Для элиты знакомство с чужой культурой получает значение в системе вульгарного потребления духовных ценностей, а не возможного развития, обогащения собственной культуры в результате влияния этих ценностей<sup>4</sup>. Усредненная масса находится на уровне массовой культуры, частью которой в современном мире является приверженность национальной идее. Национальная идея прекрасно сочетается с философией постмодернизма, в которой приоритет отдается плюральности, разукрупнению, множественности ценностей. Несомненно, здесь отражены многие реальные черты современного мира. Однако по большому счету эта философия выступает маскировкой тех реальных тенденций глобализации, которые в современном мире развиваются, которые имеют отнюдь не плюральный вид, а представляют собой продуманную целевую программу. Так, в зарубежной политологии, особенно англо-американской, стало модным говорить о фиктивном характере национальных общностей: нации уже не нужны, традиции являются догма-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 9.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Вещь // Историко-философский ежегодник ... С. 269.

<sup>3</sup> Там же. С. 269.

<sup>4</sup> Характеризуя различие установок человека модерна и постмодерна, Збигнев Бауман сравнивает первого с паломником, а второго – с туристом. Паломник имеет цель своего путешествия, а для туриста поездки на разные континенты – не более чем простое любопытство (Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133-154).

ми и невежеством и т.д.<sup>1</sup>. Сегодня в ведущих странах мира народ уже выступает в качестве «электората», представляющего собой, в сущности, разделенную на локальные группы интересов массу избирателей. Принцип индивидуализированного потребления приобретает универсальное значение, распространяясь с обычных товаров и на культуру и, исключая, тем самым, многие из тех форм духовной консолидации, которые имели место в прошлом. Финансовый капитал, сохраняя все «волшебные свойства» денег, описанные Шекспиром, Гете, Марксом, Шпенглером и другими (главные из которых – уравнивание всех людей и их деятельности в их кастовых и остальных различиях, – формирование всего предметного мира (с помощью денег я могу создать любое предприятие, любое средство передвижения и т.д.), олицетворяет сегодня высшую ступень цивилизации, которой достигло развитие человечество.

Итак, глобальные тенденции развития в современном мире показывают, что человечество не просто идет по западному пути, предполагающему социальную организацию западного типа, оно идет по пути западнизма, который предполагает не только уничтожение национальной уникальности, но и неравенство в развитии стран, неэквивалентный обмен и замаскированную эксплуатацию одних другими. Естественно, в таких условиях проблема понимания просто исчезает.

Процессы цивилизационной трансформации, характерные для последних десятилетий XX века и начала XXI века, имеют общемировой смысл. Но они особенно значимы для России. Сугубо «технологическое» мышление, склонное отрицать традиции, которое столь характерно для российского либерального реформаторства, убедительно продемонстрировало всю ограниченность и опасность стратегий развития, не соотносенных с реальным культурно-историческим процессом и формируемых вне связи с национальной традицией. Современная русская духовная культура должна осознать необходимость разрыва с идеологиями социального экспериментирования и приобрести стремление к самоидентификации. В данном контексте закономерно возникает проблема культурной памяти, культурного наследия «почвы», на которую может опираться созидание и развитие современного российского общества. Эта проблема, как отмечает академик Н.Н. Моисеев, по существу означает следующее: необходимо понять, как мы должны использовать (или учитывать) самобытность русской цивилизации, русского менталитета, особенности современного состояния огромного народа при решении проблем, связанных с выходом страны из тех экономических и нравственных тупиков, в которых она оказалась<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См. работы Антони Гидденса – директора Лондонской школы экономики.

<sup>2</sup> Русский узел: идеи и прогнозы журн. «Москва» / сост. С.Д. Селиванова. М., 1999. С. 55.

Теперь попытаемся ответить на вопрос о возможности понимания в современном мире с позиции герменевтического утверждения онтологического статуса понимания как существенного свойства человека. Философская герменевтика предполагает новое измерение человека. В ней ставится вопрос о человеке понимающем. Понимающим себя, свое место в мире, окружающую реальность и другого человека. Понимание так же, как и способность к труду, способность к разумной деятельности, языку, вере, так же, как социальность, является сущностным свойством человека. Сам человек как субъект в современной философии определяется как «прежде всего конкретный телесный индивид, существующий в пространстве и времени, включенный в определенную культуру, имеющий биографию, находящийся в коммуникативных и иных отношениях с другими людьми»<sup>1</sup>.

Как мы уже отмечали, современный мир переживает, судя по всему, глубинные трансформации самих основ цивилизации. И человек, включенный в этот процесс, не может не претерпевать также трансформации. Наблюдается феномен увеличения в обществе числа людей с фрагментарным, неустойчивым, индифферентным сознанием, утрачивающим историческую глубину и связность, культурную память, теряющим критерии для различения нового и старого, истины и заблуждения, правды и вымысла. Рациональное универсальное начало сознания современного человека, чье повседневное существование находится в перекрестье многочисленных и противоречивых потоков информации, слабеет и растворяется в разнообразных потоках коммуникации. Сознание «распадается» и утрачивает качество единства. Это ведет к тому, что человек теряет способность понимания.

Стало расхожим умонастроение, в соответствии с которым в условиях глобализации, мультикультурализма, растущего плюрализма ценностей даже в принципе не может сформироваться целостная личность с единым сознанием, а «Я» как центр сознания и символ целостной, самостоятельной, свободной и ответственной личности просто исчезает в условиях современной коммуникативной реальности. Таким условиям существования больше соответствует, как считается, человек с кочевым, «кочевым» сознанием, выбирающий свою идентичность ситуативно. Сегодня он, скажем, ощущает себя православным, завтра – буддистом и искренне недоумевает, когда обстоятельства требуют определиться на долговременную перспективу.

Деформированное сознание не может не деформировать слово; «усеченное», одномерное мышление неизбежно порождает усеченное, одномерное слово, которое не имеет силы и не годится для диалога. И

---

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 31.

уже тем более не может быть источником живительной энергии, принимать участие в «акте превращения мира в мысли» (по Гумбольдту), и тогда жизнь постепенно превращается в мертвую зону. Люди могут спокойно говорить на одном языке и не понимать друг друга. Есть категория людей, с которыми в принципе диалог невозможен. Одни запрограммированы на спор; они не видят и не слышат другого, их интересуют только собственные соображения. Другие – обладают «запуганным сознанием», которое сковано страхом перед всякой мыслью, страхом усомниться. И еще один важный момент – современный мир обладает устрашающей способностью все превращать в свою противоположность: слово становится антисловом, белое – черным, черное – белым. Данная ситуация ставит перед человеком одну из самых насущных задач: вернуть способность видеть и понимать, что происходит вокруг. И здесь нам хотелось бы обратиться к К.Юнгу, который пытался разработать метод восстановления единства сознания человека, и, соответственно, его способности понимания.

Конечно, не только в плане философской герменевтики разрабатывалась проблема понимания. К.Юнг, который работал в русле психоанализа, использовал иные методологию и категориальный аппарат, тоже, по сути, пытался решить проблему понимания, но идя другим путем. Учение К.Юнга о полноте сознания, достигаемого путем синтеза двух важных центров нашей психики «Я» и «Самости», можно рассматривать и как попытку решить проблему понимания. Метод индивидуации, предложенный им, есть не что иное, как процесс самопознания, осуществляемый путем одухотворения. Личность, достигшая цели индивидуации, приобретает полноту сознания, которому открываются, не только тайны ее собственной души, но и законы жизни. При этом К.Юнг, как и вышеупомянутые философы, возможность достижения данного состояния видит через сопоставление качественно отличного. Вот что он говорит в своей автобиографии, написанной буквально за год до собственной смерти: «В эпоху, сосредоточенную исключительно на расширении жизненного пространства и всемерном повышении рационального знания, высший вызов состоит в том, чтобы призвать человека к осознанию собственной уникальности и собственной ограниченности. Уникальность и ограниченность – синонимы. Без них нельзя достичь восприятия неограниченности – и, следовательно, полноты сознания; без них возможно разве что иллюзорное самоотождествление с неограниченностью, приобретающее форму своего рода опьянения большими числами и жадного стремления к политической власти»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сны, размышления // Юнг К.Г. Дух и жизнь: сб. М., 1996. С. 331.

## Феномен детства в русской и мировой культуре: проблемы понимания и интерпретации

Ковальчук О.В.

Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород

В культурной антропологии человек рассматривается сквозь призму взаимодействия со средой, другими людьми и социальными группами, т.е. диалогически. Содержание совместной жизни и деятельности людей, в том числе и его межкультурные коммуникации, входит в понимание повседневности. Нельзя отрицать, что важной частью повседневности является отношение к детям. На сегодняшний день можно констатировать, что *детство* является одной из важнейших *субкультур* современности, причем в мировом масштабе. Мир детства сложен и содержит в себе другие миры. Это мир общения ребенка с взрослыми людьми, мир социальных взаимоотношений, предметный мир, мир познания. Как и любой человек, ребенок архетипически и исторически связан с нашими далекими предками, с их традициями, культурой, архаическим мышлением.

Детство – всем хорошо известное, но, как это ни странно звучит, малопонятное явление. Термин «детство» используется многопланово и многозначно. Специальной дефиниции детства нет ни в философских, ни в педагогических, ни в социологических словарях. В психологическом словаре<sup>1</sup> есть определение детства как термина, обозначающего: 1) начальные периоды онтогенеза (от рождения до подросткового возраста); 2) социокультурный феномен, имеющий свою историю развития, конкретно-исторический характер. Детство в онтогенезе – это, как правило, устойчивая последовательность актов взросления растущего человека, его состояние «до взрослости». В филогенезе – это совокупность детей разных возрастов, составляющих «довзрослый» контингент общества на различных этапах его развития.

Детство как самостоятельный аспект культуры было выделено в качестве "некоего мира, обладающего некоторой автономией и психологической ценностью" в романтическо-просветительской литературе. Значительную роль в восприятии этого феномена сыграло произведение Ж. Ж. Руссо "О воспитании" (1762). Долгое время в XIX в. детство было предметом детального анализа именно в художественных произведениях классиков литературы. Образы детства, часто автобиографические, однако имевшие и историко-культурную ценность, создали Л. Н. Толстой, Ч. Диккенс и М. Твен.

В культурологических исследованиях детство стало самостоятельным объектом анализа под влиянием распространения психоаналитического подхода, в котором оно является одной из центральных тем изуче-

---

<sup>1</sup> Психологический словарь / Н.Н. Авдеева [и др.], М., 1997.

ния. С 30-х годов XX в. детство становится важнейшей функциональной частью в исследовании культурных систем самых различных народов.

Бесспорным лидером в этой области исследования культур было направление «Культура-и-личность» (психологическая антропология). Детство рассматривалось в качестве феномена, изучая который в упрощенном виде, но со специфическими культурными особенностями, можно было увидеть мир «взрослой» культуры. Особенности процессов, происходящих в детстве, имеют фундаментальное значение для воспроизводства культур.

По сути, исследования истории и культурологии детства были начаты выпшедшей в 1960 г. в Париже книгой Филиппа Ариеса (1914-1984) «Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке». Новаторство концепции автора состояло в том, что понятие «детство» понималось не как данная застывшая на все времена реальность, а как социокультурный конструкт, который в разных культурах и эпохах наполняется различным содержанием, различной ценностью и материальным «сопровождением». Ф. Ариеса интересовало, как в ходе истории в сознании художников, писателей и ученых складывалось понятие Детства и чем оно отличалось в различные исторические эпохи. Он впервые конкретно показал, что Детство – не просто естественная универсальная фаза человеческого развития, а понятие, имеющее сложное, неодинаковое в разные эпохи социальное и культурное содержание. Период детства устанавливается от новорожденности до полной социальной зрелости; это период становления ребенка полноценным членом человеческого общества. Однако продолжительность детства в разные исторические отрезки различна: в первобытном обществе не равна продолжительности детства в эпоху Средневековья, сегодня – совсем иная, чем в Новое время. Этапы «возраста» детства человека, продолжительность детства находятся в прямой зависимости от материальной и духовной культуры той или иной культурно-исторической эпохи.

Интерес к феномену детства, даже само понятие детства, практически отсутствовали в текстах до XVIII века. Однако это не означает, что детей «не было» или детьми пренебрегали и не заботились о них. Человечество всегда придавало большое значение продолжению рода. Многие религии считают бесплодие самой страшной божественной карой. Деторождение почти всюду оформляется особыми священными ритуалами. Для первобытного общества (да и для последующих – античного и средневекового) характерна была двойкость в отношении к детям. Младенец – одновременно персонификация невинности и воплощение природного зла. А главное – он как бы недочеловек, существо, лишённое разума. Например, в Древней Японии новорожденных признавали полноценными людьми после совершения специальных обрядов. Убийство младенца не считалось тяжким преступлением, считалось «отправить назад», «возвратить» в мир духов. Вместе с тем иметь детей считалось почетным, и все члены общины обычно ласковы и внимательны к детям.

На основе изучения этнографических материалов известный советский педагог Д.Б. Эльконин показал, что на самых ранних ступенях развития человеческого общества, когда основным способом добывания пищи было собирательство с применением примитивных орудий для сбивания плодов и выкапывания съедобных корней, ребенок очень рано приобщался к труду взрослых, практически усваивая способы добывания пищи и употребления примитивных орудий. При таких условиях не было ни необходимости, ни времени для стадии подготовки детей к будущей трудовой деятельности<sup>1</sup>.

Постепенно складываются и развиваются традиции патриархально-семейного включения детей в общество. С зарождением древних цивилизаций Востока (Месопотамия, Египет, Индия, Китай) в V тысячелетии до н.э. возникают новые способы социализации и аккультурации подрастающего поколения: складывается воспитание детей в моногамной *семье* как особой сфере социокультурной деятельности. Обычно до 5-7 лет дети усваивали культурные нормы и традиции в рамках своей семьи, а позже процессом социализации руководило государство. Ребенок при этом рассматривался как *незавершенный взрослый*, особенности детского возраста игнорировались, физические наказания считались естественными и необходимыми.

Далее феноменология детства трансформируется в контексте античной и христианской цивилизаций. По воспоминаниям античных и средневековых авторов детство было не из легких в те далекие времена: отец медицины Гиппократ и родоначальник гинекологии Сорон Эфесский деловито обсуждают вопрос о том, какие именно новорожденные заслуживают того, чтобы их выращивали. Маленькие дети не вызывают у античных авторов чувства умиления, их большей частью просто не замечают. Ребенок рассматривается как низшее существо, он в буквальном смысле слова принадлежит родителям как прочая собственность.

В Средние века, как только ребенок начинал обходиться без постоянной заботы своей матери, няньки или кормилицы, он входил в «корпорацию» взрослых. Слово «ребенок» не имело в европейских языках смысла, который придается ему сейчас в различных культурах. Так, например, в Средневековой Германии слово «ребенок» было синонимом понятия «дурак». Детство считалось периодом быстро проходящим и малоценным. Визуальным примером нового отношения к детству служит появление в XVI веке портретов умерших детей. Их смерть переживалась как действительно невосполнимая утрата, а не как вполне естественное событие по средневековому принципу: Бог дал, Бог взял. В XVII веке впервые на полотнах художников начинают появляться первые изображения-портреты реальных детей. Как правило, это были портреты детей влиятельных лиц и царственных особ в детском возрасте.

---

<sup>1</sup> Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды. М.: Педагогика, 1989. 554 с.



В области искусства представления о периодах человеческой жизни нашли отражение в росписи колонн Дворца Дожей в Венеции, во многих гравюрах XVI-XIX веков, в живописи и скульптуре. Так, например, в росписи Дворца Дожей выбор игрушек символизирует *возраст детей*, играющих с деревянным коньком, куклой, ветряной мельницей и птичкой; *школьный возраст* – мальчики учатся читать, держат книги в руках, а девочки учатся вязать; *возраст любви и спорта* – юноши и девушки вместе гуляют на празднике; *возраст войны и рыцарства* – человек, стреляющий из ружья; *зрелость, вхождение во взрослую жизнь* – изображается в виде судей и ученых. Дифференциация возрастов человеческой жизни и в том числе – детства, по мнению Ф. Ариеса, формируется под влиянием социальных институтов, то есть новых форм общественной жизни, порождаемых развитием общества.

У славян издревле существовала дифференциация детского возраста. С момента появления на свет и до 3-4-летнего возраста ребенок находился на попечении матери, которой помогали и другие члены семьи. Ребенка, вскармливаемого грудью, называли *дитя*. Поощрялись игры, развивавшие у детей силу, ловкость, смекалку. К *молодым* относили детей 3-6 лет. В Древней Руси младенчество называли безгреховным и неразумным периодом, который длился до 6-7 лет. Именно с этого возраста начинали учить, приводить к исповеди, наказывать. С 7 до 12 лет ребенка называли чадо, а подростка 12-15 лет – *отрок*. Правда, ребенку в древнерусской литературе места не находилось. Проблема возрастных особенностей детей и методов их воспитания сводилась лишь к кратким высказываниям. Отсутствовали и специальные педагогические наставления по воспитанию детей. Принятие христианства приводит к тому, что важным средством воздействия на формирование личности служит церковная исповедь, к которой, по некоторым данным, приводили мальчиков с 10, а девочек с 8 лет. Значение исповеди было в том, что она приучала к анализу своих поступков и формировала вовсе недетское осознание своей изначальной греховности. Ведь уж начиная с семилетнего возраста, считает Православная церковь, у человека накопились грехи перед Богом. Отсюда и возраст причастия.

Взаимоотношения детей и родителей в русской семье XVI-XVII веков регламентировались «Домостроем», некоторые главы которого (15, 16, 17) непосредственно посвящены воспитанию детей. В «Домострое» содержатся призывы «страхом спасти» детей от неразумных поступков. В нем перечислены запреты, которые обязаны соблюдать дети: не красть, не лгать, не обижать чужого, не помнить зла и т.д. «Домострой» требует повиноваться наставникам и старшим, любить детей и заботиться о них, воспитывать мужество, трудолюбие, бережливость и др. Содержание этого документа пронизано особой ответственностью родителей за правильное религиозно-нравственное воспитание своих детей, причем с учетом их возраста и особенностей. В качестве методов педагогического воздей-

ствия рекомендуется наказание («воспитати во всяком наказании»), включая и физическое («ино плетью пошегати по вине смотря»).

Развитие общества привело к дальнейшему изменению отношения к детям. Возникла *новая концепция детства*. Для педагогов XVII века любовь к детям выражалась уже не в баловании и увеселении их, а в психологическом интересе к воспитанию и обучению. Для того чтобы исправить поведение ребенка, прежде всего, необходимо понять его, и научные тексты конца XVI и XVII веков полны комментариев относительно особенностей детского развития. Укажем здесь сочинение известного западноевропейского гуманиста Эразма Роттердамского «Гражданство обычаев детских». Текст этой книги разделен на вопросы и ответы: 4-68 посвящены значению мимики лица, жестикуляции, осанке ребенка; 69-78 – относились ко всему, связанному с одеждой; 79-81 – рекомендуют детям, как вести себя в церкви; 82-125 – о поведении за столом и во время еды; 126-142 – учат, как здороваться и вести себя при встрече с родителями, учителем, сверстниками, незнакомым человеком и т.д.; 143-145 – о правилах поведения в «училище» и при возвращении домой; 146-158 – посвящены играм; 159-164 – о поведении и гигиене ребенка. Книга и по содержанию, и по форме изложения была рассчитана на детей. Следует отметить также, что в начале книги говорится о необходимости в первую очередь религиозно-нравственного воспитания. Таким образом, в ней впервые было определено содержание воспитания детей: овладение нормами христианской морали; обучение свободным мудростям и овладение нормами культурного поведения. Причем «Гражданство обычаев детских» – не только первый западноевропейский памятник педагогического характера, но и первый в русской культуре памятник, посвященный светскому воспитанию детей. Важно отметить его значение для процесса социализации детей того времени.

В конце XVII – начале XVIII веков нравы постепенно стали смягчаться. Под влиянием нескольких поколений гуманистической пропаганды (Гварино, Э. Роттердамский, Т. Элиот, Я. Коменский и др.) телесные наказания становятся реже, некоторые вообще от них отказываются. Появляется понятие *о человеческом достоинстве ребенка*, а позже о его праве на более или менее самостоятельный выбор жизненного пути. Внимание родителей начинают привлекать все стороны детской жизни. Но функцию организованной подготовки детей к взрослой жизни принимает на себя не семья, а специальное общественное учреждение – школа, призванная воспитывать квалифицированных работников и примерных граждан. Школа, благодаря своей регулярной, упорядоченной структуре, способствовала дальнейшей дифференциации того периода жизни, который обозначается общим словом «детство». Универсальной мерой, задающей новую разметку детства, стал «класс». Ребенок вступает в новый возраст каждый год, как только меняет класс. В прошлом жизнь ребенка и детство не подразделялись на такие тонкие слои. Класс стал опреде-

ляющим фактором в процессе дифференциации возрастов внутри самого детства и отрочества.

Понятие детства и отрочества связано со школой и классной организацией школы как теми специальными структурами, которые были созданы обществом для того, чтобы дать детям необходимую подготовку для социальной жизни и профессиональной деятельности. Следующий возрастной уровень связывается с новой формой социальной жизни – *институтом военной службы* и обязательной воинской повинности. Это подростковый, или юношеский, возраст. Понятие подростка привело к дальнейшей перестройке обучения. Педагоги начали придавать большое значение форме одежды и дисциплине, воспитанию стойкости и мужественности, которыми ранее пренебрегали. Позже, в XX веке, Первая мировая война породила феномен «молодежного сознания», представленного в литературе «потерянного поколения». «Так, на смену эпохе, не знавшей юности, – пипет Ф. Арьес, – пришла эпоха, в которой юность стала наиболее ценным возрастом... Все хотят вступить в него пораньше и задержаться в нем подольше»<sup>1</sup>. Каждый период истории соответствует определенному привилегированному возрасту и определенному подразделению человеческой жизни: «Молодость – это привилегированный возраст XVII века, детство – XIX, юность – XX»<sup>2</sup>. Итак, культурно-исторический образ ребенка и тип отношения к нему неодинаковы в разных обществах, причем это зависит как от уровня социально-экономического развития, так и от социокультурных особенностей.

Какой же возраст является привилегированным в XXI веке? С одной стороны, детям и детству сегодня уделяется огромное внимание, повсеместно подчеркивается необходимость индивидуального подхода в развитии детей, на детей работает целая индустрия. Одним детям дано слишком долгое детство – многие люди до зрелого возраста живут за счет своих родителей. Появилась даже характерная поговорка: «Плюхи те родители, которые не могут кормить детей до пенсии» (имеется ввиду пенсия детей). С другой стороны, социальные проблемы и противоречия, имеющие глобальный характер, в первую очередь, отражаются именно на детях и, к сожалению, не все дети могут похвастаться «детством», многим из них приходится вступать во взрослую жизнь, полную проблем и невзгод, гораздо раньше, нежели им хотелось. Невероятно возросло количество детских домов с их специфическими концепциями детства. Исследователям только предстоит изучить всю неоднозначность мира детства в повседневном мире современного человека.

---

<sup>1</sup> Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 1999. С. 236.

<sup>2</sup> Арьес Ф. Возрасты жизни // Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь ... С. 29.

## **Мораль и религия как способы человеческого освоения мира: специфика и взаимосвязь**

*Корнеева И.П.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Вопрос о соотношении морали и религии остается по сегодняшний день открытым в философии. Как только не трактовали в истории философии этот вопрос! В религиозной философии мораль объявляли всецело обусловленной Божественным началом, в атеистической мораль рассматривали как самостоятельный феномен человеческой жизни и отвергали религию. Были подходы, примирявшие религию и мораль, исходившие из принципа: «Богу – общий проект всего, человеку – конкретные нравственные поступки».

Данная статья посвящена также исследованию этого вопроса. Заметим, что он остается по-прежнему значимым для различных наук, в том числе для философии и культурологии. Его изучение позволяет проникнуть в «святая святых» – в человеческую духовность и ее историю, что, в свою очередь, способствует объяснению развития мира человеческой культуры. Постигнув закономерности развития морали и религии, возможно понять появление лучших образцов и ценностей человеческой жизни и связать с ними типологию культуры.

Рассматривая вопрос о взаимосвязи морали и религии, следует начать с определений и общих характеристик данных явлений. Обратимся вначале к определению и общей характеристике морали, представленных в нашей отечественной этике.

«Мораль – понятие, посредством которого в мыслительном и практическом опыте людей вычлняются обычаи, законы, поступки, характеры, выражающие высшие ценности и долженствование, через которые человек проявляет себя как разумное, самосознательное и свободное создание (существо)»<sup>1</sup>. В отечественной этике существует традиция рассматривать мораль как способ духовно-практического освоения мира человеком. В ее рамках мораль объясняется как созданная самим человеком реальность, в которой наличествуют понятия, нормы, ценности, оценки, позволяющие людям «сплотиться в единое целое, обрести общий смысл бытия и иметь достаточно надежные гарантии устойчивости их поведения в отношении друг друга»<sup>2</sup>. Мир морали – мир различных исторических форм отношений солидарности. Мораль возникает в практике человеческой деятельности и человеческих отношений и направлена на выживание человеческого общества, на то, чтобы оно стало именно челове-

---

<sup>1</sup> Апресян Р.Г. Мораль // Этика: энцикл. словарь / под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2001. С. 275.

<sup>2</sup> Разин А.В. Этика: учеб. для вузов. М., 2003. С. 380.

ческим общежитием. Основополагающими понятиями в морали выступают понятия добра и зла. В них фиксируется главная черта, свойство морального сознания оценивать все человеческие поступки и существующие нормы и ценности с точки зрения их желательности или нежелательности для блага общества в целом, для счастья каждого человека. Добром в морали признается содействие благу общества, счастью каждой личности. Злом же является такое поведение, которое, напротив, препятствует благу общества, ведет к регрессу, уничтожению общества, к несчастьям и страданиям личности. Феномен морали раскрывается подробнее при исследовании вопроса ее возникновения. Как показывают последние работы в этой области<sup>1</sup>, мораль появляется с переходом от варварства к цивилизации, и ее рождение обусловлено обособлением индивидов в условиях разложения родовой общины и возникновением государственно-политической организации общества. Осознание необходимости единения в новых исторических условиях и порождает нравственные нормы.

Для более полной характеристики морали необходимо обратиться к истолкованию понятий «мораль» и «нравственность», представленному в этической литературе. Мораль и нравственность, «как правило, выступают, в качестве синонимов; либо обозначают отдельные стороны (уровни) морали»<sup>2</sup>. В случае, если мораль и нравственность обозначают различные уровни общего явления морали, под моральным понимается идеальное, должное, способствующее утверждению добра, то, что всегда требует усилий от индивида для своего воплощения в поступках. Нравственность же – обыденное поведение, реально практикуемые нравы, поступки<sup>3</sup>. Свойством морали является самопринуждение личности к должному поведению, формирование привычки к моральным поступкам. В моральном самопринуждении личности большую роль играют внутренние специфические регуляторы морали – совесть и долг. Они выражают умение личности преодолевать свои склонности и пристрастия, управлять собой, контролировать свое поведение.

В данной статье понятия морали и нравственности будут употребляться в качестве синонимов, но в отдельных местах понятие нравственности выступит как противоположное понятию морали.

Рассмотрим далее определение и характеристику религии.

«В самом широком смысле религия есть вид мировоззрения и образ действий, которые определяются поклонением высшему началу, стремлением соединиться с ним, служить восходящим к нему идеалам. В более узком и общепринятом понимании религия... есть социально-

---

<sup>1</sup> См.: 1) Апресян Р.Г. Происхождение морали [Электронный ресурс] // Этика: образоват. ресурс. центр / Сектор этики ИФ РАН [и др.] М. 2007-2010. URL: <http://www.ethicscenter.ru/en/content/137.htm>; 2) Гусейнов А.А. Мораль и цивилизация: от этики добродетелей к институциональной этике [Электронный ресурс] // Философия культуры-97. Самара, 1997. С. 17-24. URL: [http://www.guseinov.ru/publ/moral\\_zivil.html](http://www.guseinov.ru/publ/moral_zivil.html).

<sup>2</sup> Апресян Р.Г. Мораль // Этика: энцикл. словарь ... С. 275-276.

<sup>3</sup> Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: учеб. для вузов. М., 1998. С. 34.

организованная вера в священное и основанный на ней способ общественной и личной жизни»<sup>1</sup>. В приведенных двух определениях религии она выступает, в конечном счете, как вера в священную реальность. Средоточием сил священной реальности является Бог. В отличие от морали религия основывается, в первую очередь, на иррациональном начале человеческой природы – вере.

«Религия создает феномен «многомирия» или многомерности мира. Наряду с обыденным открываются иные миры, причастность которым существенно влияет на жизнедеятельность...»<sup>2</sup>. Религия уводит человека в другой, внеземной мир, населенный самостоятельными существами, в реальной земной жизни верующие обязаны выстраивать с ним отношения. Потусторонний мир, мир священной реальности, имеет знаково-символическую форму. Религиозные мифы, персонажи, предметы, действия (обряды и ритуалы) есть символы и знаки священной реальности. Раскрывая для себя их смыслы, человек приобщается к священной реальности и меняет свое отношение к миру.

Если мораль является духовно-практическим способом освоения мира человеком, то религия представляет собой практически-духовный способ. Религия возникает вследствие проблем, связанных с практически-преобразовательной деятельностью человека, с несвободой и зависимостью человека в различных сферах своего бытия: в природе, обществе, познании. Человек оказывается не в состоянии контролировать ряд возникающих ситуаций и проблем, управлять ими. В религиоведческой литературе для обозначения этого явления используется категория отчуждения. Отчуждение выражает господство над человеком того, что должно принадлежать по праву ему: его собственной деятельности и ее результатов, социальных отношений и институтов. В условиях человеческой несвободы и зависимости возникает вера в чудесную реальность, поклоняясь которой человек ожидает для себя помощи, поддержки, защиты.

Неотъемлемой частью религии является нравственное учение. Еще Л.Н. Толстой замечал, что все мировые религии учат человека жить, а В.С.Соловьев полагал, что при изъятии из христианства требований нравственного совершенства сейчас же исчезает и безусловное значение христианства, превращающегося тогда в историческую случайность. Каждому религиозному вероучению присущи свои собственные моральные заповеди, понятия, чувства, раскрывающие предначертанный Богом замысел жизни. Л.Н. Толстой отметил совпадение нравственных учений во всех мировых религиях. Все религии, в конечном счете, совпадают в том, что учат добру, справедливости, милосердию, состраданию.

Специфично приобщение личности к миру морали в религии. Личность становится нравственной, лишь погружаясь в мир священной реальности, укрепляя веру. Личность ищет в себе, обретает Бога и его мо-

<sup>1</sup> Краткий философский словарь / под ред. А. П. Алексеева. М., 2004. С. 323.

<sup>2</sup> Скрипник А.П. Мораль и религия // Этика: энцикл. словарь ... С. 408.

ральные заповеди, проверяет ими каждый свой поступок, приходит от этого в восторг и т.д. В отличие от всех других способов духовного освоения человеком мира религия означает «поиск и установление сакральных связей»<sup>1</sup>. Имея в виду указанную особенность религии, Вольтер в свое время говорил, что если бы Бога не было, его следовало бы выдумать. «Я хочу, чтобы мой управляющий, моя жена и моя прислуга верили в Бога. Я думаю, что в этом случае меня будут меньше обманывать и обкрадывать»<sup>2</sup>, – писал Вольтер.

Итак, религия и мораль являются разными способами освоения мира человеком. Если мораль – духовно-практический и, в первую очередь, рациональный способ освоения мира, то религия – практически-духовный, иррациональный. Безусловно, в морали присутствует иррациональная, а в религии рациональная стороны, но они не есть определяющие для них. Мораль основывается на осознанном принятии нравственных норм и ценностей, религия – на вере в Бога. Вместе с тем религия и мораль совпадают в том, что выражают, каждая по-своему, своим способом человеческую потребность в соединении себя с другими. Религия принуждает к нравственным поступкам божественным повелением, мораль – регуляторами, работающими внутри самой личности.

Заметим, что рассматривать религию с ее нравственным учением как абсолютно непротиворечивую цельную мировоззренческую систему не стоит. Религия, в силу своих особенностей, может допустить и допускает приоритет Бога над моральными заповедями. Это подтверждают тексты Священного писания. Вдумайтесь «в смысл тех рассказов Библии, когда Бог, для целей религиозного строительства и для испытания понятия, веры, разрешал или повелевал деяния, нравственности заведомо противоречащие: жертвоприношение единственного сына, кровавое истребление целых народов, обман, воровство»<sup>3</sup>, – отмечал С.Н. Булгаков. Доказывает противоречивость религии также деятельность церкви. Вспомните действительные деяния католической церкви: Крестовые походы, Святую инквизицию, поддержку кровавых диктаторов, властолюбие, сластолюбие некоторых отцов церкви. Папа Иоанн Павел II совершил уже в наши дни мужественный поступок, признав исторические ошибки католической церкви и призвав ее раскаяться во всех грехах и просить прощения у Бога и людей, о чем говорится в знаменитой энциклике 1994 г.

Рассмотрев мораль и религию в качестве самостоятельных явлений, отчасти совпадающих в области нравственного учения, исследуем взаимосвязь морали и религии в истории человеческого общества. Заметим, что о развитии морали в истории общества может свидетельствовать этика как рационально-теоретическая форма морального сознания.

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д.В. Религия // Современный философский словарь. М.; Бишкек; Екатеринбург, 1996. С. 406.

<sup>2</sup> Вольтер // Антирелигиозник. 1936. № 1. С. 52.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 46.

В эпоху мифологической культуры родового строя мораль и религия были слиты друг с другом и с различными формами общественного сознания – искусством, наукой, философией – в едином синкретичном комплексе. Можно говорить о них весьма условно, предполагая их последующее оформление в истории. Так, в идеале человека в мифах Гомера выражены самые разнообразные обуславливающие друг друга качества: физическая сила, храбрость, мужество, отвага, красота телосложения, поклонение Богам и старшим. Об отдельно существующих моральных качествах и религиозном культе Богов говорить не приходится.

Далее в рамках античной культуры в условиях распада язычества были созданы философия Логоса и этика добродетелей с идеей всеобщего блага, свидетельствовавшие о выделении морали и морального сознания. Синкретизм мифологического сознания был преодолен. Философия и этика Древней Греции подготовили почву для принятия христианства Римской империей. Заняв господствующее положение в духовной жизни общества в средние века в Европе, христианство как бы «склеило» верой в Бога все нравственные кодексы и правила поведения классов и сословий, составила их центр. Идеи всеобщего равенства, милосердия, сострадания, терпения примирили сословно-классовые различия. С развитием философии и науки, с переходом от феодальных отношений к капиталистическим, с развитием капитализма религия стала утрачивать былое значение и постепенно сменяться чувственной этикой счастья (гедонизмом, утилитаризмом, эвдемонизмом). Процесс секуляризации общества сказался на морали. По данным известного социолога П.А. Сорокина<sup>1</sup>, в Западной Европе абсолютная (религиозная) и чувственная этика составили соответственно в IV–XIV вв. – 100 и 0%; в XV в. – 91,3 и 8,7; в XVI в. – 56,5 и 43,5; в XVII в. – 61,6 и 38,4; в XVIII в. – 63,7 и 36,3; в XIX в. – 62 и 38; в XX в. (до 1920 г.) – 57 и 43. В человеческой жизни со временем все большее значение приобрели богатство и умение зарабатывать, что отразилось на этической стороне философии и религии и на расширении соответствующей практики человеческих отношений. В рамках распространения этики счастья в Европе в XVI веке в христианстве возник протестантизм – религиозное вероучение, соединившее мораль с умением делать деньги. Светский вариант протестантской этики вошел в качестве составной части в современную этику бизнеса. При капитализме возникли представления о правах человека, которые были поддержаны государством и правом, нравственные отношения стали основываться на принципах индивидуализма и выгоды. Влияние религии на жизнь общества заметно ослабло.

Итак, сегодня «во всем мире просматривается тенденция уменьшения частоты посещения богослужений, ослабления связей между рядовыми верующими и духовными наставниками»<sup>2</sup>. Верх одержала земная

<sup>1</sup> Сорокин П.А. Социокультурная динамика // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 492.

<sup>2</sup> Попов Л.А. Религия и мораль: взаимодействие в соврем. условиях // Общественные науки и современность. 1999. № 3. С. 171.



мораль. Но вопреки мнению о том, что религия отмирает, религия остается существовать в человеческой истории.

Что же произойдет с религией и моралью в скором будущем, каковы их перспективы? Для ответа на этот вопрос обратимся за опытом к наиболее развитым западным странам, переживающим сегодня этап социальных трансформаций.

Трансформация морали в развитых странах проявляется в распаде морали как бы на отдельные части. В морали возникают многочисленные кодексы в различных сферах жизни общества: в бизнесе, экологии, политике и др. В повседневный обиход входят понятия «этика бизнеса», «экологическая этика», «этика политики» и др. В бизнесе и профессиональной деятельности ценятся не внутренние переживания и чистота нравственного мотива работника, а результат. На первый план выдвигается прибыль фирмы или корпорации, а значит, умение работать в команде, быть способным к совместным действиям. Мораль представлена также этическими кодексами различных фирм и корпораций. Они официально утверждаются на соответствующем управленческом уровне, и, основываясь на них, личность вправе отстаивать себя перед судом. Меняется семейно-брачная мораль. Нормой стали гражданские, гостевые браки, браки «выходного дня». На смену пылким чувствам и страстям при заключении брачных союзов приходят симпатия и умение жить, договариваясь друг с другом. Личная жизнь становится рационально-целесообразной. В общественной и личной морали усиливается элемент функциональности, пользы. Современный этап в развитии морали, с точки зрения А.А. Гусейнова, можно охарактеризовать как этап ее институционализации<sup>1</sup>.

Многообразие сфер действия обнаруживается и в современной религии. Так, в США (американская религиозная парадигма является характерной для большинства наиболее развитых западных стран) религия существует сегодня в двух видах: приватном и общественном. Приватная религия разделяется на индивидуальную религию и религию местной церкви, общественная предстает в виде религии, объединяющей всех общим понятием Бога. Приоритет в религии остается за приватной сферой, за личным обретением веры. «Большинство американцев считают, что "человек приходит к своим религиозным убеждениям помимо церквей и синагог"<sup>2</sup>. Верой американец объединяется в первую очередь с членами своей общины. «На религиозные представления даже американских католиков (для которых "церковь" всегда имеет больший смысл, чем для остальных) гораздо меньше влияют заявления епископов или даже папы, нежели члены семьи и местный священник»<sup>3</sup>. В условиях религиозного плюрализма существует общественная религия, объединяющая всех общим понятием Бога. Она приобретает гражданский смысл и приобщает американца к принятым в обществе правилам поведения. По прогнозам

<sup>1</sup> Гусейнов А.А. Мораль и цивилизация... С. 17-24.

<sup>2</sup> Гараджа В.И. Социология религии: учеб. пособие. М., 2005. С. 313.

<sup>3</sup> Там же. С. 313.

В.И. Гараджи<sup>1</sup>, потребность в религии в американском обществе останется, так как в условиях рационализации жизни в массовом сознании растет спрос на иррационализм.

Отметим, что трансформирующиеся в современном обществе мораль и религия не противостоят друг другу, своими ценностями и нормами они выстраивают единый комплекс ценностей личности. Религия становится делом свободного выбора личности и, дойдя до гражданского уровня, может дополниться оформленными стандартами общественной морали.

Рассматривая вопрос о будущем морали и религии, нельзя не остановиться на том, что происходит с моралью и религией в условиях глобализации человеческой жизни. Сегодня мораль и религия приобретают характер глобальных явлений.

Различными кругами мировой общественности создаются нравственные кодексы в тех или иных сферах деятельности, работают международные и мировые комиссии, комитеты по этике. В большом бизнесе действует Декларация деловой этики, в области экологии – Декларация прав живых существ, работает Всемирная комиссия по этике науки и техники, основанная ЮНЕСКО и т.д.

Объединяющие процессы затронули и все мировые религии. Как показывает практика, в современном мире войны часто возникают на почве религиозных конфликтов. Мирные отношения между нациями и народами невозможны без религиозного мира. Сегодня в межрелигиозных отношениях действует «Декларация о путях к глобальной этике», утвержденная Парламентом мировых религий в 1993 г. и положившая начало поиску этического консенсуса. Представители разных мировых религий и ученые ищут возможности для создания единой глобальной этики. Она должна стать этикой и для верующих, и для неверующих людей нашей планеты. Такая этика прорисовывается сегодня в виде общих идей, что обнаруживаются в разных нравственно-религиозных системах. Тем самым религия в очередной раз доказывает свои возможности в формировании новой морали. Изменяется и деятельность церквей в современном мире, образовалось сотрудничество между различными церквями. Руководства церквей объединяются, чтобы сделать совместные заявления по насущным мировым проблемам экологии, войны и мира, терроризма, апартеида. В религиозной жизни возрастает роль согласия, морали.

Итак, мораль и религия на протяжении всей истории человечества развивались, взаимообуславливая и взаимопроникая друг в друга. В своей перспективе они предполагают новые линии взаимосвязи и взаимодействия. При этом сфера действия морали все более расширяется, принимая общечеловеческий глобальный характер, а религия демонстрирует в очередной раз возможности своего дальнейшего развития и закладывает предпосылки для нового типа морали.

---

<sup>1</sup> Гараджа В.И. Социология религии ... С. 302.

## Гиперлитература как феномен постмодерна

*Мартиросян О.М.*

*Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина,  
г. Харьков*

С середины 1980-х годов многие социологи, культурологи, философы, литературоведы активно говорят, каждый со своей точки зрения, о "смене культурной парадигмы", "кризисе индустриальной цивилизации", "постиндустриальном обществе" и тому подобном. Что же произошло в культуре второй половины XX века? Прежде всего, стоит сказать о замене жестких бинарных оппозиций реальность/вымысел и реальность/текст целым набором реальностей и иерархией текстов, о конфликте, возникшем при этой замене, и о попытках его преодоления. Это можно назвать стержнем развития человеческой цивилизации в XX веке, и, как следствие, – его искусства.

Что же такое гипертекст и что его связывает с постмодерном? Наиболее четкую характеристику посмодерну дает американский критик Ихаб Хасан, который выделяет следующие его признаки: 1) неопределенность, культ неясностей, ошибок, пропусков; 2) фрагментарность и принцип монтажа; 3) "деканонизация", борьба с традиционными ценностными центрами; 4) "все происходит на поверхности", отсутствие психологических и символических глубин; 5) "мы остаемся с игрой языка, без Эго": молчание, отказ от мимесиса и изобразительного начала; 6) положительная ирония, утверждающая плюралистическую вселенную; 7) смешение жанров, высокого и низкого, стилевой синкретизм; 8) театральность современной культуры, работа на публику, обязательный учет аудитории; 9) срастание сознания со средствами коммуникации, способность приспосабливаться к их обновлению и рефлексировать над ними.

А что такое гипертекст? Наиболее универсальным и часто используемым многими исследователями является данное определение гипертекста: гипертекст – это представление информации как связанной сети гнезд, в которых читатели свободны прокладывать путь нелинейным образом. Он допускает возможность множественности авторов, размывание функций автора и читателя, расширенные работы с нечеткими границами и множественность путей чтения. В этом определении необходимо подчеркнуть три основные характеристики гипертекста: во-первых, дисперсность структуры. Информация представляется в виде небольших фрагментов-гнезд, и "войти" в эту структуру можно с любого звена; во-вторых нелинейность гипертекста. Читатель отныне волен (вынужден) сам выбирать путь чтения, создавая при этом свой текст. Такая ситуация, делает невозможной классическую литературную критику: гипертекст "растворяет" ту жесткую фиксированность текста, что является фундаментом теории и практики нашей критики. Критик в принципе не может прочесть гипертекст целиком, это "нечитаемый текст"; в-третьих, разно-

родность и мультимедийность, т.е. применение всех средств воздействия на потребителя-читателя, какие только возможны технически в данной системе (именно это имеется в виду под словами "расширенные работы", expanded works.) – от чисто литературных (выбора повествовательной стратегии и стилистики) через издательские (шрифты, верстка, иллюстрации) и вплоть до самых сложных компьютерных (звук, анимация, отсылка к другим, нехудожественным материалам).

Важно отметить, что гиперлитература коренным образом меняет отношения читателя с писателем, превращая их в соавторов. Так, роман Майкла Джойса «Полдень» можно прочесть только при помощи компьютера. Это произведение представляет собой дискету, на которой содержатся 539 условных страниц, которые можно читать подряд. Однако есть еще 931 «связка», каждая из них является альтернативным путем, уводящим сюжет в сторону. Чтобы активизировать «связку», читатель должен подчеркнуть на экране заинтересовавшее его слово. После этого текст «раздвигается» и выпускает новый эпизод. У каждого читателя чтение текста будет разным.

Но зачем нам гиперлитература? Зачем нужна электронная книга? Может в ней просто нет смысла? Поколению, которое выросло на обычной книге с началом, линейным сюжетом и концом, может быть, и не понятна задумка некоторых писателей – энтузиастов. А если говорить о нынешних подростках? Ведь они растут на электронной информации, на телевизоре, видеоиграх, компьютерах. Ведь текст – это машина реальности. Мы живем в мире имиджей, миражей, которые сами и создаем. Тогда, гиперлитература оказывается чрезвычайно созвучной эпохе и может описывать новые взаимоотношения с реальностью. Возможно, именно в игровой, интерактивной, компьютерной литературе и следует искать способ вернуть к литературе следующие поколения.

## **Роль документа в управлении в эпоху глобализации**

*Мишакин Д.А.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Глобализация – это процесс концентрации управления всем человечеством в одних руках. Рассуждения об управлении начинаются обычно с выяснения отношений между сувереном и подданным, Государством и Человеком. Истоки размышлений о природе политических и управленческих отношений можно встретить в общественной мысли Древней Индии и Китая<sup>1</sup>. Этот процесс шёл на протяжении всей человеческой истории и сейчас он подходит к своему завершению. Много лет назад, жрецы

<sup>1</sup> Чиркин В.Е. Государственное и муниципальное управление. М., 2003. С. 110.

Древнего Египта поняли, что глобализацией можно управлять. Они разработали общие принципы и схемы управления обществом для достижения собственных целей и возглавили этот процесс. Самым древним и быстрым способом управления людьми являются войны, в настоящее время война ушла на задний план, появились новые методы управления территориями, такие как экономическая зависимость, видоизменение мировоззрения в виде идеологии СМИ, объективного изменения отношения к миру, к государству, к власти, к закону и к документу.

Общеизвестно, что основная часть деятельности федеральных органов исполнительной власти и других государственных органов правовым способом связана с официальными документами, их изданием (оформлением) и оборотом, поэтому большое значение имеет организация делопроизводства, объединяющего своими процедурами осуществление всех государственных функций<sup>1</sup>. Отсюда реализация делопроизводством присущей ему интегрирующей роли возможна только при наделении его как основы (средства) управления регулирующим статусом административно-правового института, позволяющего активно влиять на качество управленческих документов, их исполнение, рационализацию документопотоков, обеспечение правил формирования, оформления и хранения номенклатурных дел.

Государственное управление – правовое, властное, целенаправленное, организующее и регулирующее воздействие государственной администрации на общественные отношения в целях их упорядочения, сохранения или преобразования в интересах всего общества и отдельных граждан<sup>2</sup>.

Понимание государственным служащими правовой сущности делопроизводства, объективирующего управление, влияет на эффективность исполнения ими своих обязанностей, а, следовательно, функционирования федеральных органов исполнительной власти (федеральных министерств, федеральных служб, федеральных агентств и государственных комитетов).

Государственные служащие часто встречаются с проблемами, связанными с осуществлением правоотношений, возникающих в государственных органах при подготовке и документационном оформлении официальной переписки, управленческих решений, другой служебной корреспонденции, формировании номенклатурных дел, осуществлении их архивного хранения и иных процедур делопроизводства.

В свою очередь, неполные знания и отсутствие опыта официально-делопроизводства, его управленческой специфики создают предпосылки для субъективного, нерационального подхода к использованию полученных навыков, выражающегося в стремлении неоправданно «сократить», «объединить», «исключить», «заменить» или наоборот – «усилить», «добавить», «ужесточить» отдельные операции документирования

---

<sup>1</sup> Кирсанова М.В., Аксенов Ю.М. Курс делопроизводства: документационное обеспечение управления. М., 2001. С. 170.

<sup>2</sup> Володин В.В. Местное самоуправление в Российской Федерации. Саратов, 2004. С. 78.

и документооборота, что приводит либо к утрате регулирующей функции и падению управленческого авторитета делопроизводства, либо его бюрократической деформации<sup>1</sup>.

В современных представлениях о делопроизводстве в государственном управлении не всегда точно оценивается правовая природа документа как письменного свидетельства, и отдаются предпочтения его информационная и историко-архивная функция.

В некоторых государствах децентрализованное и муниципальное управление экономической и социальной сферами общества нередко строится по типу холдинговой компании. Таким современным способом государство с наибольшей эффективностью реализует свои регулирующие функции и параллельно осваивает методы «рыночного управления». В странах романо-германской правовой семьи этот термин трактуется как «публичная администрация», получивший распространение во многих странах.

Перемены в политической жизни западных обществ последних десятилетий привели к тому, что политическое управление стало рассматриваться в первую очередь как партнерство власти и граждан. Оно проявляется в соучастии граждан в процессе управления, разработки и реализации властно-управленческих решений, контроль над деятельностью властных структур.

Важную роль в реализации местного самоуправления в некоторых европейских странах и США играют собрания местных общин. На них определяются приоритеты развития территории, обсуждается цена и последствия того или иного выбора, вырабатываются муниципальные программы различных партий и общественных организаций, самих органов местного самоуправления<sup>2</sup>. Наряду с этим они дают возможность получить ценнейшую информацию о положении дел в общине и о настроениях в различных группах населения.

Характерными признаками названной правовой семьи (к ней относится Российская Федерация), которая формировалась на основе дедуктивного метода (от общих положений к частным случаям), являются четкая законодательная регламентация процедур деятельности органов управления; формирование общих принципов государственного управления; развитый понятийный аппарат, регламентация делопроизводства и документационного обеспечения управления аппарата управления.

По устоявшемуся представлению управленческий документ является одним из видов документа (в родовом смысле), в котором сохраняются все общие свойства, присущие документу, и добавляются видовые отличия. На самом деле в сфере управления документ выступает как инструмент, средство или способ осуществления процессов управления.

---

<sup>1</sup> Плешкевич Е.А. Общая теория документа – основа дальнейшего развития документоведения // Вестник Поволжской академии государственной службы. 2004. № 6. С. 63.

<sup>2</sup> Ашлей П.О. Местное и центральное управление: сравнит. анализ учреждений Англии, Франции и США. СПб., 2008. С. 113.

Основной разновидностью документов, образующихся в государственном управлении, и главным объективированным результатом деятельности государственных служащих являются акты государственного управления, издание которых является главной формой реализации исполнительной власти<sup>1</sup>. Поэтому официальное делопроизводство является специфичным организационно-правовым комплексом любого государственного органа. Особые свойства таких документов проявляются в их формализованной императивности (обязательности предписаний для исполнителей), а также юридической ответственности за неисполнение или ненадлежащее исполнение.

Главной особенностью административного делопроизводства является двойственное положение его системообразующего элемента – документа, который, с одной стороны активно используется субъектом управления для объективации управляющего воздействия, с другой – сам является объектом управления, поскольку регулируются процедуры его создания (документирования) и движения (документооборота).

Следует заметить, что в западноевропейских странах опыт самоуправления накапливается веками. Они имеют устоявшиеся традиции в рамках большой или малой коммуны, общины, города, района, квартала. Эффективное самоуправление сосуществует с крепко организованной государственной властью. Этот опыт в настоящее время актуален для России. Именно органы местного самоуправления любого уровня обязаны просвещать население относительно его прав и обязанностей.

Вместе с тем появляются основания думать, что российский народ уже осознал важность таких категорий, как самостоятельность и ответственность. Люди начали понимать, что кроме них самих, никто не решит их проблемы.

---

<sup>1</sup> Пleshkevich E. A. Общая теория документа ... С. 64.

## **Проблемы формирования ценностных ориентаций в системе образования России**

***Мозговая Е.И.***

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Развитие современного социального образования как отрасли образовательной деятельности приобрело на рубеже XX-XXI веков особое значение, что связано, в первую очередь, с глобальными цивилизационными изменениями, дифференциацией регионального и национального, общественного, социально-группового и личностного развития, ростом темпов социокультурной, социально-исторической динамики. Сказанное радикально меняет как облик социума, общества, так и человека, его об-

раз жизни, следовательно, требует принципиально нового содержания и форм образования, в особенности – социального образования, обеспечивающего развитие современной социальной культуры управления, организации жизни людей, обеспечения их благополучия, общественной грамотности, социального просвещения<sup>1</sup>.

Современное российское общество характеризуется бурным ростом инноваций, конкурентной борьбой за глобальное лидерство в сфере высоких технологий. Динамичные изменения социально-экономических отношений требуют серьезных исследований характера жизненных сил современного человека, модернизации современного образования, порожденных информационно-коммуникационной революцией XX столетия. Нанотехнологии, открывающие новый этап научно-технического развития человечества в XXI веке, сопровождаются, с одной стороны, трансформацией человеческого сознания, с другой – изменением уровня культурного развития государства. Речь идет о том, что любая социальная система (государство), в том числе и Россия, в мировой цивилизации пытается не просто выжить, но и вырваться вперед, заняв «определенное место под солнцем», более выгодную конкурентоспособную нишу. Соответственно, в своем развитии государство, прежде всего, учитывает и опирается на национальные интересы, потребности, запросы.

Национальные интересы Российского государства всегда исходили из национального своеобразия, этнической культуры, определялись историческим форматом, системой незыблемых ценностей, корнями уходя в многовековое прошлое. Именно национальная культура с ее многообразием смыслов и ценностей, этнических традиций, обрядов способствует укреплению и развитию государства. Сохраняя этническую культуру, мы тем самым создаем реальную возможность культурного существования государства во времени.

На мировом рынке труда конкурентоспособность работника поддерживается его профессиональной компетентностью, широким социальным кругозором, гибкостью поведения и высоким уровнем индивидуальной активности. Для этого необходима ориентация системы профессионального образования на развитие личностных качеств, способствующих дальнейшему профессиональному становлению и продвижению выпускника образовательного учреждения. Современная же ситуация в отечественном профессиональном образовании свидетельствует о том, что его реформирование в данном направлении происходит недостаточно быстрыми темпами.

Отличительные для начала XXI века изменения в характере образования – в его направленности, целях, содержании – ориентируют его на «свободное развитие человека», на творческую инициативу, самостоя-

---

<sup>1</sup> См.: Григорьев С.И. Социокультурные основания и стандарты развития современного социального образования: глобализация и национально-государственная специфика // Вестник УМО вузов России по образованию в области социальной работы. 2010. № 1. С. 37.



тельность обучаемых, конкурентоспособность будущих специалистов. Эти изменения нашли отражение в Федеральном законе «Об образовании», Концепции модернизации отечественного образования на период до 2010 года. Так, в ней отмечается, что развивающемуся обществу нужны современно образованные, нравственные люди, которые могут самостоятельно принимать ответственные решения в ситуации выбора, прогнозируя их возможные последствия, способные к сотрудничеству, которые отличаются мобильностью, динамизмом, конструктивностью, обладают развитым чувством ответственности за судьбу страны<sup>1</sup>.

В начале XXI века Россия реформирует образование по образцу западных стран, взяв за основу Болонскую декларацию, европейский опыт формирования единого образовательного пространства. При этом она пытается сохранить интересы, специфику национально-государственной, социокультурной дифференциации, продолжающей играть системообразующую роль не только в развитии гражданского общества, но и в обеспечении социальной, национально-государственной, социокультурной, экономической, информационной безопасности. Поскольку присоединение России к Болонскому процессу актуализировало тему компетентного подхода в обучении, то в соответствии с ним предполагается формирование системы сравнительных и сопоставимых квалификаций высшего образования, в которой квалификации описывались бы в терминах учебной нагрузки, уровня, результатов обучения, компетенций и профиля.

Происходящие в мире и России изменения в области образования вызывают необходимость обеспечения системой образования личностно и социально-интегрированного результата. В качестве общего определения такого интегрального социально-личностно-поведенческого феномена, как результат образования в совокупности мотивационно-ценностных, когнитивных составляющих выступает понятие «компетенция/компетентность (И.А. Зимняя). Отечественное образование, особенно гуманитарный, социальный сектор, сегодня вынуждено искать оптимальное сочетание глобального и национально-культурного. Не случайно в макетах образовательного госстандарта третьего поколения в современной России вся система базовых компетенций разделена на общекультурные и профессиональные компетенции, которые отражают единство и различие в эволюции общей и профессиональной культуры различных народов, ориентируют на поиск оптимального сочетания динамики и стандартизации образовательных практик, их устойчивости, преемственности и развития, ее специфики в различных социокультурных условиях.

Актуализация компетентного подхода в последние десятилетия обусловлена целым рядом факторов. Переход от индустриального к постиндустриальному обществу сопряжен с увеличением уровня неопреде-

---

<sup>1</sup> См.: Концепция модернизации российского образования на период до 2010 г. [Электронный ресурс] // Президент России : офиц. сайт. М., 2002. URL: <http://archive.kremlin.ru/text/docs/2002/04/57884.shtml>.

ленности окружающей среды, с возрастанием динамизма протекания процессов, многократным увеличением информационного потока. Активнее заработали рыночные механизмы в обществе, возросла ролевая мобильность, появились новые профессии, произошла демаркация прежних профессий, потому что к ним изменились требования – они стали более интегрированными, менее специальными. Все эти изменения диктуют необходимость формирования личности, умеющей жить в условиях неопределенности, личности творческой, ответственной, стрессоустойчивой, способной предпринимать конструктивные и компетентные действия в различных видах жизнедеятельности. При этом важнейшей *стратегической* задачей профессионального образования в эпоху постиндустриального общества является переход от парадигмы *преподавания* (передачи информации) к парадигме *научения* (передаче компетенций – потенциала к действиям) (Ю.В. Фролов, Д.А. Махотин). В современных условиях результатом образования должно быть не столько усвоение обучаемым новой информации, новых идей, сколько формирование у него предпосылок для изменений в собственном поведении, которые можно понимать как навыки социализации, как готовность к выполнению задач предстоящей профессиональной деятельности.

Очевидно, что указанные объективные тенденции в обществе вступают в противоречие с существующей системой образования. Возникает необходимость переосмысления ставших привычными ценностей. Экономический рост теперь не исчерпывается только объемом капитала и расширением масштабов производства – знания все более превращаются в важный фактор экономического развития. Но важны знания не сами по себе, а трансформация их в деятельности, приложение знаний. Это обстоятельство диктует особые требования к специалистам и системам образования, которые их готовят.

Ученые констатируют смену доминирующей научной картины мира, утверждение диотропических представлений о природной и социальной реальности, развитие материального и духовного мира в сочетании не только с известными классическими научными картинами мира, но и основными формами общественного сознания современного человека: философией, идеологией, религией, искусством, моралью. Кроме того, исследователи отмечают воздействие на особенности развития социального образования, его стандартизацию в современных условиях нового сочетания глобального, национального, регионального, сосуществования *различных культурных цивилизаций*, определяющих социокультурные основания, контекст разработки использования образовательных госстандартов социального профиля.

Такое развитие событий естественным образом определяет приоритетность развития социального образования, массового социального просвещения, необходимость совершенствования их стандартов, технологий,

методов их использования в различных социокультурных условиях. При этом особое внимание должно уделяться вопросам социального *воспитания*, эффективности национально-государственной идеологии и политики, современной цивилизационной идеологизации и политизации образования, сочетания стандартизации и проблемно-творческой реализации образовательных практик.

Под содержанием понятия «социальное образование», на наш взгляд, следует понимать совокупный образовательный процесс, который осуществляется всеми системно-структурными составляющими социума в отношении всего его состава. Иначе говоря, социальное образование – это принципиально целостный, синергетический по своему сущностному смыслу социальный феномен, порождаемый существованием и активностью социума во всех его проявлениях и в отношении всех и каждого члена общества. В социальном образовании участвуют все социально-структурные элементы: государство, большинство населения страны, власть, СМИ, учреждения культуры, идеология, искусство, семья, религия, другие социальные структуры. Таким образом, социальное образование опирается на предельно широкую институционально-ценностную основу: на социум в целом, на Народ, его историю, культуру, ценности, традиции, идеалы. Онтология социального образования по своему разнообразию и объему совпадает с разнообразием и объемом самого социума – Народа.

Культуроцентрично-ориентированный подход разрабатывается и развивается в результате деятельности российской научно-педагогической общности, стоящей на позиции принятия главенства в образовании, ценностей культуры и человека духовного. «При этом, – справедливо отмечает родоначальник культуроцентричного подхода в России С.И. Григорьев, – компетентностный подход и традиционный специалитет (знания, умения, навыки) не отвергаются как таковые, но интегрируются в культуроцентричность профессионального и общественно-политического, духовно-эстетического и социально-бытового, а также социально-экологического развития личности будущего специалиста»<sup>1</sup>.

Основу культуроцентричного подхода составляет социокультурный базис национальной культуры, выраженный в совокупности базовых фундаментальных понятий общей и профессиональной культуры. Указанный подход, при правильном понимании и использовании, позволяет органично сочетать в себе элементы национального, глобального, регионального, личностного, социально-государственного, ибо в своем выражении не просто ограничивается рационализмом, технологичностью и прагматизмом обозначенных в стандарте компетенций, но и связывает их с социально-историческим, этнокультурным опытом народов России в

---

<sup>1</sup> Григорьев С.И. Социокультурные основания и стандарты развития современного социального образования... С. 8.

единое смысловое пространство, где согласуются интересы личного, коллективного и общественного.

Современное высшее образование, основываясь на принципах демократизации, гуманизации и гуманитаризации, индивидуализации, открытости, должно способствовать развитию личности студента как активного и социально эффективного субъекта отношений, развитию его нравственных и духовных качеств, широкой подготовке в сфере специальных и общенаучных знаний и умений, гуманитарной подготовке. Виднейший современный ученый В.А. Слостенин, говоря о гуманистических основаниях образования, считает, что цель и задачи современного образования должны иметь общую направленность на гармоничное развитие личности. Идеи гуманизации образования предполагают осуществление принципиально иной направленности образования, связанной не с подготовкой «обезличенных» квалифицированных кадров, а с общим, социально-нравственным и профессиональным развитием личности.

Развитый социум в стране, население которой в своем подавляющем большинстве не участвует ни в социальной работе, ни в социальном образовании, ни в каких-либо других цивилизационных практиках вообще – общественных, политических, культурных, национально-патриотических и т.д., – такой развитый социум просто невозможен. Генератором, производящим то или иное общество, наделенное теми или иными его свойствами и определенностями, прежде всего, институционально-ценностными, является активная часть социума, народа, которая вовлечена в разные формы созидательной (или разрушительной) общественной деятельности – в процесс социальной работы в широком смысле этого понятия.

В условиях социальных изменений именно молодые люди выступают носителями новых ценностей, моделей поведения и культурных образцов, интериоризирующихся последующими поколениями. Это позволяет рассматривать молодежь как потенциал развития общества. В связи с происходящей под влиянием глобализации сменой духовно-ценностных ориентиров национально-культурная идентичность молодежи дает возможность сохранения традиций и культуры российского общества. Очевидно, что проблема гуманизации российского образования и ее переориентация на смыслы и ценности национальной русской культуры является достаточно сложной задачей. Современное российское образование не может функционировать и развиваться вне социально-экономических, политических и духовно-нравственных проблем общества. Образование в контексте социального развития страны и с учетом социокультурного генома русского народа должно строиться и пониматься как системное целое, имеющее главную цель – гармоничное развитие российского человека.

## **Некоторые аспекты формирования концепции «нового человека» в советском государстве<sup>1</sup>**

*Молостова Е.С.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

В течение последнего десятилетия российское общество претерпело значительные структурные и культурные изменения, связанные с введением новых политических институтов, новых форм собственности и экономических отношений, появлением новых культурных образцов и ценностных ориентаций. Тем не менее, наследие советского общества все еще явно присутствует или контекстуально ощущается во многих структурах и повседневных практиках людей. Необходимость осмысления прошлого и его значения для настоящего, доступ к закрытым ранее источникам и, в то же время, уже явная историческая дистанция с той эпохой являются предпосылками возросшего интереса философов, культурологов, социальных историков, социологов, антропологов к повседневности советской эпохи и исследованиям советского человека как социально-антропологического типа.

Советский человек как особый тип осознания индивидом самого себя, окружающего мира и исторического процесса никогда ранее в истории не существовавший, до сих пор до конца не исследован, представляет определенную научную загадку.

Впервые в истории развития общества на практике был осуществлен уникальный социальный эксперимент по созданию «нового общества», «нового человека», который длился почти столетие, в котором были задействованы миллионы людей. Изменениям и коренной перестройке были подвергнуты все стороны жизни граждан «нового» государства, начиная от социально-экономических и политических преобразований и заканчивая конструированием гендерных идентичностей. Идеологами советского государства была поставлена сверхзадача по созданию «нового советского человека». Идеологически выстроенные образы были способны влиять на самые глубокие уровни общественного сознания, конструируя необходимый способ мышления, чувствования и соответствующую модель поведения, именно они стали религиозно-мифологической основой коммунистической идеологии по созданию «новой веры», «нового человека».

Одним из возможных вариантов понимания этой загадки является обращение к внутреннему миру русского/советского человека, его противоречивой природе, неоднократно описываемой в литературе. Противо-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках госконтракта федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 гг.; Госконтракт П. 861 от 18.08.2009.

речивость русской души определялась сложностью русской исторической судьбы, столкновением и противоборством в ней восточного и западного элемента. Душа русского народа была сформирована православной церковью, она получила чисто религиозную формацию. И эта религиозная формация сохранилась и до нашего времени, до русских нигилистов и коммунистов. Религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она ни была, устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, к этому миру. Искание царства, истинного царства, характерно для русского народа на протяжении всей его истории. Совершенно также и принадлежность к советской России, к русскому коммунистическому царству будет определяться исповеданием ортодоксально-коммунистической веры<sup>1</sup>.

В.И. Ленин в апреле 1918 г. намечает основные линии программы по переделке человека и общества: «Мы, партия большевиков, Россию убедили. Мы Россию отвоевали – у богатых для бедных, у эксплуататоров для трудящихся. Мы должны теперь Россией управлять». Программа проста: партия должна управлять Россией, управлять народом, управлять каждым человеком. Партия – их вождь – берет на себя роль всезнающего руководителя, Отца, который должен привести народ, Россию – в коммунистический «рай». Ленин четко разделяет: мы – они, мы – партия, должны управлять ими – массой. Мы – отцы, они – дети. Программа переделки человеческого материала требовала инфантилизации человека. В стране, шедшей к Высшей Цели, прыгавшей из «царства необходимости» в «царство свободы», возникает сложная иерархическая система, новая пирамида привилегий. Однако главная разделительная черта проходит между руководителями, знающими направление движения, отцами, и руководимыми, невежественными, теми, кому нужно открывать глаза – детьми. Человек превращается в ребенка, которому Государство заменяет родителей, близких. Во всяком случае – должно заменять. Идеальными образцами становятся литературные персонажи либо мифологизированные энтузиасты новой веры – типа Любви Яровой и Павлика Морозова – жертвующие кровными связями ради духовного Отца<sup>2</sup>.

Тоталитарно-патерналистское государство для реализации поставленной задачи охватило тотальным контролем все сферы жизни советского человека. В задачу идеологического контроля входило сохранение идеологического учения в том виде, в каком оно было «канонизировано», ограждение его от ересей, расколов, чужих влияний, постоянная актуализация марксистского учения с целью контроля за всей «духовной» сферой жизни общества, осуществление идеолого-мифологической обработки населения. Идеологическая обработка людей была основой, сущностью,

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 7

<sup>2</sup> Геллер М. Машина и винтики: история формирования советского человека [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. М., 2010. URL: [http://www.krotov.info/history/11/geller/gell\\_21.htm](http://www.krotov.info/history/11/geller/gell_21.htm).

стержнем процесса формирования «нового человека» коммунистического общества и сохранения его в этом качестве. Этот процесс начинался с рождения человека, продолжался всю его жизнь и заканчивался лишь с его смертью. Идеологическая обработка охватывала все слои общества и все сферы жизни людей – их трудовую и общественную деятельность, времяпрепровождение в нерабочее время, отдых, развлечения, семейные отношения, дружбу, любовь и даже болезни и преступления. Она включала в себя идеологическое образование, идеологическое воспитание и вовлечение в идеологические действия. Советская идеология стремилась воспитать идеального, высоконравственного человека в мировых масштабах.

Серьезную задачу выполнили мероприятия по «ликвидации безграмотности». Неграмотность была бичом дореволюционной России. В 1897 г. число грамотных составляло 22,9% населения. Основной причиной неграмотности была слабая урбанизация России. Еще в 1926 г. более 80% населения страны жило в деревне. Необходимость обучения грамоте не вызывала сомнения. Было два пути: естественный, самостоятельного приобретения знаний людьми, ощутившими их необходимость; насильственный, ленинский – ликвидации неграмотности по приказу сверху. Смысл кампании, организованной с широким рекламным размахом, ясно изложил В.И. Ленин: «Неграмотный человек стоит вне политики и поэтому должен выучить алфавит. Без этого не может быть политики». Выбирается для обозначения акции слово из военного и полицейского словаря – жестокое, не оставляющее надежды. Ликвидация безграмотности видится Ленину, прежде всего как мера «воспитания народа», включения его в ленинскую политику. Декрет Совета народных комиссаров «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР», подписанный Лениным 26.12.1919 г., излагал сначала цель: предоставление «всему народу возможности сознательного участия в политической жизни страны», а затем средства: «Все население республики в возрасте от 8 до 50 лет, не умеющее читать и писать, обязано обучаться грамоте...». Параграф 8 декрета предупреждал: «Уклоняющиеся от установленных настоящим декретом повинностей... привлекаются к уголовной ответственности». Нет другого документа, который так выразительно демонстрирует особенности строящегося нового мира: обучение грамоте становится повинностью, обязанностью, налогом. Власть сажает население страны за парту и как строгий отец следит за тем, чтобы «дети» приобретали нужные власти знания<sup>1</sup>.

Таким образом, в советском обществе XX века при отсутствии привычных ориентиров, социальных идеалов, способных обеспечить мировоззренческую целостность сознания, были созданы особенно благоприятные условия для манипулирования массовым сознанием со стороны политических сил, стремящихся мобилизовать в своих интересах широ-

---

<sup>1</sup> Геллер М. Машина и винтики [Электронный ресурс] ... URL: [http://www.krotov.info/history/11/geller/gell\\_21.htm](http://www.krotov.info/history/11/geller/gell_21.htm).

кие слои населения. Необходимой задачей советского государства стало стремление к самосохранению и целостности. Вариантом обеспечения целостности и стабильности социума явилось возрождение архаичных универсалий, обращение к традиции, воссоздание такой важнейшей структуры сознания, как системы мифологических воззрений. В стране интенсивно происходил процесс ремифологизации. Мифологичность, архаические традиции составляли одну из структурных единиц в общей картине «виденья мира» советскими людьми.

Трансформация традиционных мировоззренческих и поведенческих стереотипов усилила стремление режима к их консервации, а далее к включению в общую систему идеологической пропаганды, и тем самым усилению социально-психологического фактора управленческой деятельности.

### **Факторы, искажающие восприятие информации**

*Назаренко Д. И.*

*Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина,  
г. Харьков*

Информация – бог современности. Она сопровождает человека каждую секунду его жизни и от того, как он ее воспринимает (правильно или извращенно), зависит, выполнила она свою функцию или нет. Если же восприятие человеком информации в той или иной степени искажено, то предназначение информации, посланной от носителя к получателю, естественно, не достигает поставленной цели и не выполняет своего предназначения так, как следовало бы. «Исказители», словно мембрана, покрывают сознание, и, пропуская сквозь себя информацию, исключают возможность восприятия ее в первоначальном виде, без привнесений каких-либо изменений уже внутри самого сознания, которое, само по себе и внутри самого себя, словно «достраивает слои и этажи к дому», за удобностью и без таковой, без осознания данного процесса индивидуума.

Личность, являющаяся членом информационного общества, могут подстергать множество проблем, связанных с круговоротом информации. Иногда они настолько завуалированы либо же стали настолько ежедневными и заурядными, что на них попросту перестали обращать внимание. Принимая во внимание то, что информация – понятие в большей степени абстрактное, чем конкретное, следует помнить, что это – самый ценный товар и мировом товарообмене, и передача его почти всегда сопровождается многими условностями и формальностями. Тысячи информационных потоков ежедневно проходят сквозь сознание человека, от одного сознания к другому, от группы к группам. Каждый индивид воспринимает и анализирует ее по-своему, полагаясь на собственное знание жизни и опыт. Мы не можем судить о каждом человеке в отдельности,



т.к. жизнь и жизненный опыт у каждого, конечно же, очень индивидуальны, но то, что объединяет процесс восприятия информации каждого человека и всех людей вместе – это то, как он ее, воспринимая, искажает. От точности и конкретности информации зависит адекватность ее восприятия, то есть, очевидно, что личность может принимать информацию такой, какой она есть, целостную, без какого-либо на нее влияния со стороны или же внутри сознания получателя. И мы не говорим сейчас о «принципе испорченного телефона», а о том, что, получая новые знания, человек может изменять их по своему усмотрению на подсознательном уровне, не отдавая себе в этом отчет.

Мы полагаем, что очень многие проблемы на жизненном пути человека возникают исключительно потому, что он неправильно воспринимает или несознательно искажает получаемую информацию в силу некоторых факторов, которые, как в комплексе, так и в отдельности, влияют на то, как индивидум воспринимает и анализирует получаемые сведения. Каждый из этих факторов самобытен и самостоятелен в своем влиянии. Все они неоспоримо оказывают влияние на восприятие информации человеком. Предлагаю далее рассмотреть эти факторы подробнее.

Искаженное восприятие информации возникает в результате влияния таких факторов, как:

1. Индивидуальное восприятие информации как результат воздействия окружающей информационной среды. Зачатки индивидуального восприятия (виденье положительных или отрицательных качеств социальной жизни, шкала ценностей, отношение к общепризнанной морали и так далее) формируется с самого начала жизни человека. Этому формированию в большей степени способствует окружающая информационная среда (влияние других индивидумов, СМИ, литературы, интернета и пр.). Оценка тех или иных событий, явлений, предметов, а также их классификация, в дальнейшем происходит через призму информации, полученной ранее. То есть, если мать в детстве научит ребенка, что «спички – это не игрушка», то ребенок и в дальнейшей своей жизни будет обращаться с ними аккуратно, либо использовать другие зажигательные приборы, либо избегать использования тех предметов, для которых необходимы спички. На самом деле, спички не представляют такой опасности, как внушалось ребенку: они являются элементарным средством для получения огня и требуют всего лишь осторожности в обращении. Данный пример является наиболее простым и подтверждает тот факт, что информационная среда, окружающая человека, непосредственно влияет на его восприятие окружающей действительности.

2. Искаженное восприятие информации напрямую зависит от индивидуальных особенностей личности. Разные социальные группы, общности, объединения и личности в отдельности не могут судить о том или ином в одной и той же степени. Это объясняется разнообразными индивидуальными особенностями (возраст, гендерный признак, тип темперамента, национальность, профессия, религиозные убеждения и прочие),

которыми обладает человек в момент получения информации. Одна и та же информация, одинаково представленная людям с различными вышеперечисленными индивидуальными особенностями, будет воспринята ими по-разному. Разница восприятия, в первую очередь, обусловлена именно различием индивидуальных особенностей личности. Так, мужчина средних лет, исповедующий мусульманство, и молодая девушка с твердыми атеистическими убеждениями, увидев на улице рекламный плакат нижнего белья, отреагируют на него по-разному: скорее всего, мужчину это возмутит, а девушка попросту обратит на него внимание. Данная ситуация является ярким примером влияния этого фактора на искажение восприятия информации.

Состояние здоровья, в частности, психологическое состояние, может существенным образом влиять на искажение восприятия информации. Очевидно, что человек, страдающий суицидальными наклонностями, алкоголизмом, наркоманией или же другого рода психическими отклонениями, не может воспринимать информацию объективно и адекватно, но при этом нельзя сказать, что он не является носителем или передатчиком ее в информационном обществе.

3. Эмоциональное состояние человека в момент получения информации. Еще с древних времен известно, что «эмоции – плохой советчик». Эта фраза стала крылатой неспроста, ведь эмоциональное состояние, пусть в незначительной мере, но искажает восприятие информации. Человек может находиться в трезвом уме и твердой памяти, но при этом адекватное восприятие им информации сильно преувеличено. Чувства и эмоции, булвующие человеком, вне зависимости от его темперамента, мешают ему быть объективным. Личность, испытывающая максимально положительные эмоции (например, вследствие новости о скором прибавлении в семье), необъективна в своих суждениях о негативных проявлениях социальной жизни (например, ДТП в центре города). Негативная информация не найдет должного отклика в ее сознании, а просто отложится в памяти, со временем переходя в разряд нейтральной.

4. Искажение восприятия информации может происходить из-за предыдущего жизненного опыта. Негативные или позитивные ассоциации, отложившиеся в памяти благодаря определенным пережитым ситуациям, могут вызвать те же ассоциации по отношению к явлению, отдаленно или приближенно связанному с пережитой ситуацией. К примеру, ребенок, который в процессе обучения езде на велосипеде, получил хотя бы легкую травму, либо не продолжит это обучение, либо будет относиться к нему с опаской, предвзято. Или же, например, человек, с детства знакомый с собаками (скажем, выросший с ними в одном доме), не будет испытывать страх перед этим видом животных в дальнейшем, поскольку с детства они у него вызывают положительные ассоциации.

Рассмотрим отдельно взятый случай. Идет суд над маньяком-психопатом, зверски изнасиловавшим и убившим девочку школьного возраста. Чистая и конкретная информация заключается в том, что про-

изошел акт насилия и убийства со стороны преступника по отношению к несовершеннолетнему ребенку. В связи с вышеперечисленными факторами данная информация обрастает домыслами, условностями, формальностями, поправками и т.д.

Так, определенная категория людей полагает, что человек, совершивший преступление, является психически нездоровым членом общества. И в этом находит ему оправдание. Подобные суждения характерны для людей, чья профессия заставляет их непосредственно сталкиваться с подобной проблемой, а также приверженцев гуманистических или космополитических идей и т.д. То есть, данный микросоциум воспринимает факт убийства искаженно, находясь под влиянием фактора 2, описанного выше.

Люди, подверженные влиянию распространенного в СМИ стереотипа о распущенности и развратности современной молодежи, также будут воспринимать данную информацию искаженно, под влиянием фактора 1. Они скорее найдут вину школьницы, которая, по их мнению, сама спровоцировала маньяка на совершение преступления. Или, к примеру, учитель, у которого незадолго до момента получения информации возник конфликт с девочкой старшего школьного возраста вызывающего, по его мнению, вида, также скорее обвинит жертву и оправдает преступника. Это влияние фактора 3.

Другая группа людей, углубляясь в проблему, найдет ее корень, скажем, в неблагополучности семьи, в которой вырос преступник, в недостатке внимания, оказанного ему в детстве, и пр. Подобные суждения могут возникать с высоты жизненного опыта. Тогда можно утверждать, что искажение восприятия информации происходит под влиянием фактора 4.

Влияние эмоционального состояния (фактор 3) на объективное восприятие информации можно также проследить на следующем примере. В первую очередь родители пострадавшей, а также родители девочек того же возраста, не смогут адекватно воспринимать действительность из-за охватывающих их негативных эмоций: гнев, страх, бешенство, месть и т.д. Влиянием этого фактора можно объяснить и самосуд, попытки которого в подобных случаях зачастую совершает эта категория людей.

Представители СМИ под влиянием фактора 2 (а именно, профессия) и фактора 4 (опыт) также воспримут эту информацию не как ужасающую новость о гибели девушки, а как сенсацию, которая принесет популярность изданию и выгоду каждому журналисту в отдельности.

Люди с нездоровой психикой могут воспринимать данную информацию с некоторой долей позитива также под влиянием фактора 2.

Данный пример доказывает теорию о влиянии вышеперечисленных факторов на искажение восприятия информации. Описанная ситуация демонстрирует влияние некоторых факторов, как в комплексе, так и по отдельности. Домыслы и гипотезы, возникающие под влиянием этих факторов, могут быть и правомерны, и нет. Но они не отменяют того факта, что совершено убийство, само по себе негативное явление.

Тем не менее, нельзя быть абсолютно уверенным в том, что данная теория действует безошибочно и распространяется на всех членов информационного общества. Ведь из любого правила существуют исключения. Это значит, что в вышеуказанной ситуации должен найтись хотя бы один человек, максимально приближенный к объективной оценке действительности и не подверженный (или подверженный в меньшей степени) влиянию «исказителей». В данном примере этим исключением выступит предполагаемый адвокат преступника, но только в том случае, если он будет так называемым «адвокатом дьявола»<sup>1</sup> и находится в этом амплу впервые в жизни. Если не принимать во внимание то, что он будет доказывать обществу определенную точку зрения (в данном контексте: невиновность подсудимого), его личное восприятие информации будет предельно объективным. Окружающая информационная среда не оказывает на него должного влияния, поскольку адвокат в своих суждениях не апеллирует стереотипами, сложившимися или навязанными мнениями. Его пол, возраст, состояние здоровья и т.д. не имеют значения при восприятии им информации. Эмоциональное состояние также не может служить катализатором для искаженного восприятия информации, хотя бы потому, что это отрицается самим видом деятельности. И, поскольку предполагается, что это первое дело адвоката в качестве «адвоката дьявола», следовательно, подобного опыта у него нет, последний фактор также сбрасывается со счетов. То есть влияние любого из этих факторов либо совершенно не оказывается, либо оказывается в незначительной мере.

Следует заметить, что это чуть ли не единственный пример исключения даже в конкретной ситуации. Но, как известно, исключения только подтверждают правила.

Подводя итоги, можно сказать, что данные факторы так или иначе, в разной степени влияют на всех людей и на всю информацию, которую они получают. Рассмотренный пример доказывает, что искажение восприятия информации является острой проблемой информационного общества. Искажение сути информации влечет за собой серьезные последствия. Результатом искажения в данном контексте стало смещение шкалы ценностей, размытие границ между хорошим и плохим в сознании людей под влиянием искажения и «исказителей». Эти факторы дают нам понять, что мы становимся невольными жертвами собственного разума и, чтобы воспринимать окружающую действительность такой, какая она есть, следует приложить максимум усилий, «держая свой мозг в чистоте»<sup>2</sup>. С другой стороны, это делает возможным существование множества мнений и взглядов на ту или иную информацию, в этом проявляется индивидуальная сущность человека и его виденье жизни.

---

<sup>1</sup> Скорик Г.В. Человек в информационном обществе: пробл. идентификации: дис. ... канд. фил.-лос. наук. Томск, 2008. 147 с.

<sup>2</sup> Пюкке С. Информационное общество и проблемы социального развития // Компьютерра. 2001. № 37. С. 48-50.

## Духовное общение, его сущность и формы осуществления

*Решетников О.П.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Особо важную роль в жизни человека играет духовное общение, которое затрагивает глубинные слои психики партнеров по общению, обеспечивает возможность обмена ценностями и смыслами, возвышает и облагораживает личность, способствует мобилизации личностных резервов для преодоления жизненных трудностей и реализации жизненных идеалов, обеспечивает передачу духовного опыта от старших поколений к младшим. Сущностные характеристики духовного общения, его механизмы и формы осуществления наименее разработаны в настоящее время в социальных науках.

В чем же состоит сущность духовного общения, его значение в жизни людей, механизмов осуществления и основных форм реализации. Общением называют один из видов взаимодействия людей, в процессе которого происходит не только обмен информацией, ценностями, опытом, мнениями, но и взаимное влияние партнеров друг на друга. И это влияние может вызывать разные последствия. В одних случаях оно стимулирует проявление низменных качеств, чувств и инстинктов человека, а в других случаях актуализирует самые лучшие человеческие качества и высшие чувства: чести, достоинства, небывалого героизма, доброты, выносливости и др. Такое общение, которое стимулирует поведение субъектов в соответствии с общечеловеческими нравственными идеалами, мы называем духовным. Духовное общение – это общение, ориентирующее его субъектов на благородные помыслы, цели и поступки. И не только ориентирует их в направлении истины, добра, красоты, но и одухотворяет субъектов, возвышает и облагораживает их поведение и действия.

Усвоение личностью духовных ценностей происходит именно в процессе общения. Их усвоение осуществляется посредством эмоционального заражения, подражания, социальной оценки, сопоставления взглядов и мнений, проповедей ценностей, установления их иерархии в ситуациях выбора и коллективного обсуждения меры актуальности. Духовным следует считать такое общение, в процессе которого субъекты приобщаются к высшим духовным ценностям: добру, истине, красоте, любви и др.

Духовным следует считать общение, в процессе которого укрепляется дух, воля к победе, стремление довести начатое дело до победного конца, это общение, стимулирующее собственные силы и включающее внутренние резервы личности в стрессовых ситуациях, при возникновении серьезных трудностей в служебной деятельности, учебе, труде. Это взаимодействие субъектов, помогающее личности преодолеть страх, усталость, паническое настроение, вселяющее уверенность в своих силах, способностях; укрепляющее веру в победу, успех; дающее надежду на

положительный исход дела.

Духовным общением мы называем общение, вдохновляющее личность на подвиг, на поиск неизвестного, на решение весьма трудной проблемы. Когда человек берется за решение какой-либо трудной задачи или выполнение новой для него работы, его мучают сомнения в успешности предстоящего дела. Ибо решение сложных задач чаще осуществляется в условиях максимальной неопределенности исходов. Исход такого дела во многом зависит от веры человека в свои силы, в принципиальную возможность решения той или иной проблемы. В этом случае помогает общение с мудрым наставником, который заставляет исполнителя поверить в свои силы, вселяет уверенность в необходимости выполнения данной работы, раскрывает социальное значение данной работы и помогает осознать личностный смысл решения проблемы, эмоционально подпитывает субъекта и как бы «окрыляет» его. В этом смысле духовное общение – это общение, поддерживающее и энергетически подпитывающее творческое начинание, формирующее установку и психологическую готовность к преодолению трудностей на пути к достижению успеха, создающее условия для осознания личностного и социального смысла духовно-созидательной деятельности.

Без межличностного духовного общения людей их духовно-нравственное развитие невозможно. Посредством духовного общения реализуются коммуникативная и интегративная функции. Интегративная функция заключается в консолидации субъектов на основе дел и поступков, имеющих общечеловеческий смысл, в создании в учебных и трудовых коллективах комфортной среды, которая сплачивает между собой отдельных субъектов.

Коммуникативная функция духовного общения заключается в обмене духовными ценностями и идеалами между людьми старшего и младшего возраста, между ноосферой и индивидуальными субъектами. Благодаря реализации коммуникативной функции обеспечивается преемственность в духовно-нравственном развитии общества. Реализация интегративной и коммуникативной функций позволяет создать наиболее благоприятные социально-психологические условия для адаптации личности в социальных общностях.

Духовное общение реализуется с помощью механизмов ноосферного взаимодействия, интериоризации, экстериоризации, межсубъектной материализации духовно-нравственных ценностей и отношений, духовного осмысления.

*Механизм ноосферного взаимодействия* раскрывает, каким образом общечеловеческие ценности становятся достоянием социальной общности, а затем каждой конкретной личности. Духовно-нравственный облик личности формируется посредством взаимодействия индивида с ноосферой, между отдельным человеком и Вечным Разумом, т.е. с теми непреходящими ценностями, знаниями, которые накопило человечество за все время своего существования. Человек из ноосферы усваивает отдельные

ценности, идеи. При определенных условиях он сам способен создавать ценности, формировать творческие идеи и передавать их во Всемирный банк данных – ноосферу, которые будут там храниться вечно. Процесс усвоения личностью ценностей из ноосферы называется интериоризацией, обратный – экстериоризацией.

Процесс приема-передачи ценностей возможен только путем общения в «контактной группе», или иначе, через других индивидуумов, входящих в состав малых контактных социальных групп (семья, школа, друзья, наставник и др.). Ценности перед усвоением проходят апробацию в различных социальных группах, в состав которых входит личность. Ценность новой идеи, вещи, поступка усваивается в процессе оценки ее ценности различными социальными группами, частью которых является будущий специалист.

Молодежь может принимать не все ценности, которые предлагают. Некоторые ценности вообще отвергаются. Другие ценности дополняются чем-то новым, а иногда, и вообще, создается что-то необычное. В этом случае индивид через «контактную группу» обогащает ноосферу. Как мы указывали ранее, этот процесс называется экстериоризацией духовных ценностей.

По нашим представлениям, процесс интериоризации ценностей складывается из пяти основных этапов:

- 1-й этап: осведомленность личности о той или иной духовно-нравственной ценности на основе прямого или опосредованного общения;
- 2-й этап: осознание значения этой ценности;
- 3-й этап: постижение личностного смысла ценности в личном жизненном опыте, при выполнении конкретных дел;
- 4-й этап: принятие, частичное принятие или непринятие личностью духовно-нравственной ценности;
- 5-й этап: использование ценности в качестве регулятора общения и жизнедеятельности (в случае ее принятия).

Важно отметить, что процессу экстериоризации всегда предшествуют процессы интериоризации различных ценностей. Указанные выше механизмы усвоения ценностей (интериоризация, частичная интериоризация, экстериоризация) реализуются через «контактную группу». Только посредством различных форм общения между людьми могут протекать указанные выше процессы. Таким образом, без духовного межличностного общения духовно-нравственное развитие личности невозможно.

Механизм межсубъектной материализации духовно-нравственных ценностей и отношений раскрывает способ межсубъектного обмена духовно-нравственными ценностями, интересами, идеалами и другими психическими качествами, отношениями и состояниями. Для того чтобы возможно было это взаимодействие, необходимо, чтобы формы проявления символики были однообразны. Без этого условия информация, идущая от субъекта, или не будет воспринята другими, или же будет воспринята неправильно.

Каждое психическое взаимодействие имеет две стороны: одну внутреннюю – чисто психическую; другую – внешнюю – символическую; первая для нас непосредственно не дана, а дана всегда лишь в виде символов. Каждый из бесчисленных психических процессов, возникающих между двумя или большим числом членов общения, при своем переходе от одного субъекта к другим должен пройти через этап «овеществления» или символизирования.

Таким образом, уже краткое рассмотрение самого процесса психического взаимодействия приводит нас к мысли, что вне социального общества, а точнее без такого важнейшего социального феномена как духовное общение, нет и не может быть передачи психических состояний, в том числе и передачи духовно-нравственных ценностей, идеалов, потребностей. С учетом действия данного механизма можно понять объективную сущность духовного климата организации (образовательного учреждения, завода, фабрики, государственного учреждения или частной фирмы), которая может быть представлена как динамическая совокупность материализованных в знаковой форме компонентов духовной жизни отдельных субъектов, входящих в состав социальной общности.

Механизм духовного осмысления отражает способ отбора личностью и социальной общностью тех или иных духовно-нравственных компонентов для усвоения и использования их в качестве социально-психологических регуляторов поведения и взаимодействия субъектов. Важнейшей особенностью социальных процессов является их осознанность и осмысленность. Социальные действия осуществляются людьми, наделенными сознанием. И эти действия регулируются сознанием.

Действия и отношения субъектов будут осуществляться в соответствии с общечеловеческими ценностями, идеалами, нормами и правилами, если, во-первых, эти субъекты будут иметь представление об этих ценностях, нормах и правилах, способах самовоспитания духовно-нравственных качеств и будут соотносить с ними свои действия, т.е. их действия будут осознанными; а во-вторых, эти нормы и правила, духовные идеалы, интересы и потребности будут цениться субъектами, они приобретут для них личностный смысл, т.е. будут осмысленными. Деятельность субъектов, направленная на постижение личностного смысла (ценности для себя) общечеловеческих ценностей, идеалов, интересов и потребностей, называется духовным осмыслением.

Основными формами духовного общения являются: духовно-нравственная проповедь, духовное наставничество, паломничество, духовная исповедь, фасилитационная поддержка личности. Усвоение социальной общностью из ноосферы и личностью от социальной общности духовных ценностей, идеалов, потребностей и интересов осуществляется лишь на основе индивидуального и коллективного их осмысления, постижения личностного смысла усвоения, т.е. с использованием механизмов духовного осмысления и самоопределения.



## Субкультура и субкультурные религии: проблема понимания и интерпретации<sup>1</sup>

Римская О.Н.

Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород

Современный человек вступает в мир в совершенно иных условиях, нежели это было не только двести или сто лет назад, накануне революций, изменивших мир в XX веке, но даже в весьма отличающихся от жизни человека и человечества в 60-е/80-е годы прошлого столетия. Культурные и ценностные ориентации современного человека, в том числе и под влиянием информационных технологий, молодежных революций и молодежной контркультуры прошлого века, настолько изменили культурно-антропологический облик эпохи, что теоретики заговорили о постиндустриализме и постсовременности, постхристианстве и постчеловечестве.

Последние тенденции заметно увеличили *пространство свободы и творчества* современного человека (прежде всего молодежи) в сфере культуры, информации и коммуникации, которое приходит в столкновение не только со старыми механизмами власти и консервативными установками правящей элиты, предлагая альтернативные, часто *инновационные* жизненные стратегии, культурные программы и ценностные ориентации, но и усиливает нигилистические, деструктивные тенденции в сфере личностной идентичности, сознания и духовной жизни. В этих процессах очень велика роль молодежных субкультур, а также нетрадиционных религий (последние часто называются «молодежными»), которые также возможно рассматривать в качестве специфических субкультур эпохи постмодерна.

В современной России, которая переживает не только политико-идеологический и экономический кризис, но и кризис базовой культурно-цивилизационной идентификации и личностных идентичностей, все эти сложнейшие процессы накладываются на отечественную почву и вызывают порой имитационные, подражательные, а иногда уродливо-неповторимые формы. Все это и определило наш интерес к сложным проблемам духовной и культурной жизни молодых людей, которые часто ищут путь к достойной социализации, личному успеху и творчеству в субкультурных структурах, в том числе и религиозных, которые оказывают не только деструктивное влияние на их сознание, но порой помогают обрести личностную идентичность и открыть жизненные перспективы в нашем непростом мире.

На наш взгляд, необходимо по возможности вырабатывать «синтетическое» и комплексное, системное понимание культуры, что во многом переключается как с работами наших отечественных исследователей, так

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 09-03-55309 аЦ.

и с положениями американской культурной антропологии. При таком подходе культура предстает в качестве определенной целостной и органической системы (или системы культур, как понимают американские авторы), открытой и саморазвивающейся в пространстве и времени жизнедеятельности человечества, конкретных сообществ и живых людей. Системная модель культуры выступает исходным и важнейшим инструментом познания культуры как особого класса явлений и соответствующих культурных подсистем.

Это особенно важно видеть при экспликации понимания культуры в качестве «субкультуры» или «субкультур», иногда не столько проясняющих исследуемый предмет, сколько вносящих сумятицу в его осмысление. Под субкультурой часто понимают «наиболее крупные сегменты целостных локальных культур (этнических, национальных, социальных), отличающиеся определенной местной спецификой тех или иных черт (или комплексов черт). В принципе любая культурно-специфическая группа в своих культурных особенностях может быть названа субкультурой (вплоть до «субкультуры императорского семейства»), но, как правило, наука до таких крайностей не доходит и определяет в качестве субкультур лишь «культуры сравнительно крупных, компактно и относительно изолированно поселенных или иным образом выделяющих себя групп... Помимо субкультур, отличающихся от основной культуры какими-либо этническими, лингвистическими или конфессиональными признаками, существует множество субкультур, основанных на социальной или возрастной специфике. Например, молодежная субкультура, субкультура пенсионеров и людей пожилого возраста, субкультура среды инвалидов, субкультура гомосексуалистов и т.п.»<sup>1</sup>. Понятие «субкультуры» уже изначально отражало нечто «недо-»: «недосоциализированное», «недоцивилизованное», «недокультурное» или антикультурное, т.е. нечто девиантное и несло оттенок негативизма, что в последнее время уже преодолевается.

Любая субкультура, в нашем понимании, предполагает определенную подсистемную обособленность и идентификационную активность человека по отношению к доминирующей, базовой культуре (что такое базовая культура общества в современном постмодернистском мире – это особый разговор), подчеркивая субкультурность той или иной социальной группы (страты), ее специфику в рамках системного самоопределения и ее формальную характеристику (это относится и к идентификации индивидов, входящих в структуры этих стратов).

Таким образом, корректное методологическое использование понятия «субкультуры» предполагает, что любая система культуры, как и система вообще, предполагает субсистемную стратификацию, наличие субструктур и субэлементов, а, тем самым, и наличие субкультур. И саму доминирующую («базовую», «материнскую» и т.п.) культуру можно

---

<sup>1</sup> Флиер А.А. Культурология для культурологов. М., 2000. С. 152-153.

представить в виде системы субкультур. А тогда понятие «субкультуры» во многом усиливает свой эвристический потенциал, опираясь как на системную, так и на диалектическую методологию, которая представляется более всеобщей и, соответственно, предпочтительной при исследовании всего многообразия культурной феноменологии как в синхронном, так и в диахронном вариантах. Поэтому мы и считаем, во-первых, что понятие «субкультура» вмещает в себя все многообразие системных формообразований в современной культуре (прежде всего, в отечественной) – базовых, креативных, маргинальных, деструктивных, антисистемных (контркультурных) и т.д.

Это важно, в частности, для понимания специфики молодежной культуры, которая оказывается способной на протяжении всей истории продуцировать как нейтральные, так и разрушительные, контркультурные смыслы, способные, в конечном итоге, оказывать *инновационное воздействие* на динамику той или иной культуры. На наш взгляд, культурно-инновационный потенциал молодежи имел место на протяжении всей истории человечества.

Таким образом, исследование субкультур в философско-антропологическом и философско-культурологическом аспектах органично выводит на онтологическую проблематику, связанную с тем, что молодой человек в условиях постмодернистского распада устойчивых социальных и культурных стратификаций оказался не только в ситуации тотального отчуждения (и в этом оказались правы и Маркс, и неомарксисты), но и полной утраты идентичности, глубинных онтологических оснований собственной жизнедеятельности (утрата телесности, семьи, веры, любви, надежды). Но реальный молодой человек, разумеется, продолжает жить в пространстве повседневности, существовать, сопротивляясь *мягким дисциплинарным технологиям* постиндустриального общества, которые через медийные нарративы и транскомуникативные дискурсы (Интернет) порождают столь невиданную ранее манипуляцию не только сознанием, но и всей жизнедеятельностью человека.

Субкультуры и оказываются тем «экзистенциальным пространством», в котором молодой человек пытается хоть как-то сохранить свою самость, свою идентичность, выработать какой-то *хронотопный экзистенциал*, позволяющий стоически утверждать себя в рухнувшем мире, связать прошлое, настоящее и будущее не столько в пространстве повседневности, сколько в карнавальном мире субкультур. Но и здесь мы оказываемся в мире фантомов и иллюзий: субкультурные нарративы и дискурсивные практики позволяют говорить молодому человеку на искусственных языках, порождая ситуацию постмодернистской «вавилонской башни», когда никто никого не слышит и не желает слышать, а субкультурных языков оказывается столько много, что никакой новый апостол Павел не сможет говорить на этих языках «новых язычников»...

В этой ситуации трансформируются как сами молодежные субкультуры, существуя уже не по жестким моделям групповой идентифи-

кации «мы – они», а по модели «тасующихся групп» (Б.Ф. Поршневым), а личностная идентичность носит «виртуальный» характер, причудливо реализуясь в моделях поведения и стилях одежды, музыке, символике и мифологии субкультур. Разумеется, региональные молодежные субкультуры носят не столь репрезентативный характер, как столичные или субкультуры больших индустриальных центров, но в таком городе, как Белгород, наблюдается и своя специфика, связанная с тем, что наш город за последнее десятилетие утратил черты классического индустриального города, фактически превратившись в постиндустриальный организм нового типа (так, университеты становятся, по сути, «градообразующими предприятиями»), что повышает роль молодежи в жизни региона).

Мы не будем останавливаться на всей концептно-категориальной и методологической проблематике исследования миров молодежи, так как она столь многомерна, что требует не одной монографии или диссертации. Нам важно развести понятия «молодежная культура» и «молодежная субкультура», так как очень часто многие исследователи или подменяют их друг другом, или под родовые понятия подводят видовые, и ввести понятие «субкультурные религии».

Например, всеобщее понятие «молодежная культура» заменяется узким «молодежная субкультура» или еще более специфичным «молодежная контркультура», которое применительно к современности пересекается с субкультурными характеристиками, но очень часто выходит за эти грани, соотносится с диахронной и синхронной динамикой общества, с формами антисистемности и инновационными механизмами культуры. Можно согласиться с исследователями (Т.Б. Щепанская), что субкультура не представляет собой самостоятельного целого, а ее культурный код формируется в рамках более общей системы, в качестве ее подсистемы, опирается на культурный код «базовой культуры» и ориентирован на постоянный диалог с ней, конструктивный, деструктивный или инновационный. Мы употребляем понятие «молодежная культура» как наиболее всеобщее, отражающее всю конкретно-историческую специфику филогенетического и онтогенетического существования молодежи, сложного социокультурного феномена, включающего в свою морфологию субкультурные и контркультурные формообразования и процессы. Личностные, деятельностные и институциональные формы молодежной культуры в прошлом и настоящем определяли и определяют становление, социализацию и идентификацию молодежи как специфической социальной группы, а молодого человека как субъекта деятельности и *творца инновационных культурных норм и образцов*.

Молодежная культура, на наш взгляд, представляет сложноорганизованную, динамичную систему субкультурных формообразований и контркультурных процессов, связанных с трансформацией индустриальной (модернистской) цивилизации XVIII-XIX вв. в ее постиндустриальные и постмодернистские ипостаси прошлого столетия. Все это служит культурно-историческим и цивилизационным базисом не только для

оживления самых архаичных форм мифологии и религии, но и их трансформаций в некие «современные» синкретичные и эклектичные духовные и культурно-идеологические феномены.

И, наконец, следует остановиться на введенном нами понятии «субкультурные религии», которое органично выводится из предыдущего понятийно-категориального ряда.

На почве современной мифологии массовой культуры – стихийно, естественно рождающейся или искусственно создаваемой в обществе потребления – и формируются специфические превращенные формы религиозности, произрастают различного рода духовные мутанты, каковыми являются, в частности, так называемые «нетрадиционные религии». Именно их постоянное давление на подрастающее поколение, в том числе и в России, заставляет нас говорить об экологии духовности, о профилактике духовно-нравственной жизни вступающих в жизнь поколений.

Религоведы, культурологи, социологи, философы ведут спор о том, насколько правомерно употребление понятий «нетрадиционные» или «новые религии». Тем более, что помимо этих наиболее распространенных понятий употребляются и такие, как «новые культы», «неомистицизм», «молодежные религии», «религии Нового века», а также не совсем толерантные дефиниции, используемые чаще всего богословами – «деструктивные культы», «тоталитарные секты» и т.п. Иногда новые религии называют «вневероисповедными», «эзотерическими». Все эти понятия достаточно условны, не в полной мере отражают специфику рассматриваемого явления и далеки от философской категоризации.

Например, так ли уж все «новые религии» можно характеризовать как «нетрадиционные»? Так или иначе, почти все они связаны с предшествующей («традиционной») религиозной, магической, мифологической или оккультной практикой. Например, современные ориенталистские (восточные) культы многое берут из иудаизма и буддизма, наполняя парapsихологическими идеями и маскультовскими образами, фантазиями и практиками. Пророки «неомистицизма» (чаще всего именно это понятие употребляют для характеристики современной мистики) принимают на вооружение мистический, магический и религиозно-философский опыт прошлого (мистику древнего Египта, Индии, гностико-манихейства, средневекового ведовства и каббалы).

Также относительна и «новизна» современных религий. Это характерно даже и для «научообразных» религий, спекулирующих на материале паранауки, «псевдоновизна» которых зачастую состоит в перекодировании и переинтерпретации старых религиозно-мифологических символов и образов и включении их в контексты науки и паранауки.

Нам представляется возможным вместо всего спектра метафорических терминов употреблять понятие «субкультурные религии», связанные с уже получившими теоретическую «прописку» в социологии, культурологии и философии концептом «субкультура», на прояснении собственного смысла которого мы остановились выше. Характерно, что «новая

религиозность» формируется, прежде всего, в молодежной среде и на почве молодежной мифологии, субкультуры и контркультуры, способствует их актуализации в среде молодежи, что и заставляет многих исследователей говорить о «молодежных религиях» применительно к ней.

Понятие «*субкультурные религии*», на наш взгляд, во-первых, несет мировоззренческой и идеологической нагрузки; во-вторых, отражает периферийное, маргинальное и порой антисистемное положение новых религиозных образований в современном обществе и культуре; и, в-третьих, дает возможность исследовать культурно-историческую и синхронную динамику молодежной культуры и контркультуры, начиная с конца XIX века. При этом антисистемность и контркультурность «субкультурных религий» не должна рассматриваться всецело в негативном измерении, так как она сама по себе может служить как деструктивным, так и *инновационным механизмом*, дающим импульс для развития «базовой культуры» (а что является таковой в мире постмодерна?), самосознания молодежи, для их трансформации в новые, креативные формы.

Но нельзя и абсолютизировать творческий потенциал субкультурных религий, так как современные религиозные новации могут быть сведены к следующим. В *вероучении*: настойчивое повторение мысли о том, что субкультурные вероучения не являются религиями, а особого рода «учением» или «знанием», опирающимся не только на эзотерику древних доктрин, но и на современную «науку» (чаще всего на паранауку); создание новой канонической литературы или своеобразное прочтение старой с использованием «современных научных достижений» интерпретации текстов; соединение в вероучении черт нескольких религиозных систем и включение элементов современной мифологии, прежде всего масскультавской (религиозный синкретизм, эклектика и маргинальность); особое внимание к мистицизму, оккультизму, магии (часто в упаковке современного искусства, массовой культуры и паранауки) и т.п.; критическое отношение к институтам традиционных религий и в целом – к доминирующей культуре, т.е. определенная контркультурность.

В *ритуально-культовой практике*: необычность и экзотичность обрядовой стороны субкультурных религий (использование при этом современных психоделических, медицинских, наркотических и информационно-технологических практик) с целью максимального воздействия на эмоции и воображение человека; в большинстве случаев создание «новой коллективности», «общинный» характер ритуальной жизни, способствующий воспроизводству квазидуализма «мы – они», на деле подобного первобытному и связанного с генерированием мифосознания.

В *институциональной организации*: отсутствие строгой иерархической структуры на первых порах существования субкультурной религии, преобладание горизонтальных и сетевых связей внутриобщинной и межобщинной коммуникации, что и определяет их отличие от традиционной церковной организации; активность новых религиозных организаций в производственно-финансовой сфере, использование рекламы и сетевого

маркетинга в продвижении религиозных «товаров» и услуг; общинная организация жизни верующих *со свободным «входом» в горизонтальные коллективные структуры* и с достаточно хаотичным существованием (ризоматичность) внутри них сочетается со строгой моральной регламентацией жизни; «братская» система отношений дополняется явно выраженным авторитарным культом харизматического лидера, основателя «церкви» или общины.

Вот это сочетание в субкультурных религиях *иерархичности с сетевыми, горизонтальными связями, авторитарности и демократичности, закрытости и открытости* на уровне институализации, культовой практики и сознания делает субкультурные религии весьма подвижными, динамичными и одновременно «живучими» контркультурными системами, обладающими потенциалом креативности и включенными в наш хаотичный мир постмодерна, постиндустриализма и постхристианства.

### **Русский язык и музыка как компоненты национального самосознания в творчестве П.Е. Астафьева**

**Сальникова О.Н.**

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Проблема русского самосознания составляет глубокий пласт творчества П.Е. Астафьева, по мнению которого, самосознанием народа выступает «национальный дух». Последний не рассматривается мыслителем как сила, внешняя по отношению к человеку: «Национальный дух, – пишет он, – проникает в духовную жизнь и деятельность самосознающего существа. Он выражается в сознательном строе жизни, задач, в целом воззрении человека на мир, себя, своё отношение к миру. Нет силы творчества и действительности народного духа без национального мирозерцания, самосознания»<sup>1</sup>. В структуре самосознания народа философ с особым вниманием выделяет язык. Специфика самого П.Е. Астафьева как человека сказалась на его творчестве. Следует отметить, что он был признан современниками как «мыслитель глубоко национальный, русский»<sup>2</sup>, хотя предки П.Е. Астафьева со стороны отца были выходцами из Греции, прибывшими в Россию в 1711 г. вместе с Д.К. Кантемиром. Они принадлежали к известной фамилии Кантакузи-Стефи-Фермати. Отец постарался дать сыну хорошее образование и нанял для этой цели гувернером немца доктора Штейнмюллера<sup>3</sup>. Закономерно возникает вопрос: каким

<sup>1</sup> Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи // Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 47.

<sup>2</sup> Тихомиров Л.А. П.Е. Астафьев: некролог // Русское обозрение. 1893. № 5.

<sup>3</sup> Прасолов М.А. Петр Евгеньевич Астафьев: «Росток русско-православной культуры» // Воронежская беседа: альм. на 1995 г. Воронеж, 1995. С. 144.

образом выходец из дворянской семьи, чьи корни восходили к греческим аристократическим корням, воспитанный немцем, стал мыслителем «русским, глубоко национальным»? И все это притом, что во второй половине XIX в. многие из представителей дворянских фамилий даже не владели русским языком – основным элементом в структуре национального самосознания. Однако сам мыслитель не только отлично владел русским языком, но и писал о русском языке, о роли и значении слова.

Язык был признан автором не только формой выражения готовой мысли, но и главным фактором в её образовании. П.Е. Астафьев раскрывал наличие тесной связи языка, слова, мысли и самосознания. Он отмечал два противоположных взгляда на природу слова в российском обществе второй половины XIX века: 1) для первого свойственно мифологическое и религиозное самосознание народа и современной исторической школы языкознания; 2) для второго характерно то, что он присущ эпохе просвещения и современной интеллигенции. Что касается первого взгляда на слово, то его философ характеризует как взгляд на созидающую духовную силу, наделенную божественным творческим началом. Слово само по себе с этой точки зрения является духовной сущностью вещей. Поэтому людям – носителям слова отдавали почтение и авторитет учителей. Данный взгляд на слово, как утверждает П.Е. Астафьев, нашёл свое продолжение в современной исторической школе. Для неё язык является индивидуальным воплощением цельного художественно-философского мировоззрения народа. Язык, как и мысль, является деятельностью, благодаря которой мысль народов доходит до самосознания.

По мнению П.Е. Астафьева, слово необходимо душевной деятельности для того, чтобы она стала сознательной. При этом автор подчеркивает важность объективизации образов и представлений в слове. Слово необходимо для перехода мысли от хаоса восприятий к сознательному мышлению, от восприятия и представления – к самосознанию. Слово, обращённое к другому человеку, возбуждает внутреннюю деятельность субъекта, к которому оно направлено, и он узнает смысл как нечто объективное, а понимает его как результат своего субъективного индивидуального акта понимания. Следовательно, слово будирует развитие внутренних процессов самодеятельности человеческого духа. Что касается второго взгляда на слово, то он характеризует язык как искусственное создание разума, условный способ для обозначения готового содержания мысли. Язык, как и логика, должен быть для всех один. При этом игнорируется исторический, личный, творческий элемент языка. Утверждению такого взгляда в российском обществе способствовали журналистика, общественное мнение и интеллигенция. Появляется особый читатель, которому в литературе нужны готовые факты, а не мировоззренческие взгляды и идеи. Изменяется отношение к слову – оно становится ремеслом, утилитарным средством. Интеллигенция признана П.Е. Астафьевым главной силой, которая создает литературу, не допускающую ничего личного, субъективного. Противостоять ей способны только простой народ и круг



людей с высшими духовными запросами. Как считает философ, в борьбе с интеллигенцией они могут надеяться на помощь со стороны независимого исторического народного государства, которое есть оплот личной и народной самобытности.

Анализ взглядов мыслителя на слово, язык как элемент национального самосознания проливает свет на отношение самого П.Е. Астафьева к языку и слову и позволяет утверждать, что сам он являлся носителем русского языка. Самосознание П.Е. Астафьева выражалось в его творчестве, в частности, в работах, посвященных языку, эстетике, музыке, литературе и искусству. Русскому философу было органично присуще художественное мышление. Только как человек, обладающий художественным мышлением, он был в состоянии понять и оценить рождение творчества, в том числе и музыкального. По его мнению, бессознательное играет в этом процессе важную роль. Сам мыслитель писал по этому поводу: «Что, в самом деле, знаем мы подлинно о бессознательной душевной жизни, что в её области находим? Ничего, кроме следов тех актов, впечатлений, чувств, представлений, суждений и т.п., которые были некогда пережиты, продуманы и прочувствованы сознательно. Ничего, кроме, так сказать, капитализации всех предшествующих сознательных работ и состояний души»<sup>1</sup>. По его мнению, начало всякого творческого процесса коренится в бессознательной душевной работе, а сам творческий процесс в своем основании бессознателен и непроизволен. Из всех видов искусства мыслитель касался литературы и немного музыки, которыми он сам увлекался.

В этой связи интерес представляет одна из его статей, где свои познания в области музыки П.Е. Астафьев сочетает со своей позицией философа. «Общество, которое не знает и не ценит своей литературы или своего искусства, находится в том же положении как и общество, в котором вовсе нет своих собственных самобытно-творческих сил»<sup>2</sup>, – писал мыслитель в работе «Народность в музыке», которая была создана по поводу юбилейных постановок на московской сцене опер М.И. Глинки. П.Е. Астафьев обращается к музыке как наиболее яркому и доступному пониманию национального вида искусства. Музыка, по мнению философа, глубже и полнее других видов искусств, захватывает самую внутреннюю субъективную и индивидуальную сторону душевной жизни субъекта и деятельности. Музыкальное выражение душевных движений гораздо ярче и характернее выражает именно индивидуальные особенности душевной жизни, чем отвлеченные идеи, общие мировоззренческие образы внешнего мира и человеческой жизни.

П.Е. Астафьев считает, что значение музыки в душевной жизни субъекта и связь ее именно с индивидуальным настроением этой жизни основано на самой особенности её восприятия душой. Она состоит в том, что в восприятии музыкального произведения душа совершенно ли-

<sup>1</sup> Астафьев П.Е. Урок эстетики // Астафьев П.Е. Философия нации ... С. 212-213.

<sup>2</sup> Астафьев П.Е. Народность в музыке // Там же. С. 83.

шена свободы и самостоятельности. Благодаря динамике, смене звучания, мы чувствуем субъективное настроение автора и не можем выйти из характера или субъективного настроения композитора, возбуждающего субъективное настроение в душе слушателя. Поэтому музыка, по мнению мыслителя, должна рождать не образ или мысль, а чувство или настроение. Для него совершенно неприемлема эстетическая концепция философии музыки Р. Вагнера. Как известно, центральной идеей в трактате великого немецкого музыканта «Произведение искусства будущего» является идея единства всех искусств и их окончательного предельного синтеза. Подобный синтез приведет к созданию устойчивого образа. Более того, эстетика стесненного и безвыходно чувствующего себя индивидуума влечет за собой рождение образа. В этом Астафьев находит опасность для музыки как эстетического феномена.

Он убежден в том, что начать живописать и рассуждать, стремясь возбуждать в душах уже не настроения, но представления, ощущения и мысли, как стремится Вагнер и его школа, музыка лишит себя возможности выполнить свою высочайшую идеальную задачу – очищать наш внутренний мир от всяких примесей из чуждой ему случайной жизненной обстановки. В погоне за образом и представлением музыка неизбежно поступится тем, что составляет ее настоящую силу. Закономерным является для П.Е. Астафьева и то, что в отказе от задачи возбуждения и создания субъективного настроения, музыка лишится своего главного содержания, которое делает ее наиболее субъективным, а потому и наиболее выражающим особенности национального характера из всех искусств. И эти глубокие особенности русский философ склонен видеть в настроениях, а не в понятиях и представлениях людей. Музыку М.И. Глинки П.Е. Астафьев называет музыкой цельного, глубокого и всесторонне выдержанного настроения. В его произведениях видится своеобразие настроения, характерное для русского народного духа. Подводя читателя к национальным особенностям музыки, философ напрямую противопоставляет Р. Вагнеру М.И. Глинку. В нем его восхищает полная противоположность – народный характер его музыки, огражденный в ее оригинальности, как в отношении мелодии, так и в отношении гармонии и ритма, основных характерных черт русской народной песни, созданной народным духом.

Таким образом, философия и музыка связываются воедино в рамках мировоззрения П.Е. Астафьева как элементы национального самосознания. Его творческое мышление, где органично совмещается рациональное и образное восприятие мира и человека, является целостным по своей природе. Внутренние движения души, внутренняя работа мысли принимали внешние формы, проявляясь в его творчестве. Искания самого философа послужили стимулом к созданию оригинальной концепции человека, в контексте которой следует рассматривать русский язык и музыку как элементы русского национального самосознания.

## Исполнительская форма «хор ветеранов» в аспекте гуманизации общественной жизни

*Сараева Л.П.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Самобытность понимания мира и человека в антропоцентрической философии Н.Н. Стрехова концентрирует гуманитарное и гуманистическое содержание через самодеятельность человека. В этом отношении гуманизация сферы современной концертно-исполнительской практики подразумевает активизацию органичных природе общества регулятивно-адаптивных механизмов, сообщающих ей статус явления духовной культуры. Базисным в этом становится содержание традиционной культуры, возрождение которой справедливо рассматривается не только как «наше бесценное достояние», но и как «наше стратегическое преимущество»<sup>1</sup>. С этим народная песня приобретает фундаментальные позиции как генерирующая национальное смысловое и эмоциональное содержания. В народной песенной культуре мы наблюдаем способность пения формировать внутренние глубочайшие связи между поколениями, иницирующие коллективный дух общества. Гуманистические в ней процессы объективируются через слышание каждым в народной песне «своего нравиться» посредством оригинальных форм активного интонационного самовыражения, а не интонационное её становление. В этом направлении, содержательность песенного фольклора Белгородской области способствует пониманию регионального «Мы-образа», осознанию ответственности за духовное будущее Белгородского края.

Внедрение в концертно-исполнительскую практику регионального компонента – конкретной певческой традиции – обязывает исполнителей к знанию ее многоуровневого содержания. Применительно к южнорусскому региону это, прежде всего, традиции потомков славяно-степняков, локальных этнических групп великорусского населения (горюны, саяны, цуканы, ягуны, мамоны), «служилых» людей и сословия однодворцев-четвертников. Вследствие этого, сформированная усилиями поколений жанровая система песенного фольклора Белгородчины иллюстрирует множественность способов чувствования этого мира. Чаще всего, данные способы проявляются одномоментно, так как в песенном образце под влиянием времени переплавлены различные ценностные представления, нравственная позиция тех, кто их создавал: касается ли это веры (духовные стихи), жизни (баллады), поведения (величальные песни), деятельности (трудовые песни), любви к ближнему (жанры, исполняю-

---

<sup>1</sup> Путин В.В. Выступление на заседании Государственного Совета [Электронный ресурс] : стеногр. отчет о заседании Государственного совета «О государственной поддержке традиционной народной культуры в России», 26 дек. 2006 г. // Президент России. – М., 2000-2008. – URL.: <http://archive.kremlin.ru/text/appears2/2006/12/26/116109.shtml>.

щиеся для детей; лирические песни), способности дарить позитивную духовную энергетику (шуточные и т.п.).

Одновременно, региональные программы и областные социокультурные проекты побуждают к интенсификации содержания народной песни, определению для неё достойного места в концертно-исполнительской практике художественных коллективов.

В целом, тенденции гуманизации концертно-исполнительской практики обнаруживаются:

а) в более точной адресности фестивалей, смотров, конкурсов любительского искусства;

б) в полисоциальности влияния: для музыкально-образованной части граждан, для сельского, городского населения, для юношеской среды и пр.;

в) в избирательности репертуара: архаичный, традиционный фольклор; общерусский стиль; песни военных лет и пр.;

г) в методических установках: для развития, формирования, воспитания, развлечения, приобщения, инкультурации и т.д.;

д) в реабилитации православных интонаций, транслирующих духовное содержание в современную интонационную сферу, возвращая ей духовную целостность;

е) в приоритете творческих форм хорового исполнительства над репродуктивными.

Особую роль здесь играют хоры ветеранов, организация и деятельность которых не является случайным явлением. В исполнении ветеранским коллективом фольклорная песня получает убедительную поддержку в её популяризации. Вот уж действительно, запоёт фольклорную песню старшее поколение граждан – запоёт вся Россия! Симптоматичен в этом направлении Первый международный фестиваль хоров ветеранов войны и труда «Ратному подвигу славу поем» (2010), прошедший в городе Брянске, который от предыдущих региональных фестивалей 2003 и 2005 гг. отличался, прежде всего, масштабностью и значительно расширившейся географией коллективов-участников. О высоком художественном уровне этого фестиваля говорит то, что в нём участвовали хоры, носящие звание «народный». Фестиваль собрал разнородную аудиторию, что, несомненно, обуславливалось датой проведения - День народного единства, в особом подчёркивании славянского братства. Примечательно и с исполнительским содержанием, репертуаром. Особо следует сказать о выступлении единственного на фестивале мужского хора военно-патриотической песни Ракитянского районного культурно-методического центра Белгородской области (руководитель Елена Борченко), вызвавшего бурные зрительские овации. Но, помимо художественно-эстетического впечатления, мужской коллектив привнёс региональный колорит песенного исполнительства, донёс интонацию «пахарей и ратников» южнорусского пограничья, многократно усиливая, собственно, идею фестиваля «Ратному подвигу славу поем». Несомненно, именно

в этом направлении традиционный песенный репертуар юга России становится особенно востребованным, давая простор глубочайшей преемственности поколений защитников Отечества.

Анализ репертуара хоров ветеранов показывает, что хормейстеры, имеющие народно-хоровое образование, стремятся вводить в репертуар авторские песни с народной тематикой, популярные фольклорные образцы. Ветераны отлично понимают самодостаточное существование фольклорной песни на современной сцене. Они не хотят отставать от времени, и руководители обязаны давать возможность им постигать особенности национально-песенного стиля и транслировать его, приобретать интонационную целостность. Фольклорный репертуар позволяет смещать акценты с идеологического и конъюнктурного подходов в репертуаре на его историко-культурную и социокультурную содержательность.

Сегодня тематика ветеранского репертуара может быть представлена следующими направлениями:

- духовно-нравственные ценности православного христианства: истина, добро, красота, соборность;

- приоритет национальной самобытности России (лица не «общим выражением»);

- укрепление государства;

- единство и сплочённость общества;

- размышление о добре и зле, правде и неправде, красоте и безобразии, справедливости и несправедливости;

- гуманитарное: доброе отношение к человеку; разумное соотношение общественных и личных интересов, чувство собственного достоинства;

- патриотизм, гражданская активность, трансляция национального символического содержания;

- глубокое уважение к другим культурам, народам;

- укрепление взаимопонимания, согласия;

- упорство в достижении поставленных целей<sup>1</sup>;

- введение в интонационную сферу, наряду с привычными публицистическими и пафосными интонациями, также эпической, драматической, лирической.

Без сомнения, ветеранское хоровое движение является связующим звеном в построении единой хоровой среды, стержнем которой является традиционная культура в её региональном аспекте, так как развитие социально значимых ценностей и духовных потребностей личности обеспечивается лишь при условии, если она полноценно использует важное для нее жизненное пространство, немислимое без духовной деятельности *всех поколений*. С этой точки зрения, традиционная песня и культура должны занять своё достойное место в концертно-исполнительской прак-

---

<sup>1</sup> Стрельцов Ю.А., Стрельцова Е.Ю. Педагогика досуга : учеб. пособие. М., 2008. С. 85-101.

тике творческих коллективов, в том числе – хоров ветеранов. «Никто не может стать сыном своего народа, если он не проникнется теми основными чувствами, какими живёт народная душа. Как ни сложна, ни темна психология национальной связи, мы можем, однако, утверждать, что мы не можем созреть вне национальной культуры, которой мы должны проникнуться, чтобы присущие душе нашей силы могли получить развитие» (В.В. Зеньковский).

Действительно, традиционная культура функционирует на основе: принципа культуросообразности, позволяющего учитывать потенциал общечеловеческих, национальных ценностей; принципа расширения связей с окружающим миром, выхода его из границ замкнутого пространства быта; принципа приоритетности регионального культурного наследия, который означает воспитание патриотизма на местном материале с целью формирования уважения к своему дому, приобщение к национальному культурному наследию, образцам местного музыкально-песенного фольклора, народным художественным промыслам, обрядовым традициям.

Сегодня ни у кого не вызывает сомнения то, что игнорирование сущностных сил национально-песенного наследия ведёт к нарушению духовной экологии человека, общества, а следовательно, подрывает жизненные его основы. Активизация посредством народной песни интонационного самовыражения всех поколений общества обосновывает его гуманизацию, в том числе – и посредством концертно-исполнительской практики хоров ветеранов.

### **«Уродливый» плод западного просвещения: феминизм и антифеминизм в современной России**

**Страхова К.А.**

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Многие мысли, высказанные Н.Н. Страховым, не только остаются актуальными для нашего времени, но и служат методологическим основанием для осмысления тех или иных происходящих в российском обществе процессов. В полной мере касается это и взаимной оппозиции феминизма и антифеминизма, присутствующей в отечественном социокультурном пространстве. Российский современный феминизм, заимствованный с Запада, вдохновляемый Западом и финансируемый Западом, лишен исторической преемственности с российским женским освободительным движением позапрошлого – начала прошлого столетий, лишен, как любил отмечать в советское время представители марксистско-ленинской философской и социально-политической мысли, социальных корней. Так, например, «автономная некоммерческая общественная организация» - «Женская информационная сеть» издала в 1998 г. справочник «Женские

неправительственные организации в России и СНГ» при финансовой поддержке Агентства международного развития США (USALD) и нидерландского посольства<sup>1</sup>. Откровенно прозападный отечественный феминизм не пользуется массовой поддержкой как мужской, так и женской части населения, да еще провоцирует активное неприятие, доходящее до оскорбительных крайностей, порождает в силу своей воинственности не менее, если не более воинствующий антифеминизм. Картина – применительно к современности как результат западного просвещения – неприглядна с обеих сторон, как тут не вспомнить сказанное Н.Н. Страховым: «Европейское просвещение приносит на нашей почве скудные или уродливые плоды...»<sup>2</sup>. Во времена этого русского философа влияние США было незначительным, почему он вел речь о Европе, ныне уместнее говорить о Западе, подразумевая, конечно, не географический, а преимущественно культурный контекст. А в современной западной культуре (и политике) заметное место занимает феминистская идеология, накладывающаяся на западные демократические ценности, включающие в себя пресловутую и столь россиянам чуждую политкорректность, в свою очередь перекликающуюся с мультикультурализмом, который опять-таки для отечественной социокультурной почвы не свойственен: в России сложились исторически свои традиции сосуществования религий и культур. «Лучше» или «хуже» российские традиции – вопрос другой, только они, при всех сегодняшних сложностях, в целом проявили свою жизнеспособность, в то время как мультикультурализм в Западной Европе испытывает кризис. Тем более не стоит переносить не критично черты западной демократии на Россию, в которой (хорошо это или плохо – факт остается фактом, от него никуда не деться) правового государства и гражданского общества по сегодняшний день не сложилось: российские институты гражданского общества в подавляющем своем большинстве либо скопированы с западных (при западном финансировании, как это имеет место с феминизмом и рядом религиозных и иных некоммерческих организаций, что даже потребовало вмешательства тогдашнего Президента РФ В.В. Путина), либо (общественные палаты, например) инициированы «сверху», властью. Следует иметь в виду, что западная демократия не просто и не только не может быть скопирована в России, но и сама со своими многими издержками очень далеко отстоит от идеала. Русский философ и публицист В.В. Розанов в «Демократизации живописи» метко заметил: «Как аристократия имела свои специфические и неуничтожимые пороки, так их имеет и демократия, и, по-видимому, с тем же неуничтожимым характером»<sup>3</sup>. Нелепость отдельных проявлений западной демократии (преимущественно США) убедительно показывают на примере взаимоотношения полов отечественные антифеминисты, наиболее часто

<sup>1</sup> См.: Женская информационная сеть [Электронный ресурс] / РОО «Женщины и информация». – М., 1996-2010. – URL: <http://www.womnet.ru/db/index.html>.

<sup>2</sup> Страхов Н.Н. Бедность нашей литературы : крит. и истор. очерк. СПб, 1868. С. 31.

<sup>3</sup> Розанов В.В. Демократизация живописи // В.В. Розанов. Религия и культура. М., 1990. С. 147.

приводятся забавные для россиян попытки привести в соответствие с «гендерным равноправием» словарный запас. Россиянки ведь не думают обижаться на народные пословицы, родившиеся при патриархате и потерявшие оскорбительный для женского достоинства смысл, одна из которых столь привычное «Баба с возу – кобыле легче».

Западная вербальная политкорректность очень напоминает дам города N гоголевского описания, которые отличались «необыкновенною осторожностью» в словах и выражениях. «Никогда не говорили они: я высморкалась, я вспотела, я плюнула, а говорили: я облегчила себе нос, я обошлась посредством платка. Ни в каком случае нельзя было сказать: этот стакан или эта тарелка воняет. И даже нельзя было сказать ничего такого, что бы подало намек на это, а говорили вместо того: этот стакан нехорошо ведет себя или что-нибудь вроде этого», – писал Н.В. Гоголь в «Мертвых душах»<sup>1</sup>. (Кстати, западная политкорректность начинает приходить и в Россию, хотя очень незначительно. Например, уходит в прошлое «инвалид», а на смену приходит «человек с ограниченными возможностями»).

Феминизм в своей радикальной форме провоцирует ответную, не менее, если воспользоваться уже упомянутыми словами Н.Н. Стрехова, «уродливую» реакцию: оскорбительной и неприличной лексикой пестрит Интернет, где самовыражаются обиженные мужчины, да в печатных публикациях используются, мягко говоря, довольно сильные выражения. Красноречивый пример – А.П. Никонов, журналист и литератор, удостоенный ряда премий и государственной награды. «Бешенная оголтелость феминизма», «малоумные фанатички», об отечественных феминистках «российские уродки», «лотая тетка-теоретик» о социал-феминистке Л. Иригарэ – только некоторые из его характеристик<sup>2</sup>.

В свое время отечественная женская эмансипация, у которой нашлось немало авторитетных оппонентов, хотя бы в лице В.В. Розанова, Л.Н. Толстого, сыграла свою положительную роль. (Следует заметить, что мужчины выступали против женской эмансипации с разных позиций: патриархатных традиций, мужского шовинизма, женоненавистничества, наконец, уже как реакция на успехи феминизма, с позиций антифеминизма. Но и феминизм представляет собой довольно пеструю картину: можно выделить умеренное и радикальное крылья, в последнем особенно выделяется так называемый «амазон-феминизм». Поскольку женское освобождение вполне укладывалось в освобождение политическое, многие деятели женской эмансипации участвовали в революционной деятельности, даже в столь многочисленных на рубеже XIX – XX столетий актах терроризма. Феминизм в своей радикальной форме подпитывается идеями лесбиянства, а его ряды пополняются приверженками однополой любви, да и мужская часть представителей нетрадиционной сексуальной

<sup>1</sup> Гоголь Н.В. Мертвые души // Гоголь Н.В. Сочинения. Л., 1952. С. 469.

<sup>2</sup> См.: Никонов А.П. Конец феминизма: чем женщина отличается от человека. М. : ЭНАС, 2005. 253 с.



ориентации сочувственно относится к феминизму, более того, участвует с лесбиянками-феминистками в совместных акциях). После революций 1917 г. и установления в стране большевистской власти было достигнуто реальное равенство возможностей полов, а на сугубо мужском труде женщин сказались и демографическая ситуация, спровоцированная вначале гражданской, а потом и Великой Отечественной войнами, и идеологическая установка, доведенная рядом авторов, например, А.А. Богдановым, до абсурда: последний мечтал о смягчении физических половых различий (в духе амазон-феминизма)! Победу в Великой Отечественной войне обеспечили и женщины: «В рядах Советской Армии находилось около 600 тыс. женщин, в том числе офицеров более 80 тыс. Совместно с организациями Российского Общества Красного Креста комсомол подготовил сотни тысяч медицинских сестер, сандружинниц и санитарок, выполнявших героическую работу на поле боя, в медико-санитарных батальонах, полевых госпиталях, военно-санитарных поездах. Заменяв ушедших на фронт отцов и братьев, мужей и сыновей, женщины вынесли на своих плечах основную тяжесть труда в промышленности, сельском хозяйстве, строительстве, на транспорте»<sup>1</sup>. Более того, женщинам в политической сфере социалистического общества были предоставлены те квоты, которые в ряде стран Запада, например, в скандинавских, появились спустя несколько десятилетий как результат влияния феминизма и уступок ему. Равенство возможностей полов только укрепилось в постсоветской России, разве что исчезли унижающие женское достоинство квоты, что сделало феминистское движение неактуальным. Но феминизм равенства возможностей мало, ему нужно равенство результатов, в принципе по причине полового диморфизма не достижимое. Если оно и достигается, то за счет искусственных, порой нелепых и, как выше отмечалось, для женского достоинства унизительных, а по выражению Н.Н. Страхова, даже уродливых мер, к которым, в частности, относится квотирование. Последнее, доведенное до абсурда, может распространиться и на распределение Нобелевских премий, чему феминистские организации были бы только рады: если в свое время А.И. Герцен, поддерживая женское движение, выступал категорически против деления науки для мужчин и для женщин, то теперь в феминистской среде раздаются предложения подобного рода. «Прошло время того оскорбительного внимания к женщинам, когда для нее, наряду с дельным изложением науки, излагали намеренно и искаженным образом, считая один мужской ум способным к глубокомыслию. Наука и разум не имеют пола. Истина и талант равным образом принадлежат мужчине и женщине», – убежден А.И. Герцен<sup>2</sup>. Однако, мыслитель феминистом никак не был, таковым скорее можно назвать единомышленника и соратника А.И. Герцена по «революционно-демократическому» лагерю Н.Г. Чернышевского, предвосхитив-

<sup>1</sup> Вторая мировая война : итоги и уроки. М., 1985. С. 160.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Публичные лекции г. Грановского // А.И. Герцен. Собр. соч. : в 30 т. М., 1965. Т. 3. Кн. 2. С. 483.

шего ряд идей современного феминизма, например, резко отрицательное отношение к каким бы то ни было проявлениям галантности.

Уродливой представляется и сама современная конфронтация феминизма и антифеминизма, особенно на российской почве, где патриархатные традиции разделяют не только подавляющее большинство мужчин, но и значительное количество женщин. Данное обстоятельство вытекает из специфики современного отечественного социокультурного пространства, в котором причудливо уживаются традиции, модерн и постмодерн. «Вся предшествующая история России была историей традиционного, либо частично модернизированного общества», – замечает И.Г. Яковенко<sup>1</sup>. И дело вовсе не в общественном мнении, с которым, однако, нельзя не считаться, а в объективной неизбежности полового диморфизма, обеспечивающего диалектику мужского и женского: во взаимоотношении полов отчетливо проявляются как единство, так и борьба. Но различия между мужчиной и женщиной только в существовании, но не в сущности, которая у них одна – человеческая. Современный российский феминизм представляется в связи с вышеизложенным достаточно инородным телом, обособленным от насущных интересов и задач российского общества. Наверное, и он нужен, поскольку демократия предполагает плюрализм и толерантность, тем более, что далеко не все во взаимоотношениях полов в современной России благополучно. Рецидивы патриархатного сознания еще значительны, поэтому любая оппозиция мужскому превосходству, даже феминистская, полезна, поскольку указывает на болевые точки, лишь бы эта критика не доходила до тех крайностей, которыми так грешит радикальный феминизм, усугубляя позиции антифеминизма и провоцируя бессмысленную и вредную «войну полов».

---

<sup>1</sup> Яковенко И.Г. Трансформация базовых идентичностей: факторы, тренды, сценарии // Современные трансформации российской культуры : Россия на перекрестке культур. М., 2005. С. 131.

## **Антропология истории: гендерный аспект**

**Сулов Ф.А.**

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Начало XXI века стало временем появления в России значительного количества монографий, научных сборников, обзоров, посвященных проблемам методологии антропологии исторического познания, изучению собственно «человека-в-истории», причем не столько созданных им и довлеющих над ним «структур», сколько его непосредственного опыта в историческом процессе. В философии истории все большую популярность приобретает представление о символичности в человеческой культу-

ре, «новая сторона исторического процесса связана с опытом определенных групп и народов, их стремлением к идентификации»<sup>1</sup>.

Реальностью нашего времени является методологический плюрализм, и отсюда проистекают возможности выбора, использования новых теоретико-методологических построений и формирования новых основ исторических исследований человека. В исторических исследованиях появилась возможность использования гендерного подхода благодаря состоявшейся концептуализации понятия и развития этой теории.

Траектория современного исторического знания развивается от истории как бы бесполой, по существу, игнорирующей женщин, к ее зеркальному отражению – однополой «монологической» «женской истории» и далее – к «диалогической» истории гендерных отношений, к обновленной и обогащенной социальной истории, расширившей понимание социального (и соответственно свое предметное поле) и включившей в него все сферы социальных отношений как в общественной, так и в частной жизни. Таким образом, в гендерной истории центральным предметом исследований выступает уже не столько «история женщин», сколько история властных взаимозависимостей, взаимосвязей и иерархий между мужчинами и женщинами, мужчинами и женщинами, женщинами и женщинами разных социально-классовых слоев с учетом сексуального статуса, расовой/этнической принадлежности и возраста, т.е. – «диалогическая» история социальных отношений.

Новые подходы к историческому знанию убедили к тому же в том, что «женская история» не только событийна, но и, как правило, аффективна, то есть почти всегда предполагает не только перечисление фактов, но и драматизацию прошлого, и – следовательно – состоит не только из цепи событий, но и связанных с ними переживаний, рефлексий. Так, например, предметом исторической феноменологии являются изменения опосредованной женским полом действительности «в пространстве» и «во времени». В ее рамках рассматриваются такие проблемы: женщины в истории, история изменений их социального статуса и функциональных ролей, «женская история», история, увиденная глазами женщины и написанная с позиций женского опыта, эмоциональная сторона частной жизни в XVIII в., «читающая барышня» конца XVIII – первой половине XIX вв. и др.

Гендерная история как история всех социальных иерархий и взаимоотношений, основанных на социально-половых различиях, началась с женской истории (исторической феноменологии), получившей монографическое воплощение в исследованиях Н.Л. Пушкаревой. Проблемы исторической феноменологии XVIII-начала XX вв. разрабатываются автором в аспекте «истории частной жизни» и «истории повседневности». Сегодня брак, развод, материнство, семья, домашнее образование и повсе-

---

<sup>1</sup> Штуова О.М. Устная и гендерная история в свете антропологизации историографии // Женщины в истории: возможность быть увиденными: сб. науч. ст. / под ред. И. Чикаловой. Минск, 2001. С. 59.

дневный быт рассматриваются не только с институциональной (правило, норма, традиция), но и с феноменологической (их отражение в сознании женщин) точки зрения. И это вполне правомерно.

«Лингвистический поворот» в общественных науках, интерес к главному «инструменту» гуманитария – языку способствовали появлению нового направления гендерных исследований – так называемого «женского письма». Историки-фемениологи, работающие со свидетельствами утраченной реальности, подтверждают, что через язык женщина была «изгнана» из текстов, составлявшихся мужчинами. Сторонницы гендерной истории призвали вернуть ее обратно – опять же через язык – изучая особенности «женского письма».

Успешная традиционализация некогда далекого нам понятия «гендер» уже сейчас приводит к осознанию необходимости осторожного его присвоения и использования в собственных научных текстах. Следовательно, вместо неуклюжего копирования и провинциального повторения «вчерашнего дискурса» необходим как критический пересмотр многочисленных зарубежных трактовок «гендера», так и рефлексивное выявление и собственных предрассудков, и возможностей выбора личных способов «говорения».

Главной методологической проблемой гендерной истории, вероятно, станет разграничение ее на два направления – гендерную историю как легитимный результат эпистемологического переворота, с оставшимся ей в «наследство» от позитивистской историографии большим количеством проблем, связанных с конкретными процедурами анализа источников, и гендерную историю, в общем контексте эволюции феминизма. В противном случае, перефразируя слова известного политолога и культурного антрополога Сергея Ушакина, «мы так и останемся “с гендером”», «полезной категорией из чужого анализа»<sup>1</sup>.

Появление гендерной проблематики в истории не только обновляет ее терминологически и методологически, но и меняет качественно, например, понимание менталитета как методологической категории исторического исследования, включает сознательное и бессознательное, рациональное и иррациональное, общественное и индивидуальное, теоретическое и практическое. А.Я. Гуревич подчеркивал обусловленность менталитета средой обитания, традициями, культурой, социумом. Появление в исторических исследованиях возможности использования гендерного подхода, благодаря состоявшейся концептуализации понятия и развития теории гендера, помогает шире раскрыть эти сущностные характеристики. Сегодня становится все более очевидно, что история повседневности вне гендерного подхода вообще может потерять научный смысл. Поэтому перспективность такого исследования не вызывает сомнений. Она обусловлена, в первую очередь, тем, что историю повсе-

---

<sup>1</sup> Ушакин С.А. «GENDER» (напрокат): полезная категория для научной карьеры // Гендерная история : pro et contra : межвуз. сб. дискус. материалов и программ / отв. ред. М.Г. Муравьева. СПб., 2000. С. 39.

дневности интересуют "обычные люди" в их ежедневных взаимоотношениях и взаимосвязях. При этом рассматриваются особенности организации и восприятия того "вещного мира", в котором протекает их обыденная жизнь, их проявляющаяся изо дня в день эмоциональность как выражение их индивидуальности. И все это детерминировано (не говоря об исторической эпохе) не только этнической, конфессиональной, социальной, культурной, возрастной, но и половой принадлежностью. Новые философские основания, на которых строятся гендерные исследования в истории, заставляют по-новому взглянуть не на изучение взаимодействия полов, но изучение того, как мужчины (субъекты) конструируют свое взаимодействие с женщинами (объектами), репрезентируя некий сконструированный ими же образ противоположного пола. Поэтому женская история никак не может стать только одним из подчиненных элементов «большой истории». Философия истории в антропологическом измерении получает уникальную возможность реализовать закономерную тенденцию междисциплинарного объединения исторических исследований человека.

### **Проблемы профилактики девиантного поведения в системе духовной безопасности молодежи: социокультурный аспект**

*Таранова А.Е.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Необходимость прогнозирования тенденций девиантного поведения в молодежной среде и поиска новых подходов к его профилактике и преодолению, обусловлена рядом теоретических и практических проблем. С одной стороны, коренными преобразованиями, произошедшими в различных сферах российского общества за последние 15-20 лет по сценарию «догоняющей» модернизации, следствием которых стал всплеск таких масштабных явлений, как «расщепление традиционного ценностного ядра общества, anomia, кризис социокультурной и персональной идентичности, конфликт поколений, криминализация, резкий рост преступности и асоциальных форм девиантного поведения»<sup>1</sup>. С другой стороны, процессами «корпоративизации» и социально-экономической дифференциации российского общества, обусловившими ситуативность и относительность социальных норм и ценностей.

Одной из наиболее актуальных социологических проблем становится научное осмысление соотношения динамики изменений современного российского общества и социальных вызовов. Причем приоритетное внимание должно уделяться вызовам, угрозам и рискам в духовной сфере

---

<sup>1</sup> Федотова В.Г. Анархия и порядок в контексте российского посткоммунистического развития // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 5.

общества, как наиболее деструктивным и необратимым по своим последствиям.

В условиях нестабильности одной из наиболее уязвимых и наименее защищенных в социальном, правовом и культурном отношениях групп населения оказалась молодежь, еще только включающаяся в самостоятельную жизнь и определяющая свой статус. Реальностью сегодняшнего дня стали кризис и частичная деградация институтов социализации, нарушение межпоколенной преемственности, отсутствие признанной большинством населения системы ценностей, являющихся мерилем нормы и отклонения. Следовательно, на передний план выдвигается проблема, связанная уже не столько с ростом асоциальных форм девиантного поведения, сколько с их ценностной легитимацией в молодежной среде.

Решающей альтернативой вызовам и рискам становится обеспечение духовной безопасности, являющейся ключом к «нравственному» возрождению и самоопределению российского общества, основанной на *единстве прошлого (исторического сознания, традиций, образа жизни), настоящего (культуры патриотизма, солидарности, социальной ответственности) и будущего (формировании системы интегративных, консолидирующих ценностей).*

В данном контексте важным является определение категории «духовная безопасность». Однако здесь возникает ряд принципиальных методологических трудностей, связанных, прежде всего, со следующим противоречием: с одной стороны, обеспечение духовной безопасности становится объективной, настоятельной потребностью современного российского общества. С другой – общая теория безопасности, в частности теория социологии безопасности (в рамках которой должна постулироваться данная категория), пока находятся в стадии своего формирования и научного становления.

Понятие «безопасность» в ФЗ РФ 1992 г. «О безопасности» определено как «состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества, государства от внешних и внутренних угроз». Однако данное определение ключевой категории существенно снижает ее гуманитарное содержание, ее «духовность и социологичность», так как в его основе «жизненно важные интересы», которые являются производными основных социальных и культурных потребностей, носят вторичный характер и крайне подвижны и изменчивы. Существенно еще одно обстоятельство: в содержание ключевой категории не включено обеспечение формирования социального идеала, основополагающих ценностей, традиций, которые неизменно должны быть включены в ее методологический каркас.

Таким образом, подчеркивая специфичность анализа проблем обеспечения духовной безопасности, в общем виде категорию «духовная безопасность» можно определить как *состояние общественных отношений и совокупность актуальных факторов, внутри страны, гарантирующих благоприятные условия для выработки, развития, достижения и сохранения национальной цели, социального идеала, фундаментальных*

*ценностей, традиций, культуры, позволяющих эффективно преодолеть внешние и внутренние угрозы и риски в духовной сфере общества.*

Как уже было отмечено ранее, наиболее восприимчивой социально-демографической группой к воздействию рискологических факторов и негативных влияний перманентно трансформирующегося российского общества является молодежь. «Актуальность концепта девиантности по отношению к молодежи объясняется тем, что девиация молодых людей (как наиболее депривированной во всех отношениях группы населения) становится самым доступным способом самоидентификации и идентификации с обществом»<sup>1</sup>. Данный факт настоятельно требует рассмотрение в качестве основного фактора обеспечения духовной безопасности молодежи проблемы формирования социокультурных условий профилактики девиантного поведения.

Сложившаяся в современном российском обществе практика ценностной легитимации девиантного поведения молодежи, представляющая собой процесс утверждения превращенных форм жизнедеятельности и придания им статуса всеобщих нормативных регуляторов, образцов и эталонов поведения, обусловленный эволюцией ценностей и жизненных смыслов в условиях переходного общества от традиционно-коллективистских к индивидуально-потребительским, свидетельствует, как уже было отмечено, о качественных изменениях, происходящих в структуре социальных отношений, сфере духовной жизни, содержании процесса социализации, состоянии нравственного и правового сознания личности, культуры. Данный процесс связан, прежде всего, с «переоценкой» ценностей: с формированием новой структуры надындивидуальных ценностей, с их интериоризацией, превращением в мотивы повседневной деятельности и предметным воплощением в различные социальные практики молодежи. И в свою очередь, детерминируется общим характером социокультурного развития страны и социума. Прежде всего, это избранная модернизационная модель, следствием внедрения которой стал отказ от традиционной системы ценностей, которые и легитимировали устойчивые, социально одобряемые формы поведения. Ускоренная модернизация, осуществленная по «западному образцу», привела к ценностной дезориентации больших социальных групп, усилив маргинализацию молодежи и превратив социальное аутсайдерство в молодежной среде в тотальное явление. В условиях неопределенности переходного общества стирается строгое различие между нормальными и патологическими социальными и культурными процессами, а сами понятия «норма» и «отклонение» становятся «подвижными», поскольку их сложно соотнести с системой оценок и критериев, диктуемых единственной господствующей социокультурной парадигмой, социальной реальностью. Санкционированные и разделяемые обществом нормы и ценности утрачивают свою

---

<sup>1</sup> Бабинцев В.П. Социальное аутсайдерство молодежи пограничного региона : пробл. диагностики и регулирования. Белгород, 2007. С. 73.

«всеобщность»), перестают быть ориентиром при выборе форм поведения, деятельности, жизненной стратегии, целей, происходит их модификация (адаптация к условиям кризисного состояния социума).

Общество оказывается временно неспособным проявить регулирующее воздействие на поведение индивида. В этой ситуации молодые люди все чаще отказываются от ценностей, не оправдавших, по их мнению, себя, и начинают руководствоваться в повседневной жизни «модифицированными» индивидуалистическими ценностями асоциальной направленности (антиценностями). Более того, все чаще при выборе поведенческой стратегии они ориентируются на ситуацию, что стимулирует укоренение в молодежной среде ситуативной морали. В результате релятивными становятся не только «должные», но и измененные ценности.

В условиях, когда произошла инверсия социальных норм, эта проблема не может быть решена лишь более или менее последовательным регулирующим воздействием на их конкретные причины. Весь механизм ценностной легитимации отклоняющегося поведения нуждается в переоценке и переориентации. И, прежде всего, необходимо планомерное изменение общей социокультурной ситуации. «Однако, – как справедливо утверждает Б.С. Ерасов, – никакая политическая или правовая регуляция, полицейские или военные меры не могут повлиять на этот процесс. Перспектива постепенного улучшения социокультурной ситуации связана только с традиционными ценностями, нормами, смыслами, поддерживаемыми и транслируемыми институциональными структурами как важнейшим достоянием отечественной культуры»<sup>1</sup>.

Поскольку традиционные методы социальной профилактики уже не приносят результатов и теряют свою эффективность, возникает необходимость в создании принципиально нового (инновационного) подхода к молодежной политике, основанного на делегитимации девиантного поведения, имеющей векторы, противоположные действующим сегодня, учитывающие не только социальные, но и культурные (а шире социокультурные) аспекты девиантного поведения молодежи. Основой данного подхода является конструирование новой социокультурной среды, направленной на формирование и развитие нравственного, духовного, интеллектуального сознания молодежи как самостоятельной формы не только индивидуального, но и общественного сознания, способной эффективно решать задачи, связанные с инкультурацией и духовной социализацией молодого поколения, в которой девиация снова станет нелегитимной. Задача делегитимации девиантного поведения является стратегической и не может быть решена одномоментно, она требует долгой целенаправленной, планомерной работы. Однако решаться она должна уже сегодня.

Можно констатировать, что институционализация социальной профилактики и регуляции девиантного поведения молодежи довольно дав-

---

<sup>1</sup> Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. 2002. С. 487.



но осуществляется на государственном уровне в системе федерального и регионального законодательства, федеральных программах. Определены социальные институты, основными функциями которых являются предупреждение причин роста социальных отклонений в молодежной среде, социальная защита и социальное обеспечение молодежи. Однако на практике социально-профилактическая работа является недостаточно эффективной, именно потому, что не затрагивает социокультурных детерминант ценностной легитимации социальных отклонений, не формирует у молодежи внутренних (ценностных) механизмов саморегуляции социального поведения, а направлена лишь на устранение негативных внешних (социальных) причин девиаций.

Ситуация усложняется тем, что в условиях неопределенности переходного общества практически «отсутствует» субъект социализации. Частично деградировавшие социальные институты, находящиеся в кризисном состоянии, маргинализированное общество не могут осуществлять сложные программы социального управления, к числу которых относится воспитание (социализация и инкультурация) молодежи, профилактика социальных отклонений в молодежной среде, социальный контроль и регулирование негативных поведенческих практик. Поэтому формирование (конструирование) «новой» социокультурной среды общества должно стать приоритетным направлением государственной культурной и молодежной политики и затрагивать: макроуровень, мезоуровень и микроуровень социальных отношений.

В основе делегитимации девиантного поведения, прежде всего, лежит возрождение духовной сферы общества, возвращение к истокам отечественной культуры, новое осмысление и прочтение ее норм и ценностей, их соотнесение с современными социальными и культурными ориентирами. Анализ пройденного исторического пути дает возможность утверждать, что именно традиционные ценности выступают «механизмом» сохранения культуры, с одной стороны, и рационального обновления, с другой. В современной социокультурной ситуации путь лежит к традиционной системе базисных ценностей, которые уже содержат духовный опыт человечества – к сбалансированным надындивидуальным ценностям отечественной культуры, уравнивающим общественные интересы с интересами личности, как «глобальное и региональное».

По мнению В.П. Бранского и С.Д. Пожарского, также ключевую роль в преобразовании и формировании новой социокультурной реальности играют общечеловеческие ценности, представляющие собой «абсолютные» идеалы, основанные на принципах гуманизма, нравственности и духовности. Следует подчеркнуть, что речь идет об «истинных» общечеловеческих ценностях, примером которых могут служить христианские ценности, ценности правового государства, гражданского общества, а не так называемые «общечеловеческие» ценности (антиценности) массовой

культуры Запада, активно пропагандируемые СМИ (В.П. Бранский и С.Д. Пожарский определяют их как «идеологические оборотни»)<sup>1</sup>.

В свою очередь, социокультурная среда выступает как сфера реализации социальных функций культуры, направленных на духовное формирование и социализацию личности. О «качестве» социокультурной среды можно судить по ее способности (или неспособности) воспроизводить целостную, духовно и нравственно развитую, социально-ответственную личность.

Социокультурная среда, в соответствии со специфическими для нее задачами нравственного, духовного, культурного, социально-экономического развития личности, нуждается в преемственности культурных традиций и сохранении нравственных ценностей. Функции, связанные с обеспечением непрерывности, воспроизводства культуры, призваны выполнять социально-культурные институты. Осуществление ими этой роли является необходимым условием для формирования личности и социума, их социокультурной идентичности.

Включенность молодого человека в качестве субъекта в процесс общественных отношений обуславливает важную роль социокультурной среды, которая воспроизводит определенный социокультурный тип личности на основе ее способности к социальной и культурной самоидентификации, интериоризации культурных норм и ценностей, интернализации социальных ролей и осуществлению «культуросообразного» образа жизни и поведения. Социокультурная среда, выступая как совокупность условий деятельности индивида и главная составляющая потребностей личности, одновременно является определенной формой, продуктом деятельности индивидов. Взаимосвязь личности и среды осуществляется путем активной, творчески социально, культурно, интеллектуально преобразовательной деятельности индивида.

Инкультурация представляет собой процесс вхождения индивида в культуру своего народа, усвоение им существующих духовно-нравственных, культурных, этнических норм, ценностей, традиций отечественной культуры, устоявшихся традиционных норм и стереотипов социального поведения. Процесс инкультурации неразрывно связан с социализацией и является ее составной частью. Социализация акцентирует свое внимание на интеграции индивида в социум, приобретение им социального опыта, интернализации социальных ролей. В процессе же инкультурации индивид осваивает присущее культуре миропонимание, мировоззрение и поведение, интериоризирует ее ценности, традиции, стереотипы, в результате чего формируется его социокультурная идентификация. Процесс инкультурации направлен на органичное нравственное, духовное, культурное развитие личности; формирование национального, этнического самосознания, патриотизма; интериоризацию традиционных

---

<sup>1</sup> Бранский В.П. Глобализация и синергетический историзм : синергет. теория глобализации. СПб., 2004. С. 295.

культурных ценностей и норм, воспроизведение их в сознании новых поколений и обеспечение непрерывности традиционной отечественной культуры.

Однако в современных условиях неопределенности переходного общества, как уже отмечалось, социокультурная среда во многом утратила свои социально-педагогические, социально-культурные и регулирующие функции основных институтов социализации и инкультурации молодого поколения.

Данные тенденции актуализируют необходимость организации нового социокультурного пространства, основанного на идее «интегральной» духовности, представляющей собой феномен, объединяющий и синтезирующий духовный опыт прошлого и настоящего. При этом синтезе сохраняются и специально изучаются социокультурные особенности, характерные для конкретного времени, культуры, народа. По этой причине вопрос о месте традиционной отечественной культуры в современном социокультурном пространстве является одним из самых дискутируемых: с одной стороны, это вопрос о ее выживании, с другой – о путях ее возможной трансформации. Сложившиеся социокультурные реалии ставят общество перед необходимостью нового прочтения ценностей отечественной культуры.

Однако, по мнению британского социолога З. Баумана, который сравнивает конструирование нового, «инкультурированного» и «аккультуренного» социокультурного пространства, среды с процессом рождения «нового» социального порядка из социокультурного хаоса, сам хаос может иметь внутренние тенденции к порядку. Но порядок может возникнуть из хаоса, а может не возникнуть, и в социокультурном мире это очень существенно, ибо может возникнуть порядок без данного сообщества или чуждый ему. Рождение социального порядка из хаоса вычленяет из него более упорядоченную, организованную область, не устраняя хаос повсюду. В социокультурном пространстве «в лучшем случае мы можем говорить лишь об островках порядка, разбросанных в мире хаоса»<sup>1</sup>.

На всем протяжении человеческой истории именно в традиционной культуре, в основе которой лежало коллективное начало, межличностные отношения, деятельность и поведение людей были традиционно высоконравственными. По этой причине неинституциональные формы социального контроля над деятельностью и социальным поведением индивида – социокультурная регуляция, – присущие традиционным обществам, где регуляторами поведения являются культурные нормы, ценности, традиции, обычаи, законы нравственности, основанные на принципе коллективизма и солидарности, действовали куда эффективнее, чем социально-правовые, политические, либеральные императивы современно-го переходного общества.

---

<sup>1</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 192.

Подобно тому, как Ж.-Ж. Руссо призывал возвратиться назад, к природе, чтобы избавиться от пороков современной ему цивилизации, современное общество должно обратиться к опыту решения глобальных проблем, эффективно разработанному в традиционной культуре, который вполне пригоден и для выявления заключенных в ней «новых смыслов мировоззренческих универсалий»<sup>1</sup>. По этой причине «переоткрытие» самоценности традиционной культуры – это не просто знамение нашего времени, а другая сторона длительного исторического процесса, парадоксально проявляющегося в желании понять сущность культуры не только с точки зрения ее теоретического исследования, но и через постижение практического опыта ее развития. Это желание понять сложность, многогранность и многомерность традиционной культуры сегодня лежит в основе деятельности виднейших представителей социально-гуманитарного знания. Такого рода исследования прокладывают дорогу к органическому синтезу традиционных и современных «общечеловеческих» ценностей и универсалий, который должен лежать в основе новой социокультурной структуры.

В настоящее время рассматривать коллективность и солидарность как ценности, альтернативные современному раздробленному индивидуализированному обществу и путь его трансформаций в будущем склонны даже представители постмодернизма.

Совокупность всех вышеперечисленных факторов позитивного воздействия на процессы духовной социализации и инкультурации молодежи может привести к желаемым для общества результатам при условии создания в нем консолидирующих, интегративных основ (ценностей, норм, духовности, идеологии), восприятия их молодым поколением на уровне повседневной жизни (легитимация), принятия в поведенческие практики в качестве установок, мотивов, «новых» образцов и эталонов социального поведения, деятельности, способов целедостижения. Развитие на основе объединяющих надындивидуальных ценностей нового синтезированного мировоззрения и социального мышления, основанного на многомерности видения современной социокультурной реальности, способно стать механизмом обеспечения духовной безопасности молодежи.

---

<sup>1</sup> Степин В.С. Философия и поиск новых ценностей цивилизации // Вестник Российского философского общества. 2005. № 4. С. 24.

## **«Серийное» мышление в «прозрачном» обществе**

**Фадеичева А.А.**

*Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина,  
г. Харьков*

Информационное общество – такое социальное объединение, которое не мыслит себя без производства и получения информации. Оно су-

шествует благодаря информации и для неё. Информация является главной ценовой и оценочной категорией, с помощью которой можно дать характеристику многим жизненным явлениям. Так, например, культурную парадигму оценивают по критериям «интересно-неинтересно», научную – «познавательно-непознавательно», политическую – «актуально-неактуально»... Все эти критерии довольно просто вписываются в рамки категориального оценивания информации: её качества, уместности подачи, воплощения и т.д. Подобное категориальное мышление является результатом сильного и длительного влияния масс-медиа на личное пространство человека и общественную жизнь в целом.

Истоки формирования информационного общества – в эпохе постмодерна, которая многое изменила в информационной политике и сильно повлияла на средства массовых коммуникаций. Начиная со второй половины XX века, на общественную жизнь большое влияние оказывали различные СМИ, предлагавшие к вниманию самые разнообразные информационные продукты. Главной их задачей на то время было в кратчайшие сроки предоставлять нужные сведения, доносить важные сообщения. Однако этого постмодерну оказалось мало – и в конце того же века масс-медиа агрессивно вторгаются в личное пространство каждого человека. Теперь информационного прессинга СМИ невозможно избежать. Имея один информационный повод, несколько источников освещают его по-разному, вкладывая в каждое своё сообщение особый смысл, подтекст, посыл, идею.

Оказавшись наедине с массой информации, человек вначале растерялся, затем обрадовался новым возможностям и заговорил о свободе мысли и слова, и только потом осознал, что множественность точек зрения не даёт возможности сфокусироваться на предмете и событии. А если такой возможности нет, то нет и возможности увидеть истинное за сказанным. К таким выводам приходит Дж. Ваттимо, говоря о «прозрачном обществе»: такое общество имеет сложный, даже хаотичный характер, а потому не может в полной мере контролировать производимые информационные продукты. Разномастность мнений и точек зрения ранее воспринимались как признаки демократического общества, однако теперь следует говорить о том, что сами мнения (чаще – однобокие и предубеждённые) управляют социумом. Это управление совершается с помощью регулируемой подачи информации, которая формирует то или иное общественное мнение. Если учесть, что из каждого отдельного коммуникационного канала общество получает разную информацию, можно сделать предположение, что чем больше количество СМИ, к которым человек обращается за информацией, тем проще сложить воедино реальную картину событий. Но в данном случае информационные сообщения не являются кусочками пазла, потому как они заранее искажены и поданы в «извращённом и карикатурном образе»<sup>1</sup>. Как считает Э. Усовская, «совре-

---

<sup>1</sup> Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М., 2002. С. 13.

менная технология масс-медиа позволяет фабриковать множественные реальности, события, не прибегая к явной лжи»<sup>1</sup>.

Сам процесс производства, обработки и получения информации является необратимым и замкнутым в самом себе: информационный продукт, будучи первичным по своей сути, вторичен в своём воплощении. То есть информация, которая поступает из одного СМИ, имеет неизменный посыл (вплоть до времени структурной перестройки самого канала информирования); а потому суммарные смыслы информации, которая циркулирует в обществе, постоянны. С помощью этого можно добиться управления широкими массами населения, которые будут уверены в картине мира по версии того или иного источника.

Массовая информация никогда не выходит за рамки, определённые собственной политикой канала и его интересами. Поэтому неизменный посыл информационных сообщений гармонирует с уже существующими и ранее озвученными. Если возникает новый канал информирования, в общей системе СМИ случается сбой: некоторые источники вынуждены пересматривать свою политику и политику подачи информации. Однако через определённое время ситуация стабилизируется, и в итоге социум получает всё тот же гармонично составленный рубрикатор, только более раздробленный.

Человеку идентифицировать себя с помощью СМИ невозможно: нереальным оказывается соотношение с той или иной социальной группой, политической силой и т.д. Мозаичная картина мира, нарисованная различными источниками информации, нуждается в индивидуальном декодировании каждого фрагмента, поэтому усложняется процесс самоидентификации.

Человек оказывается потерянным в мире. Он живёт в своём собственном мире из информации, которую сам для себя отбирает. Этот мир может быть идеалистичным, где политики пожимают друг другу руки, строители ремонтируют дороги, а потому нет аварий и смертей. Этот мир может быть полон военных действий с ночными обстрелами, разрушенными городами и посёлками. Это может быть вообще мир музыки, в котором существуют только звёзды мировой сцены и фестивали. *Человек оказывается потерянным в мире реальности*, которая состоит из многих жизненных сфер.

Однако не стоит считать, что даже в своей выбранной области человек сможет достичь абсолютного знания. Во-первых, этому помешает искажение информации (ещё до этапа выхода на массовую аудиторию), во-вторых – мышление самого реципиента. Он мыслит готовыми категориями, общепринятыми, однако далеко не всегда справедливыми и точными, и ставит их под сомнение. И в таком случае ранее созданные категории являются не фундаментом, на котором будут строиться собственные аргументы, а трамплином, от которых реципиент информации будет отталкиваться при

---

<sup>1</sup> Усовская Э. Постмодернизм в культуре XX века : учеб. пособие. Минск, 2003. 63 с.

создании собственных концепций восприятия. Такой тип мышления У. Эко назвал «серийным»: для него «особое значение приобретает выявление исторически сложившихся кодов и критический их пересмотр с целью порождения новых форм и способов коммуникации»<sup>1</sup>.

Апелляция к авторитетным мнениям на сегодняшний день остаётся главным залогом правоты. Однако всегда ли это легитимно? Авторитет любого информационного источника подтачивается временем и ходом истории, корректируется политическими и социальными факторами, а потому он может быть оспорен. Человек, однако, не имея альтернативных источников информации, вынужден оставаться в своём нынешнем положении – в информационной изоляции в век информационного общества.

---

<sup>1</sup> Эко У. Введение в семиологию : отсутствующая структура. СПб., 1998. С. 310.

### **Философско-антропологические парадигмы концепции автотрофности человечества**

*Харламов С. Ю.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Изменение образа жизни и трудовой деятельности человека в XXI веке поставили вопросы, которые все больше волнуют прогрессивное человечество. Активная жизнедеятельность человека, вписанная в биосферные рамки, ограничена питанием. В то же время потребление энергии растет стремительными темпами, что приводит к необходимости поиска нового понимания энергии, ее передачи и сохранения. Решить такие проблемы можно, используя теоретические предпосылки естественных, социально-гуманитарных наук, а также определенную методологическую базу.

В отечественной и зарубежной литературе имеются солидные исследования проблемы человека в информационном обществе. Однако в них в качестве самостоятельного аспекта берется лишь биотехнологический аспект, связанный со спецификой телесного бытия человека. Но его отношение к миру в социально-экологическом плане, выяснение места и роли человека как социально-биологического существа в биосфере не рассматривается. Между тем без этого аспекта оказывается непонятной жизнедеятельность человека в мире.

К проблемам питания и жизнедеятельности человека В.И. Вернадский неоднократно обращался в своих работах о биосфере, ноосфере, автотрофности человечества. Для В.И. Вернадского феномен человека многоаспектен. Ученый настойчиво и последовательно проводит свой взгляд, основанный на геологических, химико-биологических, социальных и культурологических аспектах. Эта последовательность складывается из четырех основных направлений. Человек интегрирован в биосферу, явля-

ется строителем ноосферы, применяя автотрофные технологии и выходя на вселенский уровень. В этих направлениях, составляющих антропологию В.И. Вернадского, выделяется идея «автотрофности человечества». На формирование этой идеи ученого побудили размышления о стремительно нарастающем научно-техническом прогрессе и о динамике развития демографических процессов. Благодаря проницательности В.И. Вернадского, в первой половине XX века появилось понятие «автотрофность человечества», интегрирующей в современности различные течения, имеющие в основе проблемы жизнедеятельности человека. Поэтому закономерно, что с помощью новых концептуальных позиций проблемы вещества, энергии и информации были проанализированы и получили многоаспектную разработку в идеи автотрофности. Итак, что же представляет собой «автотрофность человечества» в понимании В.И. Вернадского? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к истории этого понятия.

С 1919 г. В.И. Вернадский разрабатывает идею автотрофности (от греческих слов «autos» сам и «trophein» питаться) человечества. Ученый акцентирует внимание на работах немецкого физиолога И. Пфедфера, который обобщил результаты столетней работы биологов, химиков и физиологов, итогом чего стала классификация живых организмов, в основе которой лежит источник их питания. Автотрофные – зеленые растения и некоторые виды бактерий – синтезируют все вещества, необходимые для жизни из неорганических веществ. Гетеротрофные организмы, к которым относится и человечество, используют в качестве пищи органические соединения, созданные другими живыми организмами. Миксотрофные соединяют оба источника питания.

Проблема автотрофности в учении В.И. Вернадского начинает трансформироваться и наполняется связями человечества с живым веществом. Впервые это прослеживается в дневнике мыслителя, в котором он написал: «Для меня ясно, что переход человека в автотрофный организм через развитие научной работы есть естественный процесс, всецело попадающий в рамки других геохимических процессов. Точно так же, как и весь рост культуры»<sup>1</sup>. Здесь намечается антропологизация проблемы – перевод смысла автотрофности из биологической области в антропологическую. Этот перевод отражен в письме 1923 г. И.И. Петрункевичу, в котором В.И. Вернадский пишет, что «из всего охвата фактов, точно установленных, мне кажется, вытекает, что этим будущим является автотрофность человечества – более простыми словами, независимость его существования от окружающего живого вещества – растений и животных»<sup>2</sup>. В результате этого произойдет, что: «автотрофное человечество увеличит до чрезмерности с нашей обыденной точки зрения свою силу и с точки зрения человеческой силы достигнет большего равновесия»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Сытник К.М. и др. В.И. Вернадский : жизнь и деятельность на Украине. Киев, 1988. С. 70.

<sup>2</sup> Владимир Вернадский : жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков / сост. Г.П. Аксенов. М., 1993. С. 284-285.

<sup>3</sup> Там же. С. 283.



Концептуализация самого термина связана с расширением идеи «автотрофности человечества». Иными словами, здесь мы имеем дело с конкретизацией его содержания как экологического, питательного и энергетического процесса трансформации жизнедеятельности человека. Первоначальные основы этих процессов, по которым должна реализовываться его идея, так называемые «точки роста». В.И. Вернадский заложил в статье 1925 г. «Автотрофность человечества». В данной статье мыслитель позиционирует человечество как великую геологическую силу, действующую на живое вещество. Он пишет, что «эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного»<sup>1</sup>. Связан же с живым веществом человек не только происхождением, но и питанием. В статье выделяются три ее составляющих – биосфера (питание), ноосфера (разумное получение энергии) и вселенскость (антропокосмичность человека). Данные аспекты ярко отражают направленность мысли В.И. Вернадского к концептуализации термина «автотрофность человечества». Рассмотрим более подробно его составляющие.

Антропологический статус базируется на трансформации человечества по отношению к природе, что позволило распространить это понятие на человечество в целом. Основой данного изменения является биосферная составляющая, в рамках которой В.И. Вернадский показывает, что «человек как всякое живое природное (или естественное) тело неразрывно связан с определенной геологической оболочкой нашей планеты – *биосферой*<sup>2</sup>. Подтверждение этому находится и в исследованиях А.Д. Московченко, который пишет: «Автотрофность – это та универсальная характеристика биосферного бытия, которая должна стать и универсальной характеристикой бытия человеческого»<sup>3</sup>. Подобный синонимичный смысл данного статуса отражен и в трудах русских космистов, что позволяет сказать о прообразах идеи «автотрофности человечества». Н.Ф. Федоров высказывает идею «воскрешения человека», то есть воссоздания человеческого организма из атомов и молекул. Воссозданный человек не будет находиться в своей прежней физической форме, а будет представлять собой «космический аппарат», превращающий космические вещества в минеральные, затем в растительные и далее в ткани. Такое воссоздание должно осуществляться через питание как сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных космических веществ в минеральные, потом в растительные, а затем живые ткани. К.Э. Циолковский развивает идею автотрофности, полагая, что человеческий организм может химико-биологически перестроиться, изменяя свой организм на уровне атома. Человек не будет нуждаться в питании другими живыми организмами, он станет «животным космоса», ассимилирующим в своем питании солнечные лучи и элементарные вещества среды.

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм : антол. филос. мысли / сост. : С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М., 1993. С. 288.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста : сб. М., 1988. С. 22.

<sup>3</sup> Московченко А.Д. Русский космизм: автотрофность и человек будущего : метод. пособие. Томск, 1996. С. 14.

Естественнонаучный ракурс проблемы «автотрофности человечества» занимает значительное место в трудах как В.И. Вернадского, так и других мыслителей, наполняя тем самым ее необходимой конкретикой. Прежде всего это касается роли питания и солнечной энергии в деятельности человека, которые должны быть вписаны в природные круговороты вещества и энергии, с выходом на новый планетарный уровень – ноосферу. Исходя из этого, ученый считает, что «для решения социального вопроса необходимо подойти к основам человеческого могущества – необходимо изменить форму питания и источники энергии, используемые человеком»<sup>1</sup>.

В дальнейшем акцент осмысления «автотрофности человечества» стал смещаться с естественнонаучного направления, и В.И. Вернадский осуществил определенную социальную проекцию проблемы автотрофности и придал термину социальный характер. Сам процесс изменения биологической и социальной природы человека, прежде всего, связан с трудовой деятельностью. Человечество становится гетеротрофным организмом, который благодаря переходу к трудовой деятельности в значительной степени выходит из рамок действия естественных процессов регуляции. В свете этого ученый отмечает: «Проблемы питания и производства должны быть пересмотрены. Вследствие этого наступит переворот в самих социальных принципах, управляющих общественным мнением»<sup>2</sup>. Итак, общим вектором в социальной проекции является труд, как усилитель мощности, использующий поток солнечной энергии для удовлетворения растущих потребностей человечества.

Такая принципиально новая социальная ориентация идеи «автотрофность человечества» позволила В.И. Вернадскому сказать, что «из существа социально гетеротрофного он [человек] сделался бы существом социально автотрофным»<sup>3</sup>. Исходя из этого, Э.В. Гирусов предлагает рассматривать «автотрофность» как новую парадигму социального развития. Рассматривая человечество как гетеротрофный вид в определенной экологической нише, исследователь показывает, что человек, благодаря переходу к трудовой деятельности, в значительной степени выходит из рамок действия естественных процессов регуляции. Такой непрерывный и ускоряющийся рост производства, населения и потребления приводит к превышению возможностей биосферы планеты. Поэтому социальный статус «автотрофности человечества» должен быть дополнен технологическим концептом.

Проблема автотрофности – это, прежде всего, технико-экологическая проблема. Один из первых технологических переворотов произошел благодаря земледелию. Об этом В.И. Вернадский пишет следующим образом: «Изменяя этим путем жизнь автотрофных зеленых организмов на земной поверхности, человек тем самым создал такой рычаг для своей деятельности, последствия которого в истории планеты были

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Автотрофность человечества ... С. 300.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Автотрофность человечества ... С. 292.

<sup>3</sup> Там же. С. 302.

неисчислимы»<sup>1</sup>. На сегодняшний день технологии призваны ослабить связи человека и биосферы. Это выступает как смыслообразующий и целеполагающий ориентир, что является следствием глобальных проблем современности.

Фундаментом, на котором можно построить автотрофные проекты будущего, является космическая энергия. Сама идея такого использования начала разрабатываться еще до В.И. Вернадского и получила поддержку и среди современных ученых. Способы получения космической энергии предполагают два пути – с выходом в космос и без выхода в космос. Именно выход в космос является технологическим ракурсом идеи «автотрофности человечества», которая характеризуется в ноосфере независимостью от условий биосферы, ослаблением антропогенного давления на нее, а также новыми способами получения питания и энергии. Сама же ноосфера будет характеризоваться постоянным увеличением общей продуктивности биосферы и более эффективными средствами утилизации продуктов биосинтеза для нужд человечества.

Как отмечает Т.В. Бернкокевич, «идея автотрофности в настоящее время выступает в качестве одной из концептуальных моделей технологического развития современной цивилизации, модели, претендующей на возможность решения противоречия между ростом потребностей человеческой цивилизации и деградиционными изменениями природы»<sup>2</sup>.

Признавая чрезвычайную важность концепции автотрофности человечества, созданной В.И. Вернадским, В.П. Казначеев и Е.А. Спирин подчеркивают, что «она составляет эпицентр теории В.И. Вернадского о ноосферогенезе – прогрессивной эволюции человечества на планете Земля как космопланетарного феномена в эволюции Вселенной»<sup>3</sup>. Согласно В.П. Казначееву, космизация автотрофности будет затрагивать фундаментальные проблемы взаимодействия косного и живого вещества, связи с природой человека и его потребностей, синтез естественно-природного и искусственно-технологического в человечестве. Исследователь говорит, что «антропокосмические стороны автотрофности человечества требуют усиленного внимания к противоречиям, обусловленным взаимодействиями живого вещества, планетарного косного вещества и космической полевой среды, а также к нарушениям сложившихся естественно – природных взаимодействий, порождаемых человеком»<sup>4</sup>.

Однако именно отделение человека от биосферы указывается критиками «автотрофности человечества» как один из негативных путей развития. Автотрофность приблизит человека к техносфере, где биологическое снимется техническим и разум человека заменится «искусственным

---

<sup>1</sup> Там же. С. 298.

<sup>2</sup> Бернкокевич Т.А. Проблема человека в социально-философских построениях русского космизма (Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2000. С. 21.

<sup>3</sup> Казначеев В.П., Спирин Е.А. Феномен человека: комплекс социоприродных свойств // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 36.

<sup>4</sup> Казначеев В.П. Комплексные проблемы взаимодействия науки и культуры // Наука и ее место в культуре: сб. науч. тр. / отв. ред. А.Н. Кочергин. Новосибирск, 1990. С. 82.

интеллектом». В.А. Кутырев считает, что во времена В.И. Вернадского представления об автотрофных разумных существах были довольно туманными, а сейчас, можно сказать, автотрофы рядом с нами. «Это, – пишет он, – стремительно совершенствующиеся системы искусственного интеллекта, высокоорганизованные компьютерно-технические устройства»<sup>1</sup>. В свете этой идеи об автотрофности человечества являются фундаментом для становления искусственного интеллекта и вытеснения им человека как живого существа. Однако, такой взгляд носит скорее утопический характер, и не отражает возможных решений, поставленных задач в области питания и получения энергии человеком.

Освоение человеком внеземных ресурсов и пространства это дальнейшее следование технологическому направлению «автотрофности человечества». Однако космическая «наполненность» идеи автотрофности напрямую связано с антропокосмизмом, и здесь на первый план выходит космическая сущность живого вещества и природы самого человека. Формирование «нового человека» позволяет наполнить понятие «автотрофность человечества» культурологическим смыслом. А.Д. Московченко считает идею автотрофности центральной идеей русского космизма, связывающей воедино философию, науку, технологию, образование и искусство.

С точки зрения перспектив – это появление автотрофного человека с новыми социокультурными координатами, с новым видением отношений к природе. Согласно исследователю, человек будущего будет обладать такими автотрофными качествами как автономность, оптимальность потребностей и гармоничность связей с окружающим миром. Между тем, именно это понятие дает возможность рассмотреть природу человеческого организма и человеческого духа, исследуя естественнонаучные механизмы появления социального.

Дискуссия сторонников и противников автотрофности человечества не является лишь выражением собственно проблемы питания человека. Это мировоззренческая проекция на человека, связанная с определением его перспектив развития. Не исключено, что дальнейшее развитие человечества приведет к новой постановке этой проблемы, к ее переформулированию, с чем мог бы согласиться, по всей видимости, В.И. Вернадский, говоря о возможности использования при ее решении новых понятий.

Концепция автотрофности человечества, созданная В.И. Вернадским, раскрывает наиболее общую сущность человечества в его отношении к живому веществу. Основные компоненты этой концепции можно свести к следующим. Прежде всего – это рассмотрение человека как закономерного результата в развитии биосферы. Из разумности человека и его трудовой деятельности В.И. Вернадский выводит способность человека осуществлять синтез органических веществ. В качестве первого этапа становления автотрофности человечества он называет открытие зем-

---

<sup>1</sup> Кутырев В. А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1994. С. 32.

леделия и овладение живым веществом, а в качестве второго этапа – начало синтеза неорганических веществ. При этом важно учитывать «вписанность» человечества в биосферу и ноосферу и возможности его обратного «выписывания» из них.

Концепция автотрофности человечества В.И. Вернадского, сформулированная в сжатом и принципиальном виде, нуждается в дальнейшем развитии и углублении. Она имеет гипотетико-дедуктивный характер и базируется на эмпирических обобщениях общепланетарного масштаба. В ее основе лежат закономерности-тенденции развития биосферы и ноосферы на планете Земля. Эвристический потенциал этой гипотезы-концепции, на наш взгляд, еще далеко не исчерпан. Философские и даже научные и общенаучные аргументы против ее реальности сегодня весьма слабы и носят вероятностный характер. Подтвердить или опровергнуть концепцию автотрофности человечества может лишь глобальная (общепланетарная) практика человечества, только начинающая приобретать космический характер.

«Автотрофность человечества» дает нам универсальный критерий оценки места человека в современном мире, поскольку В.И. Вернадским был «поставлен вопрос, который рано или поздно, но будет разрешен – о синтезе пищи для человека вне зависимости от окружающей живой природы. И когда человек эту задачу разрешит умственным процессом, в чем едва ли можно сомневаться, он превратится в автотрофный организм с социальным трудом»<sup>1</sup>. Все сказанное делает очевидным, что дальнейшая разработка принципов «автотрофности человечества», которые обозначил В.И. Вернадский, ведет к теории автотрофности, с помощью которой возможна разработка глобальных программ более продуктивного использования ресурсов биосферы и энергии Солнца.

Комплексный подход к человеку предполагает изучение его как природного и как социального существа, а также установление соотношения этих сторон. Поэтому возникает необходимость разобраться в концепциях человека для объяснения его деятельности. Наиболее плодотворную идею смог предложить В.И. Вернадский. Ценность его концепции состоит в том, что он как естествоиспытатель, выявил геологическую роль жизни, живого вещества в планетарных процессах. И в этом живом веществе он выделил человека, способного изменить естественные биогеохимические процессы планеты, а также естественные циклы миграций вещества и энергии. В.И. Вернадский был сторонником биогенеза, выразив свою позицию в принципе Ф. Реди, согласно которому «всякий живой организм происходит от другого живого организма»<sup>2</sup>. Исходя из этого, ученый разделял взгляды о космическом происхождении жизни.

Феномен человека безмерно сложен и неисчерпаем. Имеет смысл рассмотрение человека как родового существа, его бытия. Раскрепощенная человеческая мысль порождает стремительное развитие науки, тех-

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1987. С. 218.

<sup>2</sup> Цит. по: Вернадский В.И. Автотрофность человечества ... С. 289.

нологий, новых идей во всех сферах производственной, интеллектуальной и духовной жизни. Оно исключает автоматическое использование установившихся стереотипов мышления и традиционных ценностных шкал. Возникает необходимость видения мира в новых ракурсах. И как бы они ни были различны, их будет объединять проблема человека, его индивидуальности, новый тип противоречий, рожденных растущей стратификацией культуры, образования, интеллекта.

Концепция автотрофности человечества, созданная В.И. Вернадским, раскрывает наиболее общую сущность человечества в его отношении к живому веществу. Основные компоненты этой концепции можно свести к следующим. Прежде всего – это рассмотрение человека как закономерного результата в развитии биосферы. Из разумности человека и его трудовой деятельности В.И. Вернадский выводит способность человека осуществлять синтез органических веществ. В качестве первого этапа становления автотрофности человечества он называет открытие земледелия и овладение живым веществом, а в качестве второго этапа – начало синтеза неорганических веществ.

В заключение отметим, что концепция автотрофности человечества В.И. Вернадского, имея гипотетико-дедуктивный характер, базируется на эмпирических обобщениях общепланетарного масштаба. В ее основе лежат закономерности-тенденции развития биосферы и ноосферы на планете Земля. Эвристический потенциал этой гипотезы-концепции, на наш взгляд, еще далеко не исчерпан. Философские и даже научные и общенаучные аргументы против ее реальности сегодня весьма слабы и носят вероятностный характер. Подтвердить или опровергнуть концепцию автотрофности человечества может лишь глобальная (общепланетарная) практика человечества, которая начинает приобретать сегодня космический характер.

### **Взаимодействие духовной музыки и фольклорного пения как фактор диалога культур в современном мире**

*Хорошилова Е.Л.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

На протяжении многих веков богослужебное пение и народное искусство находились на разных полюсах, как в отношении богословия, так и общественного мнения. В истории России было много моментов, когда противопоставление мирской и духовной музыки проявлялось на уровне запрещающих законодательных актов.

Словом «музыка», как известно, нередко обозначают как мирское музицирование, так и пение в церкви. Святыми отцами русского православия такое уподобление данных понятий вплоть до середины XVII в.

категорически не допускалось. Богослужбное пение Русской Православной Церкви, в соответствии с принятой на Руси точкой зрения, музыкой не являлось. И в этом смысле оно выступало в качестве оппозиции по отношению ко всей мирской музыке, будь то народное пение или игра на музыкальных инструментах.

Уже вскоре после принятия Русью христианства в среде высшего духовенства отмечалось стремление к аскетическому образу жизни, где мирской музыке места не было. На устранение ее из жизни православных русских и была направлена их деятельность, как в монастырях, так и в миру. В XI веке она осуществлялась главным образом в виде рекомендаций тщательно избегать мирскую музыку как оскверняющую чувства истинного христианина. В том же XI веке можно отметить и более обличительные высказывания, в которых музыка рассматривается как средство глумления бесов над христианином.

Впоследствии позиция Русской Православной Церкви находила свое воплощение в практических деяниях. В 1551 г. церковный собор в Москве запретил все проявления мирской музыки как бесовские глумления: «... Того ради божественные писания и священные правила запрещают всякое игранье ... на гусях, смыках, и на сопелях, и всякую игру на музыкальных инструментах...»<sup>1</sup>.

Тем не менее, в повседневной народной жизни игра на различных народных инструментах и обрядовое пение были развиты, любимы, существовали отдельно от богослужбного пения и являлись важной составляющей жизни русского человека.

Обрядовый фольклор вызывал протест со стороны церкви из-за своей языческой направленности, но с течением времени все больше и больше утрачивая последнюю, отношения к себе так и не изменил.

В современных условиях мы можем наблюдать интересную картину: несмотря на то, что официального признания церковью фольклора нет, и отношение к нему все такое же негативное (в большинстве случаев), тем не менее, в праздниках, концертах, наряду с духовными песнопениями мы слышим фольклор – во всем его многообразии. Что это – терпимость, молчание на грани презрения или все-таки признание? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вспомнить, что обрядовый фольклор уже не несет языческой направленности, а является исторически-самоценным. Поэтому он уже не может противопоставляться духовной культуре, а лишь дополнять ее.... В условиях современного функционирования фольклор можно отнести к любой другой музыке, которая не вызывает негативного к себе отношения – музыке Рахманинова, Чайковского, иными словами, которая является классической.

Другое дело, если фольклор пытаются использовать современные язычники для возрождения, по их словам, «исконно русской веры», од-

---

<sup>1</sup> Стоглав. СПб., 1863. С. 136.

ним из воинствующих представителей которой является Вадим Казаков. Но опять-таки, сам фольклор здесь не причем.

Вопрос о правовом существовании народного пения в жизни русского человека должен быть решен на официальном уровне, так как после запрещающих церковных указов прошлых столетий никаких отмен по поводу фольклора не было, и он продолжает существовать в рамках церковной жизни на правах падчерицы – его не гонят, но и не приветствуют. Сохранившиеся до настоящего времени образцы достойны занять почетное место в народно-церковной жизни русского человека.

### **Концепты философии постмодернизма в эстетике Рене Магритта**

*Шарковайте Маргарита Петро,*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Бельгийский художник Рене Магритт – ярчайшее явление в поле искусства модерна. Талант в сочетании с тонким чутьем жизни и определенно философским складом ума позволили ему зашифровать загадки, которые по сей день остаются неразгаданными. Неразгаданы они в силу своей острой актуальности: в этом смысле художник оказался пророком. Условно говоря, находясь еще в эпохе «модерна», Рене Магритт опередил свое время, «изобразив» ряд идей, которые позже рефреном прозвучали вербально – уже в постмодернизме. Все творчество гениального художника было крайне философично и символично.

В духе символизма и сюрреализма Магритт пытался отобразить не действительность, а будущее. Картины его похожи на самые невероятные сны, которые суеверный человек издавна пытался проинтерпретировать. Как сон, посредством череды символов и воображения человека, так и картины Магритта можно воспринимать как предвестника реального положения дел. Однако, даже выходя за пределы реальности в сюрреальность, в сверхреальность, он отдает себе отчет в ее непостижимости. Реальность, – говорит Магритт, – это бесконечная вереница шагов и уровней понимания. Наука, если и делает мир относительно понятным, то только для строго аналитического ума. Порождениям же души проще найти соответствие посредством искусства, нежели исканиями разума. В ходе творчества Магритт пришел к выводу, что люди не располагают непосредственным доступом к реальности, поэтому адекватных средств для постижения истины не существует.

Рене Магритту не была чужда классическая философия. Ее влияние и отношение художника к ней можно обозначить, «прочитав» одну из его известнейших картин – «Каникулы Гегеля». Если Юрген Хабермас называл Гегеля первым философом, «чувствующим современность



(modernite)», то Магритт же – художник модерна (modernite) – отвел Гегелю место в своем творчестве. Так своеобразно можно выстроить первую параллель двух творцов.

Вопрос определения современности (modernite) – того, что современно в бытии – возникает впервые на основе эстетической критики. Ракурс видения Магриттом «Каникул Гегеля» можно рассматривать, ссылаясь на два мотива: Магритт относился к неординарности мысли Гегеля как к абсурду, сродни стакану с водой, поставленному на раскрытый зонт. Самого же Гегеля он отправил на «каникулы», не изобразив его, и ответив тем самым на тезис философа о том, что искусство – низшая форма познания, уступающая место религии. Вторым мотивом для такого ракурса мог являться факт смерти философа, но не его философии: Гегеля нет, но его духовные искания и идеи уже заняли свое место в материальном мире.

С эстетической точки зрения женские образы кисти Магритта близки к идеалам античности: зачастую тела полуобнажены, это уже почти личности, но еще с признаками животных аттавизмов. Мужчины на его полотнах современны, одинаковы, серьезны и нарочито бездушны, являя собой продукты технократизации и цивилизованного мира. Картина «Сын человеческий» представляет современного Адама, который, как и прежде, не пытается устоять перед искушением. Только теперь это человек офиса, а плод искушения для него – единственное удовольствие в рутинной реальности. Женщины же будто еще не успели развиться и освободиться от рыбьих голов, а также страстности и чувственности. В этой вечной антиномии мужского и женского Магритт ставит вопрос о возможности сосуществования технологии и природы.

Работы Магритта не лишены логики, как кажется на первый взгляд. Структура их подобна снам: это высшая форма субъективизма, убежище созерцающего от мира анонимной, отчужденной реальности. Побудить зрителя к отказу от косного мышления Магритт пытается с помощью провокации: его объекты сохраняют форму, не растекаются; они статичны, но распадаются на части и трансформируются подобно тому, что ускользает из внимания и не рефлексивируется в сознании. Однако именно эти гиперреальные (говоря терминами постмодернизма) объекты Магритт видит проводниками к началам начал.

Философия Магритта освобождена от плена языка (близко к идее Барта о «тоталитаризме» языка, его насильственном влиянии), устанавливая непосредственную невербальную связь между воображением воспринимающего субъекта и произведением искусства.

Эстетика Магритта близка к высказываниям постмодернистов в намеренном вызове традициям и классике, клише в образе мышления и жизни. Он ироничен по отношению к ценностям. Его ирония доходит до нигилизма.

Магритт шагнул вперед, опередив философов «постмодернизма», и с идеей неадекватности онтологического восприятия реальности и под-

мены истинного значения на символический смысл. Так, идея прописанных Магриттом ломаных, но подвижных предметов была сформулирована Делезом в программном концепте ризомы.

Магритт эстетически формировал будущие понятия, идеи и концепты в своих произведениях искусства, рисовал параллельные миры, т.к. образ может родиться из сближения двух удаленных реальностей («Пустая страница», «Угроза убийства», «Свершение невозможного»), предсказывал «конец истории» («Застывшее время»). Его предметы получают самостоятельность, словно говорят от имени их владельца, они сами будто стали личностями и ведут между собой разговор - идея близка к последующей теории Бодрийера о симулякрах.

Мишель Фуко в одноименной с картиной работе «Это не трубка» обозначил эстетические и философские притязания Магритта каллиграфией, пытающейся продиктовать референту заведомо ложное и несоответствующее значение. Фуко отмечает, что мысль ищет сходства, но без подобия, становясь сама теми вещами, подобность которых исключает сходство. Таким образом, Магритт делает попытки бесконечной игры подобия, никогда не выходящего за рамки картины.

Для любого художника, рисующего теоретическую картину о картинах материальных, субъективность трактовки (возможно даже не соответствующая реальному положению дел) неизбежна. Это и было целью творчества Рене Магритта: его «читатель», созерцатель творчества, с необходимостью должен искать свою истину. Истину порой абсурдную, истину, которую не хочется таковой принимать, истину «modernite» – современности. А для нас еще и истину постсовременности.

## **Русская традиция и идеология глобализации**

*Ширманова М.Ю.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Смена ценностно-идеологической парадигмы постсоветской России и переход её общественной жизни на ценности и принципы рыночно-капиталистического производства, становление культурного пространства России на новых ценностно-идейных основаниях обуславливают необходимость осознания основ культурной идентичности России и сохранения традиции культурно-цивилизационной преемственности модернизирующегося российского общества.

Рассматривая содержание и тенденции становления культурного пространства современной России, следует указать на его основные тенденции: это подчинение культуры России стандартам западной цивилизации и либерально-рыночной идеологии и возможность её развития на основе сохранения и возрождения традиционных для России ценностей,

искони принимаемых и чтимых народами России. Традиционные ценности культуры России основываются в первую очередь на религиозных духовных ценностях, ценностях и идеях Православия и русской культуры, которыми искони жил и живёт русский народ – самый многочисленный и государствообразующий народ России. Направленность развития культуры России в будущем будет определяться многими факторами, прежде всего освобождением от внешней зависимости, учетом самобытности России и опытом ее исторического и культурного развития.

В современном мире становятся очевидными усиление процессов секуляризации, разрушение и подмена ясных и надежных духовных, нравственных и национальных ценностей и ориентиров, стремление к подмене онтологического ценностно-смыслового содержания русского языка и русской культуры прагматически заземленными и нравственно выхолощенными понятиями и ценностями идеологии либерального глобализма. Особенно это проявляется в сфере языка, в конструировании новых языковых форм, несущих ценностно-смысловые ориентации, духовно чуждые русскому православному мировоззрению и смыслообразованию.

Повсеместное и бесконтрольное вторжение в жизнь современного российского общества духовных деструкций приводит к тяжелым социальным и духовно нравственным последствиям, угрожая не только достоинству человеческой личности, но и самому существованию человека. Для русских людей и русской культуры проблемы культурной и национальной самоидентификации стоят особенно остро, поскольку в течение 70 лет советской власти целенаправленно и планомерно разрушалась русская духовная и культурная традиция. Подвергались сознательному подавлению и разрушению русское национальное и культурное самосознание, русский язык. Коммунистической атеистической идеологией разрушались, искажались и подменялись традиционные ценности русской духовной культуры, подрывались корни и основания национальной и духовной самоидентификации русских.

В отсутствие ясно выраженной и сформулированной национальной идеи России либеральная идеология современного российского государства подчиняет культурное и экономическое развитие современной России целям и задачам глобализации. Эта идеология, основывающаяся и строящаяся на идеях и принципах многонациональности и поликонфессиональности российского общества, ведёт к появлению идей формирования гражданской российской нации и русского языка, к замене межнационального общения граждан России вненациональным. Таким образом, возникает угроза для существования и развития национальных культур народов России, и особенно русской культуры, которая может быть принесена в жертву общественно-политическому и культурному единству современной России. Вместо традиционных духовных ценностей народам России могут быть навязаны либерально-рыночные идеологические ценности политкорректности, толерантности и плюрализма как

универсальные и единственно возможные при условии отказа от традиционных абсолютных ценностей национальных культур, имеющих онтологические основания. Принципы политкорректности, толерантности и мировоззренческого плюрализма как высшие ценности либерального мировоззрения утверждаются в рамках и на основании идеологии глобализма, распространяющейся по земному шару.

Как и любая идеология, идеология глобализма представляет систему ценностей, идей, принципов, взглядов, которая силой государственной пропагандистской машины и других средств манипуляции сознанием навязывается подвластному населению по мотивам удобства управления его жизнедеятельностью в интересах субъекта управления и манипуляции. Под видом обещания всеобщего земного счастья, свободы, благополучия, благоденствия, комфорта и безопасности для объединённого человечества идеология глобализма стремится установить тотальное господство его субъектов над населением земного шара путем эксплуатации страстей и страха, которые властвуют над человеком, не осознающим их пагубного действия.

В духовном плане идеология глобализма, прикрываясь идеями и ценностями объединения человечества в единое мировое сообщество, мировое гражданское общество, готова пожертвовать духовной свободой, здравым смыслом, самобытностью и самодеятельностью, национальной идентичностью и укорененностью личности и народов ради так называемого всеобщего мирового благополучия, комфорта, безопасности, сытости, а на самом деле ради властолюбия и алчности внациональной диктатуры. В рамках глобализационного проекта создается новое ценностно-смысловое поле уже мировой, внациональной глобальной культуры. Оно направлено в первую очередь на то, чтобы заменить в сознании личности традиционные ценности здравого смысла, духовной свободы и самодеятельности, тысячелетиями создаваемые органической жизнедеятельностью человечества и хранимые национальными языками, традициями, религиями, на ценности нового мирового порядка. Сущность этих ценностей состоит в том, что они основаны на сребролюбии и властолюбии людей, входящих в анонимную диаспору интернациональной мировой диктатуры. Эти ценности внедряются в сознание людей в первую очередь при помощи СМИ, Интернета, школьного образования и соответствующих методов экономического и государственного управления. Внедрение этих гедонистических и прагматических ценностей нового мирового порядка в виде верований, установок, ожиданий и оценок в сознание и бессознательное человека превращает его в объект управления и манипуляции безликой анонимной диктатуры в интересах властолюбия и сребролюбия входящих в неё индивидов.

Эта цель достигается в первую очередь через разрушение национальных языков и создание так называемого языка внационального общения. Главной целью создания и навязывания этого языка является стирание различий между добром и злом, уравнивание их перед лицом

«плюрализма», «толерантности» и «политкорректности» – идолов новой мировой религии и средств духовного насилия безликой анонимной диктатуры над совестью и здравым смыслом людей. Формирующаяся лексика языка власти идеологии глобализма направлена на устранение возможности различения добра и зла, достойного и недостойного, здорового и больного через переоценку и переозначение старых слов.

В России происходит замена традиционного для русской культуры духовно-нравственного смысла понятий истина, свобода, добро, милосердие, сострадание, понимание, творчество, выражающих высшие ценности, закон и правду жизни на смыслы либерально-толерантно-креативно-политкорректно-плюралистические, выражающие гедонистическую и прагматическую ценностную ориентацию. Свобода от греха и страстей – становится свободой от совести и вседозволенностью, добро – это уже не жизнь в Истине Христовой, а равнодушие ко злу, невидение, непонимание его природы, отсутствие активного и сознательного сопротивления злу как греху. В условиях становящейся все более реальной угрозы глобального империализма каждым русским человеком, каждым гражданином России особенно остро и отчетливо осознаётся необходимость личной ответственности за свою судьбу и за судьбу своих детей, страны в той степени, в какой от них что-то действительно зависит. Каждый человек остро ощущает необходимость строить свою жизнь на твердом и надежном фундаменте живой веры и здравого смысла, самостоятельного критического мышления, неподвластных политическим, идеологическим и пропагандистским манипуляциям. В сложившейся ситуации особую значимость приобретают сознательное отношение русских людей к духовным ценностям, вероучительным идеям и принципам Православия, на основании которых строится ценностно-смысловое поле русской культуры.

Как христианство является ключом к пониманию и распрямлению двухтысячелетней европейской культуры, так Православие является ключом к творческому освоению культуры русской, условием приобщения к ее духовному опыту, духовным ценностям и традициям. Православие образует духовное ядро русской культуры, является основой и содержанием ее духовной традиции, определяет ценностно-смысловое содержание и специфику, уникальность русской духовной культуры. Через онтологическое содержание русского языка Православие направляет и организует духовную жизнь, духовную культуру русского человека.

По корням, истокам и основаниям русскую культуру можно определить как православную, в своей глубинной сущности неразрывно связанную с православным пониманием смысла и содержания духовного идеала, духовного совершенства, духовного блага, духовной жизни человека как жизни в славе Божией, в свободном, бескорыстном прославлении Бога-Троицы. Молитвенный духовный опыт соединения человека с Богом-Троицей, опыт богообщения и богопознания Православной Церкви освятил все стороны и проявления русской духовной культуры – от

русского языка до русской философии. Усвоение православного понимания сущности, содержания и смысла духовной жизни и духовности человека раскрывает перед личностью возможности для духовного творческого принятия и хранения добра, любви, радости через осознание живой силы духа творческой славы, открытой людям в ее полноте и свободе Иисусом Христом.

В этимологии многих слов русского языка и мыслительных форм русской культуры ярко проявляется и выражается духовный опыт Богопознания Православной Церкви – опыт приобщения человека к благодатной живой силе духа Божия и задаются пути осмысления и постижения этой духовной живой силы, способы приобщения к ней. Исследование и воссоздание глубинных источников и оснований смыслового содержания этих слов приводит к видению духовно-религиозных путей образования значений этих слов и ценностно-смыслового содержания соответствующих концептов русской культуры, к пониманию роли православной веры и мировоззрения в этом процессе. Неразрывную связь духовного опыта постижения глубин сущностного бытия и образования онтологического содержания смыслов слов и мыслительных концептов русской культуры можно установить через теоретическое, созерцательное осмысление значений этих слов и идейного содержания концептов.

Онтологическое содержание смыслов слов и концептов русского языка придает молитвенный, созерцательный духовный опыт Православной веры, основанный на ней опыт сознательной духовной жизни личности, опыт богопознания и духовного самопознания русского человека. Онтологическая, сущностная содержательность мыслительных концептов русского языка выработана многовековым духовно-практическим религиозным опытом русского народа, духовной жизнью личностей, его составляющих, духовной силой, обретаемой этим опытом.

Онтологическое содержание концептов русского языка *Бог, личность, благо, добро, свобода, воля, дух, душа, вера, любовь, совесть, сердце, благодарность* и др. конституируется и строится идеями и живым духовным опытом Православия, опытом православной веры в то, что человек создан Богом – Духом – Любовью по образу и подобию своего Творца и является носителем божественных даров: залога вечной жизни творческой славы в ее свободе и полноте, дара совести – осознания и закона целостности и единства жизни людей, любви, разума, свободы самоопределения, дара творческой ответственности человека. Человек призван к общению со своим Творцом в благодати Святого Духа, к познанию, зрению своего Создателя чистым сердцем, к уподоблению ему в совершенной божественной любви и свободе. Вхождение человека в полноту жизни Святой Троицы есть высшая ценность православной и русской культуры, которая выражается словами «*Слава Богу за всё!*», а также в духовно-онтологическом синонимичном значении слов *жизнь* и *благо*. Духовное, онтологическое содержание смысла этих слов особенно ярко прослеживается в словах, содержащих корень «благо», – *благодать*,

*багодарение, благословение, благовестие, благоговение, благообразие, благочестие, благонравие, благодушие, благородство* и др.

Действие идеологии глобализма проявляется в том, что из традиционно сложившегося в русской духовной культуре смыслового содержания концептов истины, свободы, добра, вымываются их онтологические смыслообразующие основания: любовь, благодать, милосердие, сострадание, духовная свобода как бесстрашие и бесстрашие, безусловная радость и полнота жизни как норма и подлинное добро, высшее благо человеческого бытия. На их место внедряются новые смыслы, выражающие не традиционно православное, а так называемое гуманистическое, либеральное содержание, которое не осознает властолюбия, алчности и гордости как зла и греха, основывается на непонимании подлинной природы зла как греха, и переводит понимание зла в область обменных, товарно-денежных, правовых, моральных отношений людей. В ценностно-смысловом поле либерально-тоталитарного сознания полностью утрачивается связь с онтологическими основаниями личного бытия человека, дух и сознание человека утрачивают идею и образ Бога Живого и приводятся в поклонение идолам «успеха», «удовольствия», «плюрализма», «толерантности» и «политкорректности». **Происходит обесценивание духа человека.** Зло выдается за добро, алчность и властолюбие представляются двигателями прогресса, вседозволенность сластолюбия, властолюбия и сребролюбия за личную свободу. Главным смыслом и целью этой подмены традиционных и маскировки новых ценностей является необходимость встроить сознание, волю, поведение человека в глобальную систему управления мировым пространством, для чего необходимо разрушить внутреннюю свободу, духовную ответственность, самообладание и здравый смысл личности, сузить горизонты её мысли, воли и совести. Характерное для русской духовной культуры органическое, по аналогии с ростом живых организмов понимание жизни, заменяется мертвым юридически-правовым пониманием по аналогии с государственным механизмом, предназначенным для регулирования жизнь людей лишь как субъектов экономического производства, обмена, распределения, права, политики всемирного государства.

Манипулятивными механизмами СМИ и государственной пропаганды внедряется запрет на использование слов *фашизм, тоталитаризм, экстремизм, расизм* для характеристики так называемых либеральных субъектов идеологии, пропаганды, политики, экономики, права, которые сами используют эти слова, как им заблагорассудится. Истинные смыслы этих слов заглушаются и сознательно искажаются. Само их употребление приобретает пропагандистский, оскорбительно-репрессивный, бранный смысл слов, предназначенных не для общения и понимания, а для брани, слов, используемых в войне с врагом в целях его устрашения – подавления воли и разума тех, против кого направлена агрессия, заложная в эти слова.

Другим способом разрушения ценностно-смыслового поля традиционной культуры является внедрение в национальный язык слов новых, абстрактных, лишенных образных ассоциаций, наполненных новым ценностно-правственным содержанием. Например, вместо слов *убийца, проститутка, ростовщик, эксплуататор* в обиход внедряются слова *киллер, путана, финансист, экономический субъект*, в которых смысл нравственного осуждения заменяется на нейтрально-толерантно-политкорректный. Слова *понимание* и *сострадание* подменяются словами *толерантность* и *политкорректность*. Слово *толерантность* в истинном смысле означает утрату живым организмом способности иммунного сопротивления инородным телам, а в идеологическом контексте употребления этого слова – равнодушие ко злу, отказ от придания ему статуса, греха, болезни, разрушающей живой организм.

Разрабатываемые и внедряемые в рамках глобального управления личностью и обществом методы и приемы управления сознанием и поведением человека противоречат ценностям и принципам православной аксиологии и этики. Они являются проявлением и осуществлением воли к власти их создателей и имеют манипулятивный, тоталитарный характер, направленный на подавление самобытности, самостоятельности, самообладания личности, подавление её творческого, самостоятельного критического мышления.

Главной задачей манипуляции является слом традиционной духовной и национальной идентичности, сужение горизонтов мысли, подавление способности человека к здравомыслию и самостоятельности. Манипулятивные технологии направлены на превращение людей в бездумных агентов товарно-денежных отношений во всех сферах жизнедеятельности человека, в покорно-безропотных исполнителей воли анонимной интернациональной диктатуры.

Лишенный сознательной связи со своими живыми национальными, культурными, духовными, религиозными корнями и традициями, атомизированный член мирового гражданского общества остается в одиночестве перед лицом своих инстинктов, страхов, греха, страстей, предрассудков, манипулятивных технологий венациональной анонимной диктатуры «золотого тельца», культивирующей и эксплуатирующей греховность человека для установления тотальной власти над его сознанием, разумом и волей.



### Инженерный гений В.Г. Шухова

*Борисова С. В.*

*Белгородский государственный технологический  
университет им. В. Г. Шухова, г. Белгород*

Немало замечательных людей дала Отчизне белгородская земля: это и великий актёр М.С. Щепкин, и философ Н.Н. Страхов, и многие писатели, поэты, художники. В этой блистательной плеяде имя инженера В.Г. Шухова занимает особое место.

Сегодня, наверное, каждому знакомо имя американского изобретателя Эдисона, но лишь немногие знают В.Г. Шухова, чей инженерный, изобретательский дар несравненно выше и значимей. Причина незнания – непростительное многолетнее замалчивание. Мы обязаны ликвидировать дефицит информации о нашем выдающемся земляке. Владимир Григорьевич Шухов является для нас и для всего мира олицетворением гения в инженерном искусстве, так же, как А.С. Пушкин по праву признан поэтическим гением России, П.И. Чайковский – ее музыкальной вершиной, а М.В. Ломоносов – гением научным. В творчестве Владимира Григорьевича органично соединились интуитивное прозрение и фундаментальная научная эрудиция, тонкий художественный вкус и идеальная инженерная логика, трезвый расчет и глубокая духовность.

Диапазон творческих интересов Шухова был поразительно широк. Нефтепереработка, теплотехника, гидравлика, судостроение, военное дело, реставрационная наука – во всех этих, столь разнородных областях он сделал фундаментальные изобретения, создал технологии и конструкции, ставшие прорывом в будущее. Особый вклад В.Г. Шухов внес в развитие строительного искусства, создав новаторские, поражающие смелостью замысла, простотой, изяществом и одновременно надежностью и долговечностью, пространственные системы покрытий и высотных сооружений из металла.

Памятником инженеру, высоким в прямом смысле этого слова, стала знаменитая башня на Шаболовке – символ отечественного радиовещания. Спроектированная Шуховым, она поднялась над Москвой в марте 1922 г. во весь свой 150-метровый рост. История Башни на Шаболовке началась в 1896 г. в Нижнем Новгороде на XVI Всероссийской промышленной и художественной выставке. Более четырех гектаров площади зданий и павильонов было покрыто и застроено конструкциями В.Г. Шухова, превращавшими каждый павильон в новое достижение российской науки и техники. Главной достопримечательностью нижегородской выставки стала водонапорная башня В.Г. Шухова (высотой 32 м). Она много меньше 305-метровой Эйфелевой башни в Париже, но ее подлинное

величие измерялось не метрами – башня Шухова стала первенцем в ряду уникальных металлических конструкций. В течение 15 лет шуховские башни появились более чем в 30 городах России.

Висячие покрытия, составленные из стальных полос, легкие цилиндрические своды, образуемые арками с особой системой затяжек, покрытия в виде тонкой металлической мембраны – все эти «нижегородские выставочные» изобретения Шухова положили начало новому направлению в инженеростроении.

3 октября 2001 г. на территории Белгородской государственной технологической академии строительных материалов состоялось торжественное открытие памятника выдающемуся инженеру XX века, нашему земляку В.Г. Шухову. Авторы (скульптор А.А. Шишков, архитектор В.В. Перцев) создали монумент по просьбе общественности и администрации области, чтобы увековечить память о выдающемся земляке. Весной 2003 г., практически сразу после получения академией статуса университета, постановлением главы администрации Белгородской области БГТУ было присвоено имя В.Г. Шухова.

Пропаганда достижений великого инженера – важное направление в деятельности научно-технической библиотеки университета (далее – НТБ БГТУ им. В.Г. Шухова). Электронный ресурс «Наследие В.Г. Шухова» создан для пользователей, интересующихся жизнью и инженерными достижениями великого русского ученого (<http://ntb.bstu.ru>). Предметом отбора информационных ресурсов удаленного доступа служили образовательные и научные порталы учебных заведений, коллективов, организаций, которым интересен творческий путь В.Г. Шухова, а также каталоги и библиографические картотеки библиотек. Наиболее интересные ресурсы включены в электронный портал и структурированы по темам. Представленные в электронном ресурсе темы систематизированы по 7 разделам, каждый раздел имеет тематические подразделы. Основные разделы электронного ресурса «Наследие В.Г. Шухова»:

1. «Творчество» – содержит информацию о творчестве великого инженера.

2. «Изобретения» – в разделе представлены более 80 фотографий изобретений В.Г. Шухова.

3. «Патенты» – дан перечень патентов на открытия и изобретения (9 названий).

4. «Публикации» – состоит из библиографических данных о Полном собрании трудов, книг, статей, рукописей В.Г. Шухова.

5. «Интернет-источники» – в разделе представлены ресурсы удаленного доступа, касающиеся жизненного и творческого пути русского инженера.

6. «Тексты публикаций» – в данном разделе размещены полнотекстовые публикации о В.Г. Шухове за последние годы.

7. «Архив» – содержит 3 подраздела: фотоархив; награды, памятники, документы; высказывания о В. Г. Шухове. В данном разделе пред-

ставлены личные и семейные фотографии, грамоты, личные книги, ответственные адреса к юбилейным датам В. Г. Шухова, памятные знаки, высказывания о В.Г. Шухове его друзей, коллег и современников.

В 2009 г. НТБ БГТУ им. В.Г. Шухова принимала участие в областном конкурсе «Семь чудес Белгородчины», где из 23 номинаций, представленных на звание победителей, были выбраны семь самых достойных. В номинации «Выдающийся результат интеллектуальной деятельности» признано победителем наследие ученого, инженера с мировым именем В.Г. Шухова.

В НТБ университета с 2003 г. оформлена и регулярно обновляется экспозиция «В.Г. Шухов и его последователи». На ней представлены научные труды В.Г. Шухова, литература о его жизни и деятельности, библиографический указатель «В.Г. Шухов» и труды ученых БГТУ, получивших престижное в техническом мире звание «Инженер года». В читальном зале библиотеки проводятся «Интеллектуальные гостиные». Первая встреча в гостиной – «Дух науки и поиска не иссякает» – была посвящена 155-летию со дня рождения В.Г. Шухова и готовилась совместно с Советом молодых ученых и специалистов. Впоследствии Совет стал постоянным партнером в проведении встреч в интеллектуальной гостиной. В ходе одной из встреч аспиранты выступили с инициативой: ежегодно в октябре проводить в научно-технической библиотеке Шуховские мероприятия. «Наука как призвание», «Наука и образование – основа будущего», «Научный старт: составляющие успеха» – темы некоторых встреч в интеллектуальной гостиной.

1 сентября, в День знаний, для студентов первого курса всех специальностей организуются экскурсии по библиотеке с презентацией электронного ресурса «Наследие В.Г. Шухова». В течение учебного года подобные мероприятия проводятся по просьбе кураторов студенческих групп 2 – 4 курсов.

Сегодня память о Владимире Григорьевиче Шухове, замечательном человеке и гениальном инженере, жива и свежа. Для новых поколений российских инженеров и исследователей он был и остается символом инженерного гения и примером служения своему делу, своему Отечеству.

### **Открытый доступ к научному знанию и культурному наследию**

***Васильева О.А.***

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Библиотека во все времена была и остается центром образования, культуры, общественной жизни. В последние годы в связи с интенсивным развитием информационных технологий наша профессия стала более динамичной, стремительно меняющей свой облик и содержание. Се-

годня библиотекаря можно смело назвать специалистом в области информации.

Библиотеки расширяют свои корпоративные связи, поскольку их объединяют общие проблемы, связанные с созданием электронных ресурсов, внедрением инновационных технологий. Прекрасную возможность для совершенствования профессионального уровня, обмена новыми идеями и опытом работы предоставляет реализация совместных проектов. Таким проектом для десяти библиотек классических университетов, входящих в Приграничный белорусско-российско-украинский университетский консорциум (далее – Приграничный консорциум), стало создание электронного архива открытого доступа к научным публикациям и культурному наследию. Среди первых записей в этом архиве стали уникальные работы Николая Николаевича Страхова.

В последние два-три года термины «архив открытого доступа», «политики открытого доступа», «институциональный репозиторий» и т.п. все чаще встречаются в профессиональной библиотечной печати. Идет процесс активного присоединения библиотечного сообщества к движению открытого доступа к научному и гуманитарному знанию.

Началом такому движению в Белгородском государственном университете послужила инициатива ученых БелГУ о разработке Белгородской декларации об открытом доступе к научному знанию и культурному наследию (далее – Декларация) и Плана действий по реализации ее основных положений.

С целью расширения информационного сотрудничества между классическими университетами Приграничного консорциума 23 апреля 2008 г. были подписаны Белгородская декларация об открытом доступе к научным знаниям и культурному наследию на университетском пространстве приграничных областей Республики Беларусь, Российской Федерации и Украины и План действий по реализации принципов Белгородской декларации на 2008-2013 гг.<sup>1</sup> Эта декларация стоит в одном ряду среди других международных инициатив открытого доступа к научным и гуманитарным знаниям (Будапештская инициатива, Берлинская декларация и др.) и должна внести решающий вклад в открытие доступа через Интернет к лучшим научным достижениям и культурному наследию университетов Приграничного консорциума.

В последние годы срок между размещением публикации в архиве открытого доступа и ее цитированием значительно сократился, особенно в таких областях науки, как физика, социология, психология, юридические науки и др. Ученые заинтересованы в более быстром обмене информацией, чему и способствует открытый доступ. Вузы, прежде всего, заинтересованы в том, чтобы результатами НИР после определенного эмбарго могли воспользоваться другие исследователи. Поэтому выгоды открытого доступа очевидны: авторам это приносит широкое распростра-

---

<sup>1</sup> URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/jsptui/>.

нение результатов исследований; читателям – доступ к ресурсам; библиотекам – восполнение информационных потребностей пользователей и хорошо организованные электронные коллекции; университетам, финансирующим исследования – повышение рейтинга, возвращение инвестиций и престиж.

Члены Консорциума, подписав Декларацию, приняли на себя ряд обязательств, главным из которых являлось создание университетских электронных архивов открытого доступа (ОА (open access) – репозиториев).

Реализация данного проекта для сотрудников Научной библиотеки БелГУ (далее – НБ БелГУ) началась с обучения в Межотраслевом институте повышения квалификации и профессиональной переподготовки кадров (г. Москва) по программе дополнительного профессионального образования «Теория и практика создания и применения электронных библиотек в образовании».

Сотрудники были ознакомлены с программным обеспечением для создания электронных библиотек (Greenstone, Dspace, ArXiv). Более подробная информация была получена о программном обеспечении Greenstone. Полный интерфейс Greenstone и вся документация – доступны на русском языке, поэтому у сотрудников во время обучения была возможность получить практические навыки работы с данной программой. Тем не менее, в дальнейшем в ходе рабочих встреч сотрудники библиотек и работники информационных служб БелГУ и Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина (далее – ХНУ им. В.Н. Каразина) пришли к единому решению использовать при создании электронного архива открытого доступа программное обеспечение DSpace.

DSpace – бесплатное программное обеспечение для репозиториев цифровых документов, позволяющее работать с различными входными форматами документов. Содержание также может быть самым различным: статьи, препринты, технические отчеты, рабочие документы, труды конференций, диссертации, авторефераты диссертаций, материалы в помощь образованию и др.

В БелГУ был произведен перевод на русский язык интерфейса Dspace и справочной информации. Определена структура электронного архива открытого доступа, исходя из типовой структуры ядра архива, рекомендованной в Плате действий по реализации принципов Белгородской декларации. С точки зрения содержания информационных ресурсов архив БелГУ состоит из пяти разделов:

1. Диссертации и авторефераты диссертаций.
2. Мультимедийные ресурсы.
3. Периодические издания БелГУ.
4. Публикации сотрудников БелГУ.
5. Редкие издания.

В свою очередь, каждый раздел имеет следующие коллекции:

*Диссертации и авторефераты диссертаций:*

- Диссертации
- Авторефераты диссертаций
- Мультимедийные ресурсы:*
- Видеоматериалы
- Презентации
- Периодические издания БелГУ:*
- Научные ведомости БелГУ. Сер. Гуманитарные науки
- Научные ведомости БелГУ. Сер. Естественные науки
- Научные ведомости БелГУ. Сер. История. Политология. Экономика. Информатика
- Научные ведомости БелГУ. Сер. Математика. Физика
- Научные ведомости БелГУ. Сер. Медицина. Фармация
- Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право
- Публикации сотрудников БелГУ:*
- Авторские переводы
- Материалы конференций
- Монографии
- Статьи из периодических изданий (на английском языке)
- Статьи из периодических изданий (на русском языке)
- Статьи из сборников
- Учебники и учебно-методические пособия
- Редкие издания:*
- Книги
- Статьи

Произведено наполнение архива: в настоящее время количество публикаций составляет около 700.

Согласно Плану действий по реализации принципов Белгородской декларации существует двойственная стратегия открытого доступа к публикациям (Dual Open Access Strategy): Green-стратегия и Gold-стратегия.

Первая предусматривает опубликование статей в печатных журналах и в течение месяца после их выхода в свет – самоархивирование статей в университетском электронном архиве открытого доступа. Доступ к статьям, размещенным в этом архиве, регламентируется согласно политикам издателей научных журналов по самоархивированию.

Вторая стратегия предполагает опубликование статей в онлайн-журналах открытого доступа и дальнейшее их самоархивирование в университетском электронном архиве открытого доступа.

В БелГУ принята Green-стратегия.

После подписания Белгородской декларации первые OA-репозитории были созданы в мае и июне 2009 г. в Белгородском государственном университете и ХНУ им. В.Н. Каразина, которые сразу же были зарегистрированы в мировых регистрах таких репозиториях (ROAR, Са-

утхемптонский университет<sup>1</sup>; DOAR, Ноттингемский университет<sup>2</sup>). В то же время интерфейс с протоколом по сбору метаданных инициативы «Открытые архивы» (OAI-PMH<sup>3</sup>) в ROAR для обоих ОА-репозиториев был подключен только в начале 2010 г., что позволило наблюдать в реальном масштабе времени процесс их наполнения.

Необходимо отметить, что электронный архив БелГУ стал третьим российским университетским ОА-репозиторием после Уральского государственного университета и Сибирского федерального университета.

В целях правовой регламентации деятельности архива открытого доступа был разработан и утвержден пакет документов: Положение об электронном архиве открытого доступа; Лицензионный (авторский) договор о предоставлении неисключительных прав на использование НБ БелГУ изданий автора; Регламент размещения публикаций в электронном архиве открытого доступа. Согласно Регламенту депонирование документов в электронном архиве открытого доступа БелГУ может быть реализовано двумя способами: архивирование координатором от Научной библиотеки БелГУ и самоархивирование (соответствующие инструкции подготовлены и размещены на сайте НБ БелГУ).

В данной статье нас интересует вопрос открытого доступа не только к научному знанию, но и культурным ценностям, в частности, к интеллектуальному наследию Н.Н. Страхова, нашего земляка, выдающегося мыслителя XIX века, блистательного публициста и переводчика. В декабре 2009 г. по инициативе ученых БелГУ в Научной библиотеке была организована библиотека-музей Н.Н. Страхова. При поддержке гранта Президента РФ в апреле 2010 г. началось создание электронного архива наследия Н.Н. Страхова «Архив эпохи». Затем коллекция Н.Н. Страхова была размещена в разделе «Редкие издания» ОА-репозитория БелГУ. Пользователям предоставлен доступ к 12 уникальным произведениям Н.Н. Страхова (книгам, статьям, рецензиям, письмам). Кроме того, ученые университета – исследователи жизни и творчества Страхова (профессор кафедры философии Е.А. Антонов, доцент кафедры философии П.А. Ольхов) архивируют свои статьи в электронном архиве открытого доступа (раздел «Публикации сотрудников БелГУ»). В настоящее время число посещений электронного архива Н.Н. Страхова составило около 700.

В заключение необходимо отметить, что открытый доступ – это инициатива ученых и организаторов науки, а не библиотек. Но это движение позитивно сказывается на деятельности библиотек, так как предоставляет дополнительную возможность в обслуживании пользователей. Мы надеемся, что создание электронного архива открытого доступа бу-

---

<sup>1</sup> Registry of Open Access Repositories (ROAR) [Electronic resource] / University of Southampton. Southampton, 2005-2010. URL: <http://roar.eprints.org/>.

<sup>2</sup> The Directory of Open Access Repositories (Open DOAR) [Electronic resource] / University of Nottingham. Nottingham, 2006-2010. URL: <http://opendoar.org/>.

<sup>3</sup> Open Archives Initiative Protocol for Metadata Harvesting [Electronic resource] / Cornell University [et al.] ; ed. by Carl Lagoze. New York, 2008. URL: <http://www.openarchives.org/OAI/2.0/openarchivesprotocol.htm>.

дет способствовать более полному информационному обеспечению пользователей университетских библиотек не только в рамках Приграничного консорциума. Открытый доступ к интеллектуальному наследию Н.Н. Страхова в широком понимании дает возможность пользователям получать знания и в области культуры.

## **Краеведческая деятельность библиотек-музеев**

*Губарева О. В.*

*Белгородский государственный институт  
культуры и искусств, г. Белгород*

Одним из ведущих направлений деятельности в региональных библиотеках-музеях становится краеведение. В условиях глобализации и все ускоряющегося устаревания знаний мемориальные учреждения культуры призваны хранить социально значимую информацию, противостоять унификации и нивелированию культурных различий. Библиотеки-музеи ведут активную исследовательскую деятельность, собирают значимые факты из жизни местного сообщества, информацию о традициях и жизненном укладе людей.

Собранные сотрудниками библиотек-музеев артефакты становятся основой музейной экспозиции. В экспозициях особое внимание уделяется не только раскрытию исторических, литературных, этнографических фактов, но и воссозданию атмосферы, настроения той или иной эпохи. Для этого специалисты учреждения зачастую обращаются к интерактивным формам взаимодействия с посетителями – осуществляют театрализованные экскурсии, мини-постановки с участием профессиональных актеров, позволяющие более полно погрузиться в эпоху, о которой повествует музейная экспозиция. Упор на воспроизведение не только информационной, но и эмоциональной составляющей обеспечивает более глубокое осмысление элементов экспозиции, которое, в свою очередь, ведет к преэмптивности знаний о родном крае между представителями разных поколений.

Популяризация краеведческих знаний в библиотеках-музеях тесно связана с образовательной деятельностью данных учреждений. Библиотеки-музеи сотрудничают со школами и дошкольными учреждениями, предлагая комплексные образовательные программы, позволяющие учащимся обогащать свои знания о родном крае. Это сотрудничество осуществляется в рамках реализации основных принципов музейной педагогики – одного из самых перспективных направлений образовательной деятельности. Синтез таких средств обучения, как книга и музейный экспонат, и современных технологий позволяют активизировать познавательную активность учащихся, по-настоящему заинтересовать их той информацией, которую предлагает библиотека-музей. Это, несомненно, способ-



ствует формированию чувства патриотизма и активной гражданской позиции учащихся. Библиотеки-музеи создают образовательные программы краеведческой тематики, как для учащихся, так и для взрослых людей. Их вниманию предлагаются не только образовательные программы и лектории, но и книги, сборники краеведческой тематики, выпускаемые библиотеками-музеями.

Понимание библиотеками-музеями той роли, которую они играют в социокультурной системе, приводит к формированию целостных концепций их развития. Реализация этих концепций уже сегодня дает существенные результаты. Это можно увидеть на примере краеведческой деятельности Пушкинской библиотеки-музея МУК «ЦБС г. Белгорода».

Пушкинская библиотека была создана в 1992 г. по инициативе общественности. Изначально целью библиотеки была популяризация наследия А.С. Пушкина. С формированием музейного отдела появилась возможность осуществлять краеведческие исследования, раскрывающие связь культуры белгородского региона с классической русской культурой. Результатом исследований стали интересные находки, неизвестные ранее литературные и исторические факты, связанные с Белгородчиной. Многие из них были раскрыты в изданиях краеведческой тематики Пушкинской библиотеки-музея («Есть память обо мне...», «Пушкин и Белгородчина», «История Белгородской епархии» и др.), а также в постоянной экспозиции «Пушкин и Белгородчина».

Сегодня экспозиция Пушкинской библиотеки-музея вызывает интерес как у взрослых белгородцев, так и у представителей подрастающего поколения. Возможности воспитательной и образовательной деятельности на материале экспозиции обеспечивают эффективное сотрудничество библиотеки-музея со школами и дошкольными учреждениями. Результатом подобного сотрудничества стала реализация ряда образовательных экспериментов, целью которых является формирование единого образовательного пространства города Белгорода. Наличие такого пространства предполагает развитие музейной педагогики, одним из главных принципов которой является принцип интерактивности - взаимодействия учащегося и библиотекаря, учащегося и экскурсовода во время посещения библиотеки-музея. Погрузиться в атмосферу пушкинской эпохи, увидеть оживающих героев его произведений позволяют театрализованные экскурсии, которые проводятся для учащихся сотрудниками сектора творческого развития Пушкинской библиотеки-музея. Проведение подобных экскурсий активизирует деятельность учащихся, позволяет в особом ракурсе увидеть факты из истории отечественной культуры и культуры белгородского региона и, как следствие, проникнуться интересом к ним.

Библиотеки-музеи стали развиваться относительно недавно, однако уже сейчас очевидно, что их возникновение – это необходимость. Интегрируя в себе формы, методы работы различных учреждений культуры, они успешно решают поставленные перед ними задачи, способствуя со-

хранению социальной памяти, что в условиях глобализации является жизненно важным делом.

## **Исторический выбор – имена Белгородчины**

*Захарова Г.Н.*

*Белгородская государственная универсальная  
научная библиотека, г. Белгород*

В честь празднования 55-летия со дня образования Белгородской области Белгородская государственная универсальная научная библиотека (далее – БГУНБ) объявила в 2009 г. областную библиотечную акцию «Исторический выбор – имена Белгородчины».

Акция проводилась в целях воспитания патриотизма и формирования чувства гордости за историю своей малой родины, расширения кругозора жителей области по истории региона, повышения общественного имиджа общедоступных библиотек области. Задачи акции – привлечь всех жителей области к участию и определить имена исторических личностей, которые, с точки зрения населения области, являются наиболее значимыми фигурами в истории Белгородчины.

Специалистами БГУНБ было разработано положение о проведении акции, в рамках которого предусматривались два уровня реализации проекта – муниципальный и областной. Специалисты центральных библиотек на основе предложенной в положении формы бюллетеня для голосования с учётом пожеланий местного населения составили списки наиболее значимых исторических деятелей (ныне не живущих) с точки зрения их влияния на историю каждой территории и края в целом, известности в масштабах отечественной и мировой истории. Количество кандидатур в бюллетене не ограничивалось. Фамилии для внесения в избирательные бюллетени, персональный состав комиссии для подсчёта голосов, мероприятия по воплощению проекта утверждались приказом директора ЦБС. Для внесения в списки могли быть предложены имена, как уроженцев Белгородской области, так и персон, деятельность которых связана с нашим краем. Помимо заполненных граф с указанными фамилиями, в бюллетенях оставалась незаполненная графа «Свой выбор». Если ни одна из предложенных кандидатур не устраивала участника акции, по желанию он имел возможность вписать имя своего кандидата. Принять участие в голосовании мог каждый житель Белгородской области.

В ряде муниципальных образований при центральных библиотеках муниципальных районов и городских округов были созданы оргкомитеты по проведению акции, возглавляемые руководителями отрасли культуры или заместителями глав администраций территорий, в состав которых вошли представители местного самоуправления, работники библио-

тек, краеведы. В этом случае списки кандидатов для голосования, состав комиссий для подсчёта голосов, программа мероприятий по проведению акции утверждались на заседании оргкомитета.

Через информационные стенды библиотек, местную печать, радио и телевидение до жителей муниципальных образований был доведён порядок голосования. Бюллетени были распространены по филиалам библиотечных систем области и предложены жителям для заполнения.

Начало акции было положено 6 января 2009 г., в день образования области, торжественными мероприятиями городских и сельских муниципальных библиотек, в которых приняли участие почётные жители населённых пунктов, краеведы, педагоги, молодёжь и школьники.

На время проведения акции в 653 библиотеках области были установлены ящики для голосования, в которые участники опускали заполненные избирательные бюллетени. Чтобы в голосовании могли принять участие жители отдалённых поселений, а также люди, не имеющие возможность прийти в библиотеки по состоянию здоровья, организовывались выездные мероприятия и использовались переносные ящики для голосования.

Обязательным условием проведения акции было оформление книжно-иллюстративных выставок с материалами об известных деятелях края, предложенных организаторами акции и названных жителями в дополнение.

В каждой централизованной библиотечной системе прошли циклы просветительских мероприятий, рассчитанных на разновозрастную аудиторию: тематические вечера, встречи, круглые столы, краеведческие уроки, часы информации, игровые и познавательные программы и др.; выпущена рекламная продукция (закладки, памятки читателю с информацией о значимых персонах территории, методико-библиографические материалы по проекту, списки литературы и т.п.). Активно использовались возможности новых информационных технологий: демонстрировались электронные презентации, виртуальные выставки, формировались электронные фактографические базы данных персоналий. Ход акции широко освещался в территориальных средствах массовой информации.

Областная акция «Исторический выбор – имена Белгородчины» вызвала живой отклик у населения, заставила ещё раз обратиться к истории края, сопоставить события и факты прошлого и настоящего, попытаться спрогнозировать будущее. Более 120 тысяч жителей области приняли участие в голосовании. Каждый, заполнявший бюллетень, должен был сделать собственный выбор, обозначить для себя, каков его «герой», внесший реальный, значимый вклад в социально-экономическое и духовное развитие области, страны, чьё участие в научных открытиях и культурных достижениях действительно способствовало процветанию и могуществу нашего края, нашего Отечества.

По окончании сроков голосования бюллетени были переданы в Центральную библиотеку муниципального образования, где члены счет-

ной комиссии производили подсчет голосов. Именем исторического выбора жителей данного муниципального образования Белгородской области становилась известная личность, набравшая наибольшее количество голосов. Выбранное имя муниципального образования обязательно должно было сопровождаться расширенной фактографической справкой о жизни и деятельности, библиографией, иллюстративным материалом. Подготовленная информация заверялась подписью и печатью руководителя отрасли культуры муниципального образования. Только тогда эта фамилия становилась участником областного уровня.

Заключительные итоги областной акции «Исторический выбор – имена Белгородчины» были подведены в ноябре 2009 г. Жители городских округов и муниципальных районов Белгородской области назвали 23 имени<sup>1</sup>, достойных представить Белгородский край в плеяде выдающихся россиян. Эти имена хорошо знакомы белгородской общественности, известны за пределами области, многие имеют мировую известность. Они прославились среди своих современников и сохраняются в памяти потомков благодаря совершённым делам, реальному вкладу в развитие науки, производства, сельского хозяйства, культуры, образования независимо от профессии, сферы деятельности, социальной принадлежности, благосостояния и эпохи, в которой они жили. Независимо от того, уроженцы они Белгородчины или связаны с краем своей деятельностью.

Акция «Исторический выбор – имена Белгородчины» стала самым значительным краеведческим проектом 2009 г., дала возможность в интересной, доступной форме донести славные дела прошлых поколений до современников и сохранить для потомков.

Акция показала масштабность и значимость проводимой библиотеками краеведческой работы по возрождению и сохранению культурного наследия края, оказавшей огромное влияние на качество проведения акции. Об этом говорит то огромное количество жителей области, представителей разных возрастов и социальных групп, которые заинтересовались библиотечным проектом. Не менее важный показатель – отбор кандидатов и выбор героя. Тот факт (вызвавший, кстати, огромную радость библиотекарей Белгородчины), что среди выдвигаемых жителями территорий имён не было фамилий, вклад которых в российскую историю имеет некое двусмысленное значение, по праву можно считать положительной оценкой деятельности библиотек по популяризации краеведческих знаний.

По итогам акции специалистами БГУНБ подготовлен лазерный компакт-диск с материалами конкурса, который пополнит краеведческие фонды муниципальных библиотек области и будет доступен на сайте БГУНБ<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> по результатам голосования ЦБС г. Шебекино и ЦБС Шебекинского района выдвинули одну и ту же кандидатуру – А.А. Ребиндера, известного российского промышленника начала XX века.

<sup>2</sup> Белгородская государственная универсальная научная библиотека: [сайт]. Белгород, 1999-2010. URL: <http://www.bgunb.ru>.

Кроме того, разработан плакат с краткими сведениями о знаменитых деятелях края – победителях акции «Исторический выбор – имена Белгородчины-2009». Уверены, подготовленные по итогам акции материалы окажут помощь всем учреждениям, занимающимся краеведческой деятельностью.

**ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЫБОР – ИМЕНА БЕЛГОРОДЧИНЫ-2009**  
**Итоги областной библиотечной акции, приуроченной к 55-летию со дня образования Белгородской области**

Городские округа:
г. Белгород
ИОАСАФ ГОРЛЕНКО, СВЯТИТЕЛЬ ИОАСАФ (1705– 1754) <i>Епископ Белгородский и Обоянский</i>
Губкинский городской округ
ГУБКИН ИВАН МИХАЙЛОВИЧ (1871–1939) <i>Геолог, академик Академии наук СССР, руководитель исследовательскими работами на Курской магнитной аномалии</i>
ПУЛЬМАН ИВАН АЛОИЗОВИЧ (1859–1938) <i>Российский метеоролог, селекционер, доктор сельскохозяйственных наук, основатель первой на белгородской земле метеостанции и Богородицкого опытного поля. Автор более 50 научных работ</i> <i>Уроженец с. Богородицкое-Фенино, ныне Губкинского района</i>
Старооскольский городской округ
ЕРОШЕНКО ВАСИЛИЙ ЯКОВЛЕВИЧ (1889–1952) <i>Поэт, путешественник, эсперантист, музыкант, педагог</i> <i>Уроженец с. Обуховка Старооскольского уезда, ныне Старооскольский городской округ</i>
Муниципальные районы:
Алексеевский район и г. Алексеевка
БОКАРЕВ ДАНИИЛ СЕМЕНОВИЧ (даты не установлены) Талантливый крепостной, открывший в 1820-х гг. способ получения подсолнечного масла. <i>Выслан из Тульской губернии в Алексеевку, южные владения графа Шереметева, за какую-то провинность</i>
Белгородский район
ПОНОМАРЕВ АЛЕКСЕЙ ФИЛИППОВИЧ (1930–2002) Герой Социалистического труда, ученый в области сельскохозяйственного производства, доктор сельскохозяйственных наук, профессор, заслуженный механизатор сельского хозяйства РСФСР <i>Уроженец с. Красный Октябрь Белгородского района</i>
Борисовский район
КЛИМОВ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ (1962–2002) <i>Летчик, командир авиационной группы высшего пилотажа «Русские витязи»</i> <i>Уроженец с. Климовое Борисовского района</i>

г. Валуйки и Валуйский район
ВАТУТИН НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ (1901–1944) <i>Генерал армии, Герой Советского Союза, один из прославленных советских полководцев</i> <i>Уроженец дер.Четыхино Валуйского уезда, ныне с.Ватутино Валуйского района</i>
Вейделевский район
ПАНИНА СОФЬЯ ВЛАДИМИРОВНА (1871–1957) <i>Графиня, выдающаяся благотворительница, меценатка, общественный деятель</i> <i>Детство прошло в бывшем имении Викторополь, ныне Вейделевского района. Безвозмездно передала большой участок своей земли для основания на ней Степной опытной биологической станции и Опытного поля</i>
Волоконовский район
КОВАЛЕВСКИЙ ЕВГРАФ ПЕТРОВИЧ (1865–1941) <i>Депутат III и IV Государственной Думы от Валуйского уезда, член Совета Русской Церкви</i>
Грайворонский район
ШУХОВ ВЛАДИМИР ГРИГОРЬЕВИЧ (1853–1939) <i>Инженер и ученый, почетный член Академии наук СССР, Герой Труда</i> <i>Уроженец г. Грайворона</i>
Ивнянский район
КОСОВ НИКОЛАЙ СТЕФАНОВИЧ (1933–2007) <i>Краевед, коллекционер, художник, фотограф</i> <i>Уроженец х. Горки Ивнянского район</i>
Корочанский район
ПОГОРЕЛОВ АЛЕКСЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ (1919–2002) <i>Советский математик, академик РАН, лауреат Государственной премии СССР, лауреат Ленинской и Сталинской премий, лауреат Международной премии им. Н. И. Лобачевского, лауреат Государственной премии УССР</i> <i>Уроженец г. Корочи</i>
Красненский район
АСТАНИН АНДРЕЙ НИКИТОВИЧ (1897–1960) <i>Генерал-лейтенант</i> <i>Уроженец с. Новоуколово, ныне Красненского района</i>
Красногвардейский район
КИРИЛИХИН ЯКОВ ТИМОФЕЕВИЧ (1917–2009) <i>Герой Социалистического труда, почетный гражданин Красногвардейского района и Белгородской области</i> <i>Уроженец с. Калиново Красногвардейского района</i>
Краснояржский район
ХАРИТОНЕНКО ИВАН ГЕРАСИМОВИЧ (1822–1891) <i>Выдающийся предприниматель, один из самых крупных русских сахарозаводчиков, благотворитель и меценат, один из передовых людей своего времени</i> <i>Владелец Краснояржского сахарного завода</i>
Новооскольский район

<p>ПОНЕДЕЛЬЧЕНКО АЛЕКСАНДРА ЕГОРОВНА (1926–2007) <i>Герой Социалистического Труда, знаменитая трактористка, проработавшая на родных полях более 40 лет</i> <i>Уроженка х. Зубовка (ныне Мосьянов)</i> <i>Новооскольского района</i></p>
<p>Раkitянский район</p>
<p>АРХИМАНДРИТ СЕРАФИМ (ТЯПОЧКИН) (1896–1982) <i>Настоятель Свято-Никольского храма в пос. Раkitное, один из выдающихся священнослужителей и духовных наставников Русской Православной Церкви</i></p>
<p>Ровеньский район</p>
<p>БУДЁННЫЙ СЕМЁН МИХАЙЛОВИЧ (1883–1973) <i>Советский военный деятель, командир 1-й Конной армии, маршал Советского Союза, полный Георгиевский кавалер, трижды Герой Советского Союза</i> <i>Предки С.М. Будённого жили в сл. Харьковская, ныне с. Харьковское Ровеньского района, здесь в 1903 году он был призван на службу в армию</i></p>
<p>Чернянский район</p>
<p>КОНДАКОВ НИКОДИМ ПАВЛОВИЧ (1844–1925) <i>Русский историк византийского и древнерусского искусства, академик Петербургской АН, профессор</i> <i>Уроженец с. Халань, ныне Чернянского района</i></p>
<p>Шебекинский район и город Шебекино</p>
<p>РЕБИНДЕР АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ (1869–1918) <i>Действительный статский советник, совладелец промышленного хозяйства в Шебекино в начале XX века</i></p>
<p>Яковлевский район</p>
<p>ЩЕПКИН МИХАИЛ СЕМЕНОВИЧ (1788–1863) <i>Русский актер, основоположник реализма в русском сценическом искусстве, реформатор русского театра</i> <i>Уроженец с. Красное, ныне с. Алексеевка Яковлевского района</i></p>

## Моя родная сторона

**Калашиникова С.И.**

МОУ «Тавровская СОШ», Белгородский район

В своей книге «Заметки летописца», выпущенной в марте 1864 г. в издательстве «Эпоха», великий русский философ и наш земляк Николай Николаевич Страхов отмечал: «Читатели найдут здесь ряд беглых заметок, таких заметок, которые каждый делает, читая современные книги и журналы и раздумывая о современных делах. Я рад, что, хоть затронул то, что привлекает ваше внимание, и, по вашему мнению, заслуживает большого развития».

Тавровское сельское поселение в разное время называлось то слободой, то деревней. В "Толковом словаре" В.И. Даля значится: "Слобода – это поселение свободных людей". Кто же эти "свободные люди", как и когда они оказались в наших краях? Историю слободы Таврово никто никогда не писал, а поэтому восстанавливать её приходится по отрывочным упоминаниям, редким изданиям и рассказам старожилов. Точное время основания слободы неизвестно. Местные жители считают, что заселять их земли начали приблизительно с середины XVII в. Мы полагаем, что середина XVII в. как время возникновения поселения названо верно. «Именно тогда, при царе Алексее Михайловиче, создавалась Белгородская оборонительная черта, именно тогда, а точно в 1654 году, Переяславская рада и гетман Богдан Хмельницкий приняли решение о воссоединении Украины с Россией. Православное казачество – черкасы оставляли родные места, не желая оставаться под властью Польши и католической церкви, активно заселяли Дикое поле, как тогда называлось все степное пространство до Крымского ханства. Украинцы становились подданными и служивыми людьми царя, вместе с русскими создавали за-слон татарам, полякам, степнякам-кочевникам»<sup>1</sup>. (Есть основания полагать, что Таврово возникло именно в этот период и коренные жители до настоящего времени – Куценко, Лютенко, Марченко, Юрченко и другие носят украинские фамилии).

Таврово. Странное на первый взгляд название. Почему именно Таврово? На этот вопрос однозначного ответа нет. Существуют две версии названия села.

Известно, что раньше в нашем крае таврили лошадей, то есть накладывали клеймо. Люди, приезжавшие сюда таврить лошадей, и дали название селу. Но нам кажется более близкой и достоверной следующая история, поведанная Лютенко П. Г. – уроженцем Таврово. Первые поселенцы прибыли из Таврии – и привезли с собой название села.

Первое документальное упоминание о деревне Тавровой, обнаруженное нами, относится к концу XVIII в. В это время деревня Таврово принадлежала богатому землевладельцу Ю.А. Выродову, имевшему репутацию нечестивого и развращенного помещика, которого ещё в 1754 г. епископ Белгородский и Обоянский Иоасаф (Горленко) отлучил от Церкви и предал анафеме. Из поколения в поколение передавалось предание, что этот богач хранил у себя чудотворный крест, который прислал ему из Афона родной брат, но не питал к нему ни малейшего благоговения. Однажды, вернувшись домой после неудачной охоты, во время которой звери растерзали его любимую собаку, он в ярости закричал слугам: "Вынесите сейчас же этот крест из дома и бросьте его в трясины! Мне говорили, что он святой и чудотворный, а я пользы никакой не вижу в нем". Приказание выполнили, крест был брошен в болото недалеко от дома хозяина.

---

<sup>1</sup> Тройно Ф.П. Очерк социально-экономического развития Белгородчины : конец XVIII в. – 1917 г. Белгород : Везельца, 1993. 200 с.



Прошло много лет. Выродов умер лютой смертью грешника, а поруганный крест был обретен чудесным образом.

Имеется краткое описание местности: "...пруд, земля чернозем, урожай хлеба лутче, покосы средственны, лес дровяной, черкасы на пашне". В документах конца XVIII столетия Таврово числилась деревней, а в XIX в. – слободой, но иногда писалась и деревней. Входила она сначала в Бессоновскую, а потом в Пушкарскую волость Белгородского уезда.

Село от Белгорода отделялось Харьковской горой, которая в старину имела также второе название – Тавровская гора. По состоянию на 1 января 1882 г. здесь проживало всего 307 жителей обоого пола и насчитывалось 67 дворов. Ни церкви, ни школы, ни ярмарки в деревне не было. Ближайшая Константиновская церковь находилась в соседнем селе Решном (тоже Чаусовка), куда и ходили на Богослужения тавровцы. В самом же Таврово возвышалась часовня, к которой примыкало местное кладбище. В начале XIX в. слобода принадлежала помещикам И. Е. и Н.А. Ребининым. В 1827 г. Н.Ф. Говорухо-Отрок купил у помещиков Ребининых слободу Таврово. Потомки Николая Фомича сыграли большую роль в жизни Таврово, например, благодаря усилиям Я. Н. Говорухо-Отрока в 1899 г. в селе была построена школа.

Я.Н. Говорухо-Отрок был видным земским деятелем в Курском крае – избирался гласным Белгородского земского собрания, председателем Белгородской уездной земской управы, был губернским гласным от Белгородского уезда, избранным на десятое трехлетие с 1893 по 1896 гг. и членом Курской губернской земской управы. Многолетняя и плодотворная деятельность Якова Николаевича в земстве не осталась незамеченной. На одном из заседаний уездного земского собрания 13 октября 1895 г. гласные обсудили предложение "О чествовании заслуг бывшего председателя управы Я.Н. Говорухо-Отрока" и приняли решение:

1. Построить в деревне Таврово школу, назвать ее именем Якова Николаевича Говорухо-Отрока;

2. Учредить в Белгородской женской гимназии на все время ее существования две стипендии имени Я.Н. Говорухо-Отрока в виде платы за учение в размере 100 руб.;

3. Установить в здании управы портрет Якова Николаевича.

После длительной волокиты все предложения гласных в постановлении "О чествовании заслуг бывшего председателя управы Я.Н. Говорухо-Отрока", в конце концов, были решены положительно, но произошло это, когда Якова Николаевича не было уже в живых.

«Эта семья дала Белгородчине талантливого представителя русской литературы – Юрия Николаевича Говорухо-Отрока»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Прокопенко З.П. Христианские идеалы и русская действительность в творчестве Ю.Н. Говорухо-Отрока : моногр. исслед. Белгород : КОНСТАНТА, 2007. 384 с.

После революции, в 1929 г., на территории села был образован колхоз имени Сталина, а затем свеклосовхоз. В 1937 г. на базе свеклосовхоза возникла машинотракторная станция, на базе которой был Тавровский ремонтно-механический завод, в дальнейшем переименованный в ОАО "ТА-ОСпектр". Этот завод являлся градообразующим предприятием Таврово, на нем держалась вся социальная сфера. В селе жил 14-кратный чемпион области В.И. Марченко, который в 50 лет выиграл областной турнир.

В октябре 1941 г. село подверглось оккупации немецко-фашистскими захватчиками. Из воспоминаний А.М. Хохловой: "Пришел немец 22 октября 1941 г. Никогда не забуду этот страшный день. Приходилось несладко, враг забрал все: скотину, хлеб. Жили в подвалах, каждый день в страхе, не доедали, мерзли от холода. Немецкий штаб располагался в старой школе. В сарае, построенном еще баринком Говорухо-Отроком, гитлеровцы держали военнопленных". Активных военных действий на территории села не происходило. Таврово было окончательно освобождено 7 августа 1943 г. Этот день считается Днем села»<sup>1</sup>.

Послевоенные годы принесли в Таврово возрождение духовной жизни: открывается изба-читальня. 1974 г. вносит свои изменения: Тавровский сельский совет перестает существовать, и Таврово теперь относится к Дубовскому сельскому совету. Новый этап в становлении села Таврово начинается с 1990 г. – разрабатывается генеральный план развития села. Свыше 1000 га земель сельхозгодной колхоза "Память Ленина" передаются в административную черту села Таврово для индивидуального жилищного строительства. На этих площадях образуется самый крупный в Белгородской области массив по индивидуальному жилищному строительству, состоящий из 10 микрорайонов с общим количеством застройщиков около трех тысяч.

Таврово – поселок с большими перспективами развития. Строительство индивидуальных жилых домов идет высокими темпами, поэтому население постоянно растет. В центральной части села Таврово, в рамках областной программы «500 парков Белогорья», построена детская игровая площадка тихого отдыха, намечено обустройство спортивной площадки.

Изучая историю родного села, жизнь и творчество Н.Н. Страхова, мы формируем у школьников национальное самосознание, приобщаем к культурному наследию Белгородчины, духовно-нравственным ценностям родного края; готовим их к активному участию в социально-экономических преобразованиях, осуществляемых в селе, области, стране.

---

<sup>1</sup> Форов А.П. Горячий август у Таврово : о воинах освободителях п. Таврово Белгор. р-на Белгор. обл. : книга памяти. Белгород: Изд. дом В. Шаповалова, 2001. 48 с.

## Архив интеллектуального наследия Н.Н. Страхова в контексте регионального краеведения

*Монастырёва В.А.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Музей есть исследование...

Музей есть выражение памяти общей для всех людей.

Н.Ф. Фёдоров

Не случайно эпиграфом статьи послужили слова Н.Ф. Фёдорова, русского философа, библиотекаря Румянцевского музея, современника Н.Н. Страхова. Ещё в XIX в. Н.Ф. Фёдоров утверждал, что «всякий человек носит в себе музей» и что «хранение есть свойство не только органической, но и неорганической природы, а в особенности природы человеческой»<sup>1</sup>. Но признание его взгляды получили только в последние десятилетия XX – начале XXI в., когда значительно увеличилось число музеев, выросло их влияние в обществе и появились новые виды музеев, такие, как, например, библиотеки-музеи в высших учебных заведениях.

В настоящее время происходит сближение и взаимопроникновение таких понятий, как «библиотека», «музей», «архив», «мемориальный центр». Объединение музейных, библиотечных и архивных функций в рамках одной структуры, одного культурного учреждения является характерной чертой развития общества. Одна из функций библиотек – мемориальная – выступает гарантией сохранения преемственности поколений. Мемориальная функция библиотеки связана с вопросами сохранности фонда. Сбор коллекций произведений выдающихся личностей имеет цель сохранить их для нынешнего и будущих поколений. И не просто сохранить, а сделать доступными для широкого круга читателей. Мемориальные библиотеки в новых гранях раскрывают личность учёного, его деятельность и представляют интерес для научных работников, студентов, историков науки.

Современный опыт библиотечной деятельности свидетельствует об активном развитии мемориальной функции публичных библиотек. Подтверждением тому служат многочисленные публикации в периодической печати<sup>2</sup>. В то же время положительного опыта вузовских библиотек, осуществляющих мемориальную функцию, практически нет, так как до настоящего времени считалось, что эта деятельность – прерогатива публич-

---

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Музей, его смысл и назначение // Федоров Н.Ф. Собр. соч. : в 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 387.

<sup>2</sup> Викулова В.П. Исследование мемориальной функции публичной библиотеки // Библиотековедение. 2008. № 2. С. 32-36; Колосова С.Г. Создание музеев в библиотеках как одна из тенденций развития публичных библиотек // Справочник руководителя учреждения культуры. 2009. № 10. С. 81-83; Маглина С.Т. Обновление, или еще раз о миссии публичной библиотеки // Библиотека. 2001. № 6. С. 71-76. Смолина Е.В. История создания Президентской библиотеки // Информационный бюллетень РБА. 2009. № 51. С. 118-120 и др.

ных библиотек. В библиотеках высших учебных заведений, как правило, создаются музеи книги, основой которых служат фонды редких изданий (к примеру, музеи книг в научных библиотеках Воронежского, Саратовского, Дальневосточного государственных университетов и др.). Такие музеи ставят перед собой задачи сохранить памятники книжной культуры, показать историю книгопечатания различных эпох и стран.

Для Научной библиотеки Белгородского государственного университета (далее – НБ БелГУ) создание библиотеки-музея Николая Николаевича Страхова явилось инновационным направлением работы.

Обозначим основные вехи жизни и деятельности Н.Н. Страхова.

Николай Николаевич Страхов (1828-1896) – русский философ, блестящий литературный критик, талантливый переводчик и издатель, уроженец Белгородчины, библиотекарь Императорской публичной библиотеки, сыгравший значительную роль в русском просвещении второй половины XIX в. Страхов занимал уникальное место в истории русской культуры, выступив посредником между ранним славянофильством и философско-религиозным ренессансом начала XX в. Он был философом переходного времени в подлинном смысле этого слова. Широта кругозора, охватывающего многие области человеческого знания, глубина проникновения в суть новых литературных явлений давали Н.Н. Страхову право на расположение и дружбу великих современников: Ап. Григорьева, Л.Н. Толстого, Н.Я. Данилевского, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьёва, А.А. Фета, В.В. Розанова и др.

Проблемы, поставленные Н.Н. Страховым, актуальны и сегодня. К ним относятся: переход от механистического мировоззрения к органическому, понимание природы целостности, компетентная критика западного просвещения и рационализма, конкретно-исторический анализ взаимоотношений философии с естествознанием и социально-гуманитарными дисциплинами, проблемы освоения космоса и др. Поэтому в последнее время значительно активизировался интерес отечественных учёных к изучению творчества Н.Н. Страхова, признавших Белгородский государственный университет лидером научно-организационной работы в отечественном страховедении (решение Международной научной конференции «Н.Н. Страхов и русская культура XIX-XX вв.: к 180-летию со дня рождения»; Белгород, 2008). К тому же город Белгород – своего рода центр провинциальных брожений конца XIX - начала XX вв. и малая родина Николая Николаевича Страхова. В связи с этим учёные БелГУ выступили с инициативой создания в университете библиотеки-музея Н.Н. Страхова на базе Научной библиотеки.

Открытие библиотеки состоялось 24 декабря 2009 г. Это ещё одна дань величайшего уважения памяти Н.Н. Страхова, вклада этого философа в духовность нации, в золотой фонд нашего культурного наследия.

Научная библиотека – структурное подразделение Белгородского государственного университета – представляет собой социокультурную систему, удовлетворяющую потребности профессорско-преподава-

тельского состава и студентов в образовании, информации, культуре. Её деятельность связана, прежде всего, с приобщением молодого поколения к научному знанию, информационному потоку, традициям культуры, мировому духовному опыту. В последние годы, отмеченные деструктивными социальными процессами, проблема приобщения читателей к культурному наследию становится знаковой, поэтому библиотека осуществляет поиск индивидуальных путей решения этой проблемы.

Научная библиотека БелГУ ежегодно обслуживает более 65 тыс. пользователей, которым предоставлен доступ к печатным изданиям, полнотекстовым и библиографическим базам данных по профилю вуза, отечественным и зарубежным электронным библиотекам, информационным центрам и другим ресурсам Интернета.

К услугам пользователей: 7 читальных залов (около 900 посадочных мест), 6 абонементов, 2 ассортиментных кабинета новинок литературы. Парк компьютерной техники насчитывает 237 единиц, из них 140 ПК – автоматизированные рабочие места пользователей. Электронная библиотека как средство накопления и распространения информационных ресурсов университета включает свыше 2 000 полных текстов учебных и научных изданий, диссертаций, авторефератов диссертаций, статей. Электронный каталог БелГУ содержит свыше 120 тыс. библиографических записей.

Научная библиотека БелГУ – член Российской Библиотечной Ассоциации (РБА); Некоммерческого Партнерства «Ассоциация Региональных Библиотечных Консорциумов» (АРБИКОН); Приграничного белорусско-российско-украинского университетского консорциума.

Ежегодно фонд библиотеки пополняется 30-40 тыс. документов. Подписка на отечественные и зарубежные периодические издания включает около 900 названий в год, из них более 230 – электронных журналов.

Библиотека располагает документным фондом свыше 1 млн. экземпляров разных видов изданий конца XVIII - XXI вв.

Составной частью фонда библиотеки является коллекция интеллектуального наследия Николая Николаевича Страхова. Сегодня коллекция библиотеки-музея включает книги, статьи, рецензии и переводы Н.Н. Страхова, литературу о его творчестве, малотиражные научные собрания и исследовательские труды учёных Белгородского государственного университета, редкие книги и составляет свыше 800 единиц хранения.

Фонд библиотеки-музея ориентирован на различные категории читателей: научных работников, аспирантов, студентов и всех интересующихся духовно-нравственным наследием Н.Н. Страхова. Библиотека работает в режиме читального зала с открытым доступом к фонду. По своей структуре и составу фонда библиотека дополняет экспозицию музея. Собранные книги и периодические издания сгруппированы в 5 разделов: «Жизнь и деятельность Н.Н. Страхова», «Н.Н. Страхов и его современники», «Научные исследования учёных», «Н.Н. Страхов и краеведение», «Книжные раритеты».

Признанием актуальности и формой действенной поддержки проблематики исследований, связанных с наследием Н.Н. Страхова, стали гранты Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), успешно реализованные учеными БелГУ. Научная библиотека также приняла участие в конкурсе творческих проектов общенационального значения в области культуры и искусства, проведенного в 2009 г. По итогам конкурса библиотеке был присужден грант Президента Российской Федерации за проект «Архив эпохи: создание электронной коллекции библиотеки-музея Н.Н. Страхова».

Реализация проекта началась с апреля 2010 г. За прошедший период фонд библиотеки-музея пополнился прижизненными изданиями Н.Н. Страхова: «Мир как целое» (1892), «Философские очерки» (1895); «Критические статьи об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом» (1895); идёт активный процесс формирования электронного архива интеллектуального наследия Н.Н. Страхова, который насчитывает около 100 полнотекстовых документов. На базе библиотеки-музея проводятся методологические семинары, студенты и аспиранты привлекаются к научным исследованиям. Опубликован web-ресурс библиотеки-музея Н.Н. Страхова в сети Интернет, состоящий из разделов: «О библиотеке-музее», «Биография», «Коллекции», «Страховские чтения». Разработан электронный биобиблиографический указатель «Н.Н. Страхов», включающий около 600 источников и представляющий собой наиболее полный перечень документов в России, относящихся к жизни и деятельности мыслителя.

Пользователями электронной коллекции являются профессорско-преподавательский состав, аспиранты, студенты, библиотечные работники Белгородского государственного университета, а также широкий круг общественности, чьи интересы касаются изучения наследия Н.Н. Страхова.

В рамках проекта осуществляется межрегиональное, международное взаимодействие сети музейных, публичных, вузовских библиотек России и Украины – фондодержателей наследия Н.Н. Страхова. Установлены связи с Российской государственной библиотекой; Российской национальной библиотекой и Научной библиотекой Санкт-Петербургского государственного университета; Зональной научной библиотекой Воронежского государственного университета; Центральной научной библиотекой Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина. В результате творческих контактов библиотеке-музею переданы ксерокопии уникальных изданий: магистерской диссертации Н.Н. Страхова «О костях запыта млекопитающих» (1857), книги «О вечных истинах (мой спор о спиритизме)» (1887), некролога (1896); цифровые копии рукописей Н.Н. Страхова: предисловие к работе «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886), предисловие к «Заметкам о Пушкине и других поэтах» (1888) и писем Н.С. Лескова (1865), А.Ф. Писемского (1869), В.В. Стасова (1894) Н.Н. Страхову и др.

Поскольку библиотека Н.Н. Страхова носит музейный характер, в дальнейшем возможно создание виртуального музея, который, предпо-

ложительно, может включать 3 группы материалов: экскурсионно-ознакомительные, научно-исследовательские, справочные. Но это – дальнейшие шаги по развитию библиотеки-музея.

В настоящее время создание библиотеки-музея Н.Н. Страхова позволило Научной библиотеке Белгородского государственного университета активно включиться в работу по возобновлению, сохранению и популяризации интеллектуального и духовно-нравственного наследия Н.Н. Страхова.

**Статус – «библиотека-музей».  
Место Пушкинской библиотеки-музея  
среди библиотек-музеев России**

*Мясникова О.В.,*

*Пушкинская библиотека-музей МУК «ЦБС г. Белгорода»,  
г. Белгород*

Библиотека-музей – явление необычное, однако такие полифункциональные учреждения культуры существуют в настоящее время почти в каждом регионе страны. Вот лишь некоторые из них – Библиотека-музей Н.Ф. Фёдорова в Москве, «Дом Н.В. Гоголя – мемориальный музей и научная библиотека» в Москве, Библиотека-музей «Старая Коломна» в Санкт-Петербурге, Библиотека-музей В.П. Астафьева в Овсянке Красноярской области, Библиотека-музей им. П.Д. Пономарёва в Воронеже.

Библиотеки-музеи стали создаваться в начале 1980-х годов на базе сельских библиотек в разных регионах России, когда люди начали интересоваться своей родословной, а значит и историей родного края. Получить знания о своих корнях или же поделиться своими находками сельские жители могли лишь в библиотеке, которая являлась, по сути, «культурным центром» села. Следствием этого стало повышение интереса библиотек к краеведению, накопление богатого материала, появление вещей, нуждающихся в специальных условиях хранения. Поэтому большинство маленьких музеев, возникших при сельских библиотеках, посвящены истории села, они призваны поведать его жителям об историческом, культурном богатстве края, воспитать в них любовь к своей малой родине. Задачи библиотек-музеев в крупных городах, областных центрах зачастую значительнее, их профили шире и сложнее. Для их успешного существования недостаточно нескольких архивных документов и произведений искусства местных мастеров в составе музейной коллекции. Такие учреждения должны иметь свою чёткую концепцию и направления работы, богатые музейные и библиотечные фонды, способные удовлетворить запросы разных категорий населения, наконец, они должны найти способы взаимодействия библиотечной и музейной частей учреждения.

Учреждения, имеющие статус «библиотека-музей» или же сочетающие в себе музейную и библиотечную функции, получают неоднозначные оценки, и до сих пор ведутся споры о возможности и необходимости их функционирования. Подтверждением этому явилась дискуссия, развернувшаяся вокруг «Дома Н.В. Гоголя», открытого к 200-летию со дня рождения писателя. И. Монахова – литературовед, исследователь творчества Н.В. Гоголя, выступила с критикой подхода к созданию «Дома Н.В. Гоголя». В данном случае нас интересует мнение И. Монаховой, касающееся идеи сосуществования библиотеки и музея в одном учреждении: «Да и что это за странное соединение в одном месте совершенно разных вещей – музея (который является своего рода произведением искусства) и библиотеки (которая является культурно-информационным учреждением)? В библиотеку посетитель приходит с деловой целью – получить книги. А в музей (особенно литературно-мемориальный дом-музей великого писателя) посетитель приходит, чтобы погрузиться в другой мир – в атмосферу жизни и творчества классика, легендарной личности»<sup>1</sup>. Такой «смешанный» подход И. Монахова называет последней «музейной модой». Бесспорно то, что библиотека и музей имеют две принципиально различные задачи: музей призван обеспечить максимальную сохранность находящихся в его фонде культурных ценностей, библиотека же заинтересована в максимальном распространении информации через свои фонды. Но причины возникновения всё новых и новых библиотек-музеев нельзя объяснять «музейной модой», они гораздо глубже. В настоящее время учёные констатируют «полистилистический характер развития современной культуры, снятие «перегородок», когда в процессе воспроизводства духовных ценностей акцент переносится со средств на конечный результат»<sup>2</sup>. Как отмечает научный сотрудник РГБ С. Матлина, деятельность библиотек не может сводиться к одной информатизации, она включает в себя ещё и сохранение и воспроизводство социальной памяти. «Последнее осуществляется не только за счёт прироста книжных собраний, но и благодаря сбору, упорядочению и продвижению уникальных документов, по крупицам разыскиваемых библиотекарями-краеведами, работающими в архивах, собирая свидетельства очевидцев событий, привлекая личные коллекции местных жителей»<sup>3</sup>. В учреждениях, где библиотека и музей находят своё успешное сочетание, музей служит «не только источником привлечения новых слоёв населения, выявляя непохожесть, уникальность библиотеки, но и формирует новую мотивацию у её традиционных посетителей»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Монахова И. «Вырасти выше духом» и создать полноценный музей Гоголя // Мир музея. 2009. № 8. С. 10-14.

<sup>2</sup> Матлина С. В какую сторону направлен вектор обновления? // Библиотека. 2000. № 9. С. 27-29.

<sup>3</sup> Матлина С. В какую сторону направлен вектор обновления? ... С. 27-29.

<sup>4</sup> Там же.



Пушкинская библиотека-музей (далее – ПБМ), имеющая этот статус уже пятнадцать лет, является примером позитивного опыта функционирования и взаимодействия на «одной территории» равноправных частей: библиотеки и музея. Чёткое следование разработанной Концепции развития позволяет Пушкинской библиотеке-музею быть уникальным учреждением культуры г. Белгорода. Различие функциональных задач двух отделов Пушкинской библиотеки-музея - музейного и библиотечного не мешают им взаимодействовать и преследовать одну цель: способствовать развитию нравственной и этической культуры белгородцев на основе Пушкинского наследия, сохранять и популяризировать культурное наследия региона, развивать историческое и литературное краеведение<sup>1</sup>

Работа библиотеки и музея, осуществляемая в контексте научного изучения общих для обоих отделов тем, противостоит взаимоисключению этих отделов, наоборот, она объединяет их. Библиотечный фонд, приоритетами формирования которого является пушкиниана, краеведческая и искусствоведческая литература, обеспечивает информационную поддержку работы музейщиков. Музейный же фонд, содержащий произведения изобразительного искусства, уникальные работы по краеведению, коллекции пушкинианы белгородцев, является богатым наглядным, иллюстративным, вещественным материалом к изучаемым темам.

Научно обоснованная, логически выстроенная, тщательно продуманная музейная экспозиция «А.С. Пушкин и Белгородчина» позволяет осветить множество взаимопроникающих тем, связанных с жизнью и творчеством А.С. Пушкина, историей Белгорода, с нашими знаменитыми земляками. Произведения белгородских и знаменитых российских художников знакомят с изобразительной пушкинианой. Уникальные мемориальные коллекции представляют особую ценность как память о белгородцах, посвятивших свою жизнь изучению пушкинского наследия, они содержат интереснейшие материалы, документы, книги и являются не только памятными, но и информационными источниками.

Выставочная деятельность – неотъемлемая часть музейной работы. Выставки в Пушкинской библиотеке-музее, обновляющиеся как минимум каждые два месяца, привлекают зрителей разнообразием тем и жанров изобразительного искусства и, прежде всего, редкими для г. Белгорода произведениями, предоставляемыми художниками, коллекционерами и музеями Москвы и Санкт-Петербурга. Возможность показать зрителю свои работы получают в Пушкинской библиотеке-музее не только маститые, но и начинающие художники, студенты и учащиеся художественных и общеобразовательных школ. Наличие музея повышает разнообразие форм работы с посетителями. Помимо традиционных библиотечных форм осуществляются экскурсии, музейные уроки с использованием музейных экспонатов, мастер-классы художников декоративно-прикладного

---

<sup>1</sup> Концепция развития Пушкинской библиотеки-музея МУК «ЦБС г. Белгорода» на 2007-2012 гг. Белгород, 2007.

искусства, встречи с авторами экспонируемых работ и ежегодные мероприятия, связанные с пушкинскими датами. Всё это вызывает большой интерес у всех групп населения и позволяет реализовывать просветительские задачи учреждения.

Пушкинская библиотека-музей активно участвует в образовательном процессе региона. Занятия со школьниками разрабатываются сотрудниками ПБМ с учётом образовательных программ средних школ Белгорода. Богатство и разнообразие музейных и библиотечных фондов позволяет проводить на базе Пушкинской библиотеки-музея семинарские занятия для студентов библиотечного, исторического, филологического факультетов, а также для студентов, обучающихся по специальности «Изобразительное искусство». Студенты названных факультетов регулярно проходят ознакомительную и учебную практику на базе ПБМ, ежегодно проводятся Пушкинские Ассамблеи учителей гуманитарного профиля, конференции и круглые столы.

Сотрудники Пушкинской библиотеки-музея занимаются научной деятельностью, двое из них имеют учёные степени, благодаря чему ПБМ участвует в научной жизни города и страны. Пушкинская библиотека-музей – постоянный участник Международной научной конференции «Болдинские чтения», организуемой Государственным литературно-мемориальным и природным музеем-заповедником А.С. Пушкина «Болдино» и Нижегородским государственным университетом им. Н.И. Лобачевского.

Общероссийскую известность среди научной общественности, музейных и библиотечных работников Пушкинская библиотека-музей начинает приобретать уже в самом начале своего существования, когда научная концепция экспозиции «А.С. Пушкин и Белгородчина» была рассмотрена на заседании ученого совета Всероссийского музея А.С. Пушкина. На нее написана положительная рецензия директором Всероссийского музея А.С. Пушкина доктором культурологии С.М. Некрасовым и заместителем директора по науке доктором филологических наук Р.В. Иезуитовой.

Пушкинская библиотека-музей стала активным участником празднований, посвящённых 200-летию со дня рождения А.С. Пушкина. ПБМ была награждена медалями Государственной комиссии по проведению и празднованию 200-летия А.С. Пушкина, Народно-патриотическим союзом России в честь 200-летия А.С. Пушкина, Благодарностью Государственной комиссии по проведению и празднованию 200-летия А.С. Пушкина. В 2000 г. между ПБМ и Всероссийским Пушкинским музеем (г. Санкт-Петербург) был заключён договор о сотрудничестве, в соответствии с которым в ПБМ экспонировались произведения изобразительного искусства из фондов Всероссийского Пушкинского музея. Сотрудничает ПБМ и с Научной библиотекой Государственного Эрмитажа. Библиотекой Эрмитажа были переданы Пушкинской библиотеке-музею ряд книг с автографами известных пушкинистов, а также книги по искусству из об-

менного фонда. С 2003 г. Пушкинская библиотека-музей – член Ассоциации библиотек России, носящих имя А.С. Пушкина.

Международным партнёром Пушкинской библиотеки-музея стала Городская библиотека г. Ополе (Польша). В 2005-2006 гг. одновременно прошли выставки, посвящённые двум гениям мировой литературы: А. Мицкевичу – в Пушкинской библиотеке-музее и А.С. Пушкину – в Городской библиотеке г. Ополе.

Таким образом, Пушкинская библиотека-музей благодаря уникальной научной концепции, оригинальному стилю работы занимает своё особое положение среди библиотек-музеев России. Она является позитивным опытом и примером того, что успешное и результативное сосуществование библиотеки и музея в одном учреждении может и должно быть в современной культурной жизни страны.

## **Библиотека Н.Н. Стрхова в свидетельствах современников**

*Николаев Н.И.*

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
г. Санкт-Петербург*

В 1896 г. наследники Н.Н. Стрхова (1828–1896) передали его книжное собрание (12,5 тысяч томов) в библиотеку Петербургского университета<sup>1</sup>.

Н.Н. Стрхов – один из виднейших деятелей русской культуры второй половины XIX в. Дружеские и творческие отношения связывали его со знаменитыми русскими писателями, поэтами, философами и учеными той поры: среди них – Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Фет, Майков, Полонский и многие иные. Естественно, что следы этих отношений отразились в его библиотеке, в книгах, подаренных ему друзьями и почитателями.

Большинство этих книг с дарственными надписями выдающихся деятелей русской культуры выявлено и приведено в обстоятельной статье С.В. Белова и Е.Б. Белодубровского о библиотеке Н.Н. Стрхова, опубликованной в 1977 г.<sup>2</sup> Поиск этих книг авторы вели по полкам библиотеки, и его успеху способствовали два обстоятельства: во-первых, на полках были наклеены ярлыки «Из книг Н.Н. Стрхова», а во-вторых, такая же наклейка – экслибрис, специально заказанная Петербургским университетом, была наклеена при поступлении на каждую книгу из его библиоте-

<sup>1</sup> Годичный акт [Императорского Санкт-Петербургского университета 8-го февраля 1898 года] : отчет о состоянии и деятельности Ими. С.-Петерб. ун-та за 1897 г. / сост. В.К. Эрнштедтом. СПб. : Тип. и лит. Б.М. Вольфа, 1898. [4]. 112, 83 с.; Горфункель А.Х., Николаев Н.И. Неотчуждаемая ценность : рассказы о кн. редкостях унив. 6-ки. Л. : Изд-во ЛГУ, 1984. 176 с. Из полученных 12453 томов (7877 названий) в основной фонд поступило около 8500 томов.

<sup>2</sup> Белов С.В., Белодубровский Е.Б. Библиотека Н.Н.Стрхова // Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология : ежегод. 1976. М., 1977. С. 134-140.

ки. Отметим, что теперь задача поиска книг из страховской библиотеки значительно облегчена, так как, к сожалению, уже после выхода статьи С.В. Белова и Е.Б. Белодубровского, был обнаружен рукописный Инвентарь университетской библиотеки с полным списком страховских книг, поступивших в библиотеку<sup>1</sup>. Поэтому не все книги, так или иначе памятные для Н.Н. Страхова, ими были найдены.

К таким памятным изданиям относятся книги, полученные Н.Н. Страховым от великих оптинских старцев о. Амвросия и о. Климента, свидетельствующие об одном из важнейших событий в его духовной жизни: «От о. Амвросия. Оптина пустынь. 1877. 27 июля» – как записал Н.Н. Страхов на книге Исаака Сирина «Слова духовно-подвижнические» (М., 1854); «От о. Климента. Оптина пустынь. 1877. 27 июля» говорит другая надпись, сделанная им на книге Николая Кавасилы «Семь слов о жизни во Христе» (М., 1874). 26-27 июля 1877 г. Н.Н. Страхов вместе с Л.Н. Толстым посетили Оптину пустынь и беседовали в монастыре со старцами. В день отъезда Н.Н. Страховым и были получены книги от о. Амвросия и от ученика о. Климента (Зедергольма). Как известно, многие великие русские мыслители и писатели посещали Оптину пустынь и подолгу там жили. Замечательно, что на следующий год (в 1878 г.), возможно, не без совета Страхова, Оптину вместе посетили Ф.М. Достоевский и философ В.С. Соловьев. Напомним, что отец Амвросий послужил прототипом для старца Зосимы из романа «Братья Карамазовы».

Страховская библиотека была хорошо известна. Страховские среды охотно посещались, так что и о ценности его библиотеки близкие ему люди знали. Неслучайно сразу же после смерти владельца в печати появились призывы не допустить распыления этой прекрасной философской и литературной библиотеки.

Сразу же появились и ее описания. Близкий Страхову Никольский писал: «В его дом вы входили, как в келью какого-нибудь монастырского библиотекаря: портреты хозяина, подаренные ему на память художниками, портреты и бюсты двух, трех писателей, две-три картинки, дорогие как воспоминания детства, и полки с книгами: вот и вся обстановка. Несколько стульев предназначались для гостей; остальная мебель допускалась лишь как прибор для помещения книг. <...> Приобретение книг было единственным «светским удовольствием», спортом, охотой этого мирского монаха»<sup>2</sup>.

Однако наиболее яркое изображение и библиотека, и личность ее обладателя получили еще при жизни Страхова у Д.И. Стахеева (1840-1918) в его произведении «Пустынножитель. Повесть о книгах и книжниках», напечатанном в 1890 г. в «Русском вестнике» (№ 3, 4)<sup>3</sup>. После смерти Страхова она печаталась с посвящением – «Памяти Н.Н. Страхова и

<sup>1</sup> Инвентарь [университетской библиотеки] 1897-1899 гг. СПб., 1899. Л. 65-349.

<sup>2</sup> Никольский Б.В. Н.Н.Страхов. Критико-библиографический очерк // Исторический вестник. 1896. № 4. С. 218-219.

<sup>3</sup> О повести «Пустынножитель» и Н.Н.Страхове см.: Валеев Н.М. Дмитрий Стахеев : творч. путь писателя. Казань, 1995. С. 102-109. Казань, 1995. С. 102-109.

Н.П. Гилярова-Платонова». В 1904 г. в своих воспоминаниях «Станислав первой степени и енотовая шуба» Стахеев пообещал написать полные воспоминания о нем<sup>1</sup>. Однако уже в 1907 г. он отказался от этого намерения, сославшись на то, что Страхов им описан «хотя и без означения его фамилии» в рассказе «Пустынножитель», о чем, добавляет Стахеев, сообщалось в печати вскоре после смерти Страхова<sup>2</sup>.

Стахеев прекрасно знал жизнь и быт Страхова, поскольку почти двадцать лет прожил с ним бок о бок в одной квартире на пятом этаже углового дома, выходящего на Крюков канал и Торговую улицу (ныне – Союза печатников). Как и у Страхова, имя главного героя – «Николай»<sup>3</sup>. Эпизоды биографии главного героя совпадают со страховскими, хотя и с неизбежными отклонениями в художественном тексте: «кончил он университетский курс, сдал диссертацию на магистра философии» (С. 175). Н.Н. Страхов был, правда, выпускником располагавшегося в одном здании с университетом (Двенадцати коллегий) Главного педагогического института, однако, действительно, защитил в Петербургском университете в 1857 г. магистерскую диссертацию по зоологии.

Главный герой был сотрудником «окончившего свои дни по «независящим обстоятельствам» журнала «Возрождение»» (С. 176). Здесь имеется в виду сотрудничество Страхова в журнале братьев Достоевских «Время», закрытого в 1863 г. из-за статьи Страхова «Роковой вопрос» (о Польше). Служит главный герой, как и сам Н.Н. Страхов, с начала 1870-х гг. в «Ученом архиве» (С. 165, 178-180, 188), «Комитете», «куда он должен был в неделю раз представлять ученые отзывы о книгах, вновь выходящих по его специальности» (С. 188, 209) – Страхов исполнял такую работу с 1873 г. для Учебного комитета Министерства народного просвещения; служит в «тихом пристанище», как именует Стахеев Публичную библиотеку<sup>4</sup>, где главный герой «может плавать по безбрежному океану книг ежедневно» (С. 177). Как и Страхов, главный герой отличается обширной ученостью – «владеет пятью иностранными языками» (С. 175), подобно ему – «старый холостяк» (С. 173), сам, – как по многим воспоминаниям делал Страхов на своих средах, – заваривает чай для гостей<sup>5</sup>.

Как и Страхова, главного героя отличает «страсть к книгам, с юных лет жизни»<sup>6</sup>; по словам главного героя, «отец мой был великий любитель книг и все свои церковные доходы (я ведь из духовного звания) тратил на книги»<sup>7</sup>; о себе же главный герой говорит, что каждый день покупает

<sup>1</sup> Стахеев Д.И. Станислав первой степени и енотовая шуба : из воспоминаний о Н.Н. Страхове // Исторический вестник. 1904. № 2. С. 441-442.

<sup>2</sup> Стахеев Д.И. Группы и портреты : листочки воспоминаний // Исторический вестник. 1907. № 1. С. 81.

<sup>3</sup> Стахеев Д.И. Обновленный храм : повесть; Пустынножитель : повесть ; Тайна жизни // Стахеев Д.И. Собр. соч. : в 12 т. СПб. ; М., 1902. Т. 2. С. 184.

<sup>4</sup> Михеева Г.В. Н.Н.Страхов // Сотрудники Российской национальной библиотеки – деятели науки и культуры : биогр. словарь : в 2 т. СПб., 1995. Т. 1. С. 506-510.

<sup>5</sup> Стахеев Д.И. Обновленный храм... С. 184.

<sup>6</sup> Там же. С. 171.

<sup>7</sup> Там же. С. 186-187.

книжки<sup>1</sup>, и Стахеев описывает, как он торгуется с книгопродавцами, совершая свой ежедневный обход букинистических лавок в Апраксином дворе<sup>2</sup>.

Как и квартира Страхова, квартира главного героя повести Стахеева «действительно напоминала до некоторой степени книжный шкаф»<sup>3</sup>, при общей скромности обстановки<sup>4</sup>. Как вероятно, и Страхову, букинисты приносят книги главному герою прямо на квартиру<sup>5</sup>.

Стахеев характеризует образ жизни своего героя, а значит и Страхова, как своеобразное «ученое» пустынноничество, отшельничество (откуда и название повести), когда один из приятелей главного героя называет его «отшельником»<sup>6</sup>.

Кульминацию повести представляет «разговор книг» в квартире главного героя, в котором отражены библиофильские вкусы и привычки их хозяина, и сделан намек на общий – философский – характер книжного собрания, совпадающий в этом со страховской библиотекой. Этот разговор и был переиздан А.В. Блюмом в 1987 г. в подготовленном им сборнике «Книжные страсти»<sup>7</sup>.

Написанная в минорном ключе повесть Стахеева и заканчивается безотрадным рассказом о судьбе библиотеки после смерти главного героя. Книги были им завещаны «Императорскому Человеколюбивому Обществу для раздачи денег от их продажи бедным. И разбрелись опять книги по темным лавкам Апраксина рынка и ларям букинистов»<sup>8</sup>. Но это и есть самая главная неточность повести Стахеева относительно ее прототипа: разбрелись книги по полкам библиотеки Петербургского университета.

Однако это – беллетризованные описания: чудака-владелец среди груд книг. Что-либо о составе библиотеки ни Стахеев, ни другие посетители страховских сред не говорят. Никольский в 1896 г. дал не менее общую ее характеристику: «Составленная им библиотека поражала всякого обозревателя систематичностью, обдуманностью подбора, разнообразием, богатством и полнотою содержания»<sup>9</sup>.

Между тем, библиотека Н.Н. Страхова представляет собою уникальное явление в истории русского (и мирового) библиофильства. Страхов был единственным в своем роде типом «ученого-библиофила», составившим свое книжное собрание из сочинений по всем отраслям наук в изданиях XV–XIX вв. Он постольку был библиофилом, поскольку был ученым. Эту глубину и разносторонность Страхова в подборе старопе-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 217.

<sup>2</sup> Там же. С. 167-170.

<sup>3</sup> Там же. С. 185, 232, 249.

<sup>4</sup> Там же. С. 217.

<sup>5</sup> Там же. С. 248-251.

<sup>6</sup> Там же. С. 247.

<sup>7</sup> Книжные страсти : сатир. произведения рус. и сов. писателей о кн. и книжниках : [сб.] / сост., вступ. ст. и примеч. А.В. Блюма. М., 1987. С. 143-147, 275.

<sup>8</sup> Стахеев Д.И. Обновленный храм... С. 255.

<sup>9</sup> Никольский Б.В. Н.Н. Страхов. Критико-библиографический очерк... С. 219.

чатных книг отмечал А.Х. Горфункель в своих каталогах инкунабулов и палеотипов, хранящихся в Научной библиотеке Петербургского университета<sup>1</sup>. В библиотеке Страхова были – 1 инкунабул, 15 палеотипов (изданий первой половины XVI в.), 24 издания второй половины XVI в., 173 издания XVII в., 490 изданий XVIII в. Всего 703 названия из 4 229 названий иностранных книг, т.е. каждая шестая книга была издана до 1801 г. А если представить 20 изданий XVI в. в лист (т.е. большого формата), стоящих на одной полке, то это действительно должно было производить впечатление на посетителей, среди которых были и те, кто по существу мог оценить это собрание: П.А. Кусков, философ Э.Л. Радлов, поэт А. Майков, византист В.Г. Васильевский, философ М.И. Каринский. Но они свидетельств не оставили. Быть может, более других такую оценку мог бы дать В.С. Соловьев, восхищавшийся еще в конце 1870-х гг. страховским «многокнижием»<sup>2</sup>, а по воспоминаниям Стахеева, при появлении у Страхова сразу же погружавшийся в чтение. Но они рассорились еще в 1890 г. Правда, можно предположить, что посещения библиотеки Страхова не прошли бесследно для Соловьева: в 1895 г. для 17 тома Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона он написал статью о мистическом писателе XVI в. Кунрате (H. Khunrath). Соловьев указал только одно его сочинение – «Amphitheatrum sapientiae aeternae» (1609), прекрасный экземпляр которого с большим числом символических гравюр и был у Страхова, помимо двух других сочинений в более поздних изданиях.

Наиболее содержательные свидетельства о Н.Н. Страхове и его библиотеке приводятся в посвященной его памяти статье В.В. Розанова, написанной в год его смерти, а позднее в книге В.В. Розанова «Литературные изгнанники» с добавлением писем Страхова, снабженных замечательными розановскими примечаниями. Свидетельство Розанова тем более ценно, что он и сам был библиофилом, поддерживал близкие отношения со Страховым в последние годы его жизни, а значит, и застал его библиотеку почти в том виде, в каком она поступила в Петербургский университет.

В статье 1896 г. Розанов вспоминает о страховских «средах»<sup>3</sup>, о страховском «чае», который тот подавал на этих собраниях<sup>4</sup>. Розанов называет весь «прижизненный труд» Страхова словом «служение», а затем отмечает, как чувствовалось «при входе в его комнаты, при взгляде на их убранство: «келья», «монастырь»<sup>5</sup>. У Розанова тот же, что и у Стахеева, мотив отшельничества применительно к жизни и быту Н.Н. Страхова. По рассказу Розанова, стесненность Страхова в средствах была такова, что он жаловался на необходимость заплатить 200 рублей за орден, которым он был награжден, так как его жалованье составляло 87 рублей с копей-

<sup>1</sup>Каталог инкунабулов / сост. А.Х. Горфункель. Л., 1967. С. 8; Каталог палеотипов / сост. А.Х. Горфункель. Л., 1977. С. 6-7.

<sup>2</sup>Соловьев В.С. Письма : в 4 т. СПб., 1908. Т. 1. С. 7.

<sup>3</sup>Розанов В.В. Литературные очерки : сб. ст. СПб., 1899. С. 246-247.

<sup>4</sup>Там же. С. 260.

<sup>5</sup>Там же. С. 249.

ками. И Розанов пишет: «Тут только – это было за три дня до смерти – я узнал, до чего был беден этот человек, имевший библиотеку, несомненно, стоившую несколько тысяч, даже десятков тысяч рублей, езжавший за границу и убедивший меня издать «Легенду об Инквизиторе», взяв на себя расходы»<sup>1</sup>.

В той же статье Розанов описывает одно из своих посещений квартиры Страхова и говорит об его библиотеке: «от потолка до полу, у всех трех стен стояли полки с книгами: тут особенно была замечательна полка с классиками-математиками и натуралистами. В первых и улучшенных позднейших изданиях стояли Ньютон и его ближайшие предшественники и продолжатели. С благоговением, бывало, я рассматривал editio princeps, на сероватой бумаге в малую четверку листа «Philosophiae naturalis principia mathematica»<sup>2</sup>. Далее, стояли тут Линней и другие основатели живой органологии»<sup>3</sup>.

В книге «Литературные изгнанники» Розанов к словам Страхова из письма 22 января 1893 г. – «очень живо чувствуется, что жизнь прошла уже, кончена, что пора сводить последние счета. Вдобавок, я болен <...> и вот уже больше месяца сижу дома, один среди своих книг – свидетелей не исполненных замыслов и любознательности, превышающей меру моих сил» – добавляет, опять вспомнив Ньютона: «Удивительное было количество, красота и смысл книг. Тут я видел (впервые и единственный раз в жизни) «Principia» Ньютона, в первом и во втором (друга Ньютона) издании; и éditiones principes Джордано Бруно»<sup>4</sup>. Особенно один шкафик, возле дверей: «первые издания» всех величайших философов мира. Книжки занимали *все поле стен* Страховской квартиры (и прихожей), – с выбросом всех, довольно многочисленных и бесплатно им получаемых, журналов (продавал с весу татарам). Все это были *исключительно классики ума человеческого*, и – поэты (но уже с меньшей полнотой и выбором»<sup>5</sup>.

В.В. Розанов со свойственной ему остротой ума ухватил в отличие от других существенные характеристики страховской библиотеки, вероятно, столь же видимые и знатокам, посещавшим Страхова и его книжное собрание, ценившим, как одно из лучших созданий хозяина сред. Поэтому понятно, почему к концу статьи 1896 г. Розанов замечает: «так <...> умер этот человек – лучший, какого я когда-либо знал»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 267.

<sup>2</sup> Речь идет о первом издании «Математических начал естественной философии» И.Ньютона, вышедшем в Лондоне в 1687 г., которое до сих пор считается одним из редчайших и ценнейших.

<sup>3</sup> Розанов В.В. Литературные очерки... С. 258.

<sup>4</sup> О первой напечатанной Дж. Бруно книге – логико-философском трактате «О тенях идей» – Brunus J. De umbris idearum. Paris, 1582 – из собрания Н.Н.Страхова см.: Горфункель А.Х. Книжки, избжавшие костра // Горфункель А.Х., Николаев Н.И. Неотчуждаемая ценность... С. 101-102.

<sup>5</sup> Розанов В.В. Литературные изгнанники. СПб., 1913. С. 344.

<sup>6</sup> Розанов В.В. Литературные очерки... С. 269.



Так сошлись и расстались друг великого писателя и создатель первого, до сих пор сохраняющего свою глубину, труда об его творчестве, два библиофила. И младший помог понять смысл труда старшего.

А если вспомнить, что страховские книги брал читать и сам Достоевский... истинная, культурная ценность каждой книги, каждой брошюры из страховского собрания возрастает во много раз.

## **Краеведческий компонент в работе Научной библиотеки БелГУ**

*Пороций Н.С.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

История Белгородского края богата событиями, талантами, именами замечательных людей, которые прославили Россию. С нашим краем связаны имена декабриста В.Ф. Раевского, русского мыслителя, историка науки, литературного критика, переводчика Н.Н. Стрехова, философа Н.В. Станкевича, актера М.С. Щепкина и др.

В Научной библиотеке Белгородского государственного университета (далее – НБ БелГУ) краеведение является одним из традиционных направлений деятельности.

Становление НБ БелГУ неразрывно связано с историей образования в Белгородской области и развитием Учительского института, основанного в 1876 г. Краеведческими документами для библиотеки являются материалы, освещающие вопросы истории, развития и современного состояния учебного заведения, а также опубликованные и неопубликованные работы преподавателей и сотрудников, материалы об их жизни и творчестве.

Научная библиотека комплектует публикации профессорско-преподавательского состава, изданные в отечественных издательствах и периодических изданиях, в зарубежных журналах, сборниках научных трудов и материалах научных форумов. Для полноты комплектования списки публикаций преподавателей БелГУ из управления научной и инновационной деятельности университета поступают в отдел формирования фондов.

При создании базы данных трудов преподавателей библиотека взаимодействует с кафедрами вуза. Этот интеллектуальный продукт является летописью научных достижений учебного заведения и используется в работе библиотеки и кафедр. Ежегодно фонд библиотеки пополняется трудами преподавателей БелГУ, вышущенными издательством университета, от 1 500 до 5 000 экз. В университете действует приказ об обязательной передаче в библиотеку контрольных экземпляров (не менее двух) материалов конференций, сборников научных трудов и других изданий, опубликованных за счет собственных средств заказчика. Диссертации преподавателей и сотрудников вуза, а также отчеты о научно-исследовательской работе, вы-

полненные кафедрами, также относятся к числу краеведческих документов и подлежат включению в фонд библиотеки.

НБ БелГУ осуществляет краеведческую деятельность на основе традиционных и внедрения новых информационных технологий. В 2009 г. в Научной библиотеке по инициативе ученых кафедры философии БелГУ состоялось открытие библиотеки-музея Н.Н. Страхова (уроженца г. Белгорода). Цель создания библиотеки-музея – содействие процессу просвещения и образования студенческой молодежи на основе интеллектуального наследия Н.Н. Страхова, повышение престижа библиотеки и вуза.

Для участия в исследовательских программах по изучению интеллектуального наследия Н.Н. Страхова создан электронный ресурс. Его разделы включают общую информацию об истории создания библиотеки, биографическую справку о жизни и деятельности Н.Н. Страхова, составленную профессором БелГУ Е.А. Антоновым, официальные документы, информацию о научной жизни вуза, коллекцию документов, большинство из которых – полнотекстовые.

Выполняя свою миссию по информационной поддержке образовательной и научной деятельности, Научная библиотека формирует электронную библиотеку по трем направлениям: на основе создания полнотекстовой коллекции трудов ученых БелГУ, полнотекстовой коллекции диссертаций и авторефератов диссертаций преподавателей БелГУ, коллекции библиотеки-музея Н.Н. Страхова.

Научная библиотека имеет опыт работы в условиях корпоративного взаимодействия – это деятельность в рамках корпоративной библиотечной системы университета (КБС), Ассоциации Региональных Библиотечных Консорциумов (АРБИКОН), единого информационного пространства библиотек Белгородской области. Так, в автоматизированном программном комплексе «OPAC-GLOBAL» в сводную картотеку статей подготовлено свыше 2 300 библиографических записей из журналов по педагогике.

Сегодня Научная библиотека развивает систему корпоративных взаимоотношений библиотек университетов – участников Приграничного белорусско-российско-украинского консорциума. В 2009 г. создан электронный архив открытого доступа, и ученым университета рекомендовано самоархивировать свои публикации об инновационных разработках в архиве БелГУ.

В последние годы активизировалась деятельность библиотеки по пропаганде краеведческой литературы. В связи с введением в учебные планы дисциплин «Историческое краеведение», «Природопользование и охрана природы Белгородской области», «Региональная экономика», «География Белгородской области», «Экология региона», «Народная культура Белгородского края» и др. тема краеведения стала более востребованной. Возрастает интерес студентов к таким темам, как история местных храмов и монастырей, традиции местного предпринимательства, благотворительности, народных промыслов, что позволяет повысить

привлекательность университета, представить его в информационном пространстве.

Научная библиотека считает своей основной задачей библиографическую работу по поиску и хранению информации об университете. Ресурс «БелГУ в прессе» включает около 450 полнотекстовых материалов о нашем вузе с 2001 по 2010 гт. В планах библиотеки – издание библиографического указателя публикаций об университете.

Краеведческой информацией являются библиографические ресурсы, включающие сведения о Научной библиотеке и ее сотрудниках. Сайт НБ БелГУ предоставляет информацию о структуре библиотеки, правилах пользования и режиме работы. В разделе «Наши публикации» размещены полные тексты статей сотрудников библиотеки за последние десять лет.

Научная библиотека сотрудничает с крупнейшими книгоиздателями России, проводит дни издательств: «Академия», «Дрофа», «Кнорус» и др. Среди авторов, издающих свои книги в издательском центре «Академия» – преподаватели БелГУ, которые на встречах делятся своим опытом сотрудничества с издательством, проводят презентации книг.

С 2007 г. на сайте библиотеки открыт новый раздел «Биобиблиографические указатели», посвященные ученым БелГУ. Основная цель создания указателей – упорядочить информацию библиографического характера и продемонстрировать направления научной деятельности профессорско-преподавательского состава университета. Подготовлено 12 персональных указателей: «Л.Я. Дятченко», «И.Ф. Исаев», «Н.Н. Михайлов», «В.М. Москвин», «А.Н. Петин», «Е. В. Тонков», «В.К. Харченко», «Багана Жером», «Ф.Н. Лисецкий», «А.Г. Корнилов», «Н.Н. Болгов», «С.А. Моисеева», которые включают краткие биографические сведения, список основных работ ученого (с полным текстом) и публикаций о нем. Расположение материала – хронологическое, что позволяет проследить становление и развитие научной, педагогической и общественной деятельности ученого.

В электронном ресурсе «Библиотека-музей Н.Н. Страхова» размещен биобиблиографический указатель, посвященный нашему земляку, который состоит из разделов: «Труды Н.Н. Страхова», «Переписка Н.Н. Страхова с современниками», «Литература о Н.Н. Страхове».

Научная библиотека проводит встречи с интересными людьми, среди которых: ветераны воинской службы – историки В.В. Зубков, А.М. Сергиенко; поэт А. Замятин (поэтический псевдоним доктора педагогических наук, профессора А.И. Еремкина); белгородские писатели и поэты В.Е. Молчанов, Е.Ф. Дубравный, Т.В. Огурцова и др. Неоднократно проводились поэтические встречи с доктором филологических наук, профессором БелГУ В.К. Харченко; состоялась презентация поэтического сборника «Душа в разрезе» студента БелГУ М. Бессонова.

2010 г. запомнился встречей с ветераном Великой Отечественной войны кандидатом философских наук П.Г. Коняевым, который более де-

сяти лет возглавлял Белгородский педагогический институт им. М.С. Ольминского (ныне БелГУ).

В Год учителя в России Научная библиотека провела заседание круглого стола «Диалог поколений» с выдающимися педагогами БелГУ – доктором педагогических наук, профессором А. И. Еремкиным и доктором педагогических наук, профессором Н.Л. Шеховской. Студенты обсудили ряд вопросов, касающихся образования и педагогики, и пришли к выводу, что портрет современного учителя ничуть не отличается от портрета предшественников - это глубокое знание предмета, владение современными педагогическими технологиями и воспитательными методиками, преданность профессии, высокая гражданственность, чувство ответственности за судьбу каждого ученика.

Одним из направлений краеведческой деятельности библиотеки является раскрытие фонда. Необходимо отметить, что из 120 тыс. записей электронного каталога более 35 тыс. записей – краеведческого характера.

Краеведческая выставка – наиболее эффективный способ показа книг и других источников информации, имеющихся в фонде библиотеки. Наибольший интерес у читателей вызвали тематические выставки «Проблемы региональной экологии», «Качество образования - основа развития университета», «БелГУ: публикации в прессе», «Белгородская область: экономические аспекты регионального развития», «Наука в БелГУ», «Мой край, опаленный войной» и др. На выставках экспонируются монографии, материалы научных конференций (начиная с 1970 г.), диссертации, выпуски «Научных ведомостей БелГУ», труды преподавателей по разным дисциплинам за всю историю БелГУ. Оформляются экспозиции «Портрет ученого», «История Научной библиотеки».

Кроме этого, организуются открытые просмотры литературы: «Труды преподавателей БелГУ», «Преподаватели университета – учебному процессу» и др., которые посещают более 26 тыс. человек в год. Важно, что при организации дней информации для факультетов, дней кафедр в библиотеке, встреч, выставок-просмотров Научная библиотека представляет литературу краеведческой тематики.

По мнению большинства читателей, постоянное проведение просмотров не только новых, но и ретроспективных изданий дает возможность систематически и наглядно изучать фонд учебной и научной литературы по всем специальностям. Это позволяет выработать оптимальные пути дальнейшего совершенствования библиотечного фонда, книгообеспеченности учебного процесса.

Организуются циклы книжных выставок, посвященные Н.Н. Страхову, его времени, философскому наследию, русской культуре XIX-XX вв.

Академик Д.С. Лихачев утверждал, что приобщение к истории своего края на пользу и провинциальному обществу, и всей России, так как пробуждает в человеке чувства самосознания и патриотизма. В Научной библиотеке университета уже сложилась традиция посещать с экскур-

сиями памятные места Белгородской области. За последние пять лет состоялись поездки в с. Хотмыжск – место проведения Международных фольклорных фестивалей славянских народов «Хотмыжская осень», «Холковские пещеры», «Прохоровский мемориальный комплекс», историко-театральный музей нашего земляка М.С. Щепкина, мемориальный комплекс «Курская Дуга».

Краеведческая составляющая деятельности НБ БелГУ способствует росту профессиональных знаний у студентов, позволяет им лучше узнать свою малую родину.

## **Из истории создания Белгородского Дворца детского творчества**

*Селина Л.В.*

*Белгородский Дворец детского творчества,  
г. Белгород*

История Белгородского Дворца детского творчества начиналась не на пустом месте. Изучая его предысторию, авторы рассмотрели весь процесс развития и становления системы дополнительного образования в Белгороде. Появление самых первых форм внеучебной деятельности относится к первым годам советской власти. На основании декрета Совета Народных Комиссаров от 26 июля 1918 г. был создан Белгородский уездный отдел народного образования. Входящий в него подотдел внешкольного образования, опираясь на программные документы по социалистическому воспитанию (соцвос), организовал и курировал работу по внешкольному воспитанию детей. Соцвос должен был раскинуть сеть внешкольных учреждений (библиотеки, детские клубы, студии, кружки), а также объединить работников-внешкольников в методическую Комиссию для разработки педагогически-методических вопросов и реализации их на практике; создать справочное бюро по организационным вопросам, привлечь к работе детей-клубистов; организовать ряд съездов внешкольных работников.

В это же время возникла комсомольская организация, которую возглавил Белгородский уездный комитет комсомола. Он активно подключился с 1919 г. к организации пионерского движения и внешкольной работы с детьми по месту жительства. Однако до конца гражданской войны было чрезвычайно трудно существовать и самой комсомольской организации в уездном городе и тем более организовать внешкольную работу.

Однако внешкольная работа осуществлялась и в этот сложный период. Гражданская война и последовавшая за ней политика «военного коммунизма» оттолкнули от большевиков массы простого населения. Все это вызвало необходимость развертывания широкой агитационной, пропагандистской и культурно-просветительской работы, одним из звеньев которой было внешкольное воспитание детей. Как и все сферы жизнедея-

тельности, система внешкольной работы была идеологизирована, через неё партия проводила свою идею о построении коммунистического общества. И одним из главных принципов работы внешкольных учреждений являлся принцип идейной направленности, который выполнял задачу формирования коммунистических убеждений у детей и подростков.

Очень интересным документом, раскрывающим цели организации внешкольной работы, виды внешкольных учреждений и их деятельность в начале 1920-х годов, является доклад А.И. Гончара съезду уездных соцвосов (социалистических воспитателей) «О внешкольной работе с детьми». В своём докладе автор говорит о том, что на смену старой школе, в период её реформирования, педагогическая жизнь выдвинула новый вид детских учреждений – детские Клубы, которые должны гарантировать, в первую очередь, социальное воспитание детей. Составными элементами в работе детского Клуба являлись все формы внешкольной работы с детьми, а именно: кружки, общества, студии, детские читальни, детские библиотеки и объединяющая и завершающая их форма – детский Клуб. В 1920 г. в Белгороде функционировал железнодорожный клуб им. В.И. Ленина.

21 октября 1921 г. в Белгороде на совещании заведующих культпросветами было принято решение – реорганизовать культпросветы в Клубы, а при них организовать кружки: литературно-общественно-газетный, сельскохозяйственный, драматический. Также было решено создать объединение клубных работников уезда.

По данным отчета А.И. Гончара о внешкольной работе на 1 октября 1921 г. в Белгородском уезде насчитывались 121 изба-читальня, 126 постоянных и 19 передвижных библиотек, 9 школ для взрослых, 9 народных Домов, 17 Клубов для взрослых, 1 Клуб для подростков, 20 пунктов ликвидации неграмотности. Наибольшей популярностью в Клубах пользуются драматические и музыкально-хоровые кружки.

В конце сентября 1923 г. состоялся губернский съезд по народному образованию. На нем было намечено открытие дополнительных внешкольных учреждений.

С появлением пионерской организации в Белгороде стали создаваться отряды пионеров, при которых активно велась клубная работа: проводились семейные вечера, танцы, лекции на различные темы, трудовые субботники.

Кроме Клубов, в распоряжении белгородцев были Сады: «Гостеатра», «Профсоюзов», открытый 21 мая 1925 г.; летний Сад «Красный железнодорожник». В садах организовывались различные массовые мероприятия не только для детей, но и для взрослых. Также работа велась и по месту жительства. В домах отводились помещения под устройство детских комнат с книгами и играми.

В 1925 г. начал работать первый загородный лагерь в Белгородском районе. Интенсивно развивалось юннатское движение в городах и селах Белгородчины.

Расцвет внешкольной воспитательной работы в Белгороде приходится на середину 30-х годов. В это время проявляется повышенное внимание к организации воспитательной работы с детьми. В начале 1935 г. в городе был объявлен «Смотр воспитания детей».

Хорошо была налажена работа железнодорожного Сада Клуба им. Ленина. Постоянно работали кружки, лучшим из которых считался драматический. Его спектакли посетили более 2000 человек. Клуб неоднократно организовывал выезды за город и в г. Харьков. При клубной библиотеке был литературный кружок.

В газете «Белгородская правда» от 15 мая 1935 г. есть информация о том, что в Белгороде была организована детская библиотека с читальней, кабинетом самообразования, справочным уголком, комнатой отдыха и игр. В библиотеке предполагалось проведение массовой и кружковой работы, был организован кружок «Друзей книги».

В 1935 г. был построен и открыт детский стадион. В этом же году в Белгороде была открыта первая Станция юных техников. В 1936 г. техническая Станция была расширена, и на её базе был организован Дом пионеров, педагогический коллектив которого под руководством директора А. Окладного начал разворачивать воспитательную работу среди школьников. Кроме технических кружков, были организованы новые: драматический, фотокружок, создана небольшая библиотека детской литературы с читальным залом.

При Доме пионеров работали инструкторы, в обязанности которых входило оказание помощи по организации в школах внеклассной работы.

В мае 1939 г. Дом пионеров и школьников развернул подготовку к открытию своего Сада. В Саду Дома пионеров была создана первая футбольная команда. В кружках Дома пионеров занималось свыше 500 школьников.

К 1940 г. была разработана и утверждена основная пионерская символика – знамя, салют, призыв, Торжественное обещание, Законы, значок, галстук, горн, барабан, вымпелы, флаги, ленты, знаки различия и др. Композиторами и поэтами были созданы пионерские песни. Гимном пионерии стала песня братьев Покрасс «Взвейтесь кострами, синие ночи».

Белгородский Дом пионеров работал и в первые месяцы Великой Отечественной войны: при Доме пионеров был создан Пост по приему металлического лома.

После захвата Белгорода немцами в октябре 1941 г. Дом пионеров прекратил свою деятельность. Нам не удалось выяснить, как использовалось это здание. Известно, что в результате боев за Белгород в 1943 г. Дом пионеров оказался разрушенным, как и большинство других городских зданий, и до 1951 г. это воспитательное учреждение не функционировало.

После освобождения Белгорода от немецко-фашистских захватчиков в первую очередь восстанавливались школы, больницы, предприятия, жилой фонд. Лишь в 1951 г. появились финансовые и материальные ус-

ловия для возобновления работы Дома пионеров, который представлял собой небольшой зал и несколько комнат с кружками: танцевальный, авиамодельный, кройки и шитья, туристический. Начал работу пионерский кукольный театр. Работой послевоенного Дома пионеров некоторое время руководила Е.Н. Гидротис.

Эстафету после неё принял человек удивительной судьбы, бескорыстно преданный детям, М.Г. Рыжков (1924-1988 гг.).

С этого времени Дом пионеров становится центром пионерской и комсомольской работы и совместно со школой решает задачу воспитания детей, их всестороннего развития, эстетического и физического совершенствования, приобщая детей к миру прекрасного, формируя творческие увлечения.

### **Императорская Публичная библиотека в период службы в ней Н.Н. Страхова**

*Суслова Л.А.*

*Национальный исследовательский университет «БелГУ»,  
г. Белгород*

Необычайная широта деятельности Н.Н. Страхова для нас, работников библиотек, интересна одним из аспектов – тем, что этот талантливый человек более десяти лет служил библиотекарем Императорской Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге. 1 августа 1873 г. Н.Н. Страхов был принят библиотекарем в чине надворного советника, а в ноябре 1885 г. закончил службу в чине статского советника. Сам Н.Н. Страхов часто подчёркивал, что решение поступить на службу было обусловлено причинами материального характера. «Когда бывало, – вспоминал Страхов, – случалось мне объявлять свой чин статского советника, то это всегда производило благоприятное впечатление, когда потом оказывалось, что я служу библиотекарем, то это значительно охлаждало внимание, возбужденное моим чином»<sup>1</sup>. Подобно другому знаменитому библиотекарю Румянцевской библиотеки – Н. Федорову, Страхов был рыцарь книги, ее подвижник. Его высочайшая эрудиция, глубокие и незаурядные знания проявляются в полной мере в период службы в Публичной библиотеке.

Со времени создания Публичная библиотека не раз меняла своё название, но общедоступной по своей сути оставалась всегда. Большинство петербуржцев пока не смогли привыкнуть к новому её названию – Российская национальная библиотека и по-прежнему употребляют в разговоре ее историческое имя – Публичная библиотека или просто «Публичка». Именно так ее решила назвать Екатерина II, мечтавшая открыть в

---

<sup>1</sup> Страхов Н. Воспоминания и отрывки. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1892. С. 2-3.



столице «общедоступное книгохранилище, способствующее просвещению дворян». Ей хотелось, чтобы это книгохранилище было устроено по образу крупнейших европейских библиотек, но при этом оно должно было быть доступным для всех жителей города, то есть, как тогда говорили, публичным.

Это была первая в России библиотека, для которой изначально строилось специальное здание. Его проект разрабатывал архитектор Е.Т. Соколов, а место для его строительства Екатерина выбрала в самом центре города, рядом с Гостиным двором. Правда, самой императрице не удалось побывать в новой библиотеке – строительство здания и обустройство его внутренних помещений, предназначенных для хранения книг, длилось почти двадцать лет и завершилось уже во времена царствования Александра I. Еще во время строительства библиотеки Екатерина начала приобретать за границей различные печатные издания и рукописные книги, из которых впоследствии сформировался отдел иностранной литературы.

При Павле I строительство библиотеки замедлилось и едва не остановилось совсем. Этому помешал граф А.С. Строганов, назначенный директором императорских книгохранилищ и убедивший царя в необходимости завершить замысел Екатерины в самое ближайшее время. Так что к моменту воцарения Александра I здание библиотеки было уже практически готово, и главной задачей Строганова было его заполнение российскими и зарубежными книгами. Он добился того, чтобы в Публичную библиотеку передали французские издания Дидро, Руссо и Вольтера, рукописи древних французских монастырей и часть архива Бастилии, привезенные в Россию дипломатом П.П. Дубровским после революции во Франции. Из древнерусской литературы в фонды библиотеки вошли редчайшие рукописные документы – «Остромирово Евангелие», датированное II веком, и «Лаврентьевская летопись» XIV века, в которую входила знаменитая «Повесть временных лет».

В сборе книг и организации работы библиотеки Строганову помог А.Н. Оленин, ставший впоследствии ее директором. При нем в Императорской Публичной библиотеке была разработана система хранения и выдачи книг, организованы читальные залы и составлены каталоги изданий. Кроме того, по настоянию Оленина, Александр I издал указ, по которому в Публичную библиотеку должно было доставляться два экземпляра каждой напечатанной в России книги.

Наконец, уже после Отечественной войны 1812 г. Публичная библиотека была торжественно открыта для читателей. Жители города называли ее «Храмом просвещения» и часто приходили туда не только для того, чтобы читать, но еще и ради возможности посмотреть на редкие книги и рукописи, так что первые годы своей работы библиотека немного напоминала музей.

Дальнейшая история Императорской Публичной библиотеки менялась вместе с историей России. После Оленина ее директором стал тай-

ный советник Д.П. Бутурлин, и в ней сразу же были введены строгие правила для служащих и посетителей, а приобретение зарубежных книг и периодических изданий подверглось строгой цензуре. Затем в библиотеке, как и во всей стране, наступила «оттепель» – ограничения на покупку иностранной литературы были сняты, и в читальных залах стала собираться «прогрессивная молодежь», обсуждающая реформы Александра II, а также многие известные ученые, философы и писатели.

Должности библиотекарей и их помощников поручались тогда известным в литературе лицам. Там трудились: известный баснописец И. А. Крылов, переводчик «Илиады» Н.И. Гнедич, знаток славянской филологии А.Х. Востоков, переводчик «Ифигении» и «Федры» (Ж. Расина) М.Е. Лобанов, позже – поэт барон А.А. Дельвиг.

В XIX в. российские библиотеки не имели еще профессионально подготовленных библиотекарей. Вместе с тем в библиотеках работали образованные люди своего времени – писатели, ученые, историки, юристы, библиографы, учителя и другие специалисты. Так, В.И. Соболевский, работающий в Императорской Публичной библиотеке, владел пятью иностранными языками, прекрасно ориентировался в 400-тысячном универсальном фонде и мог удовлетворить «все требования читателей из всех отделений и на всех языках»<sup>1</sup>. В 1836 г. охотно принял должность помощника библиотекаря в Вятке А.И. Герцен, находившийся там в ссылке.

Деятельность названных библиотекарей в немалой степени содействовала росту популярности библиотек.

Один из основоположников русской библиографии – В.С. Сопиков должность библиотекаря ставил выше всех лиц, деятельность которых связана с книгой. В своем «Предупреждении» к «Опыту Российской библиографии» он дал развернутую характеристику требований к этому специалисту. Сопиков писал, что библиотекарем «называется тот, кому препоручено привести Библиотеку в надлежащий порядок, и вместе вверено попечение хранить оную. Должность Библиотекаря столь же важна, сколько познания его должны быть обширны... Относительно особенных качеств Библиотекаря, ему надлежит быть совершенно чужду всех предубеждений: Философических, Богословских, Политических, Исторических и проч. и быть в числе истинных охотников, которые находили в нем живую Библиотеку. Обязанность его бывает еще священнейшею, когда любопытное юношество, жаждущее всякого рода познаний, имеет в нем надежного и просвещенного руководителя, открывающего ему чистейшие источники»<sup>2</sup>.

Отмена в 1861 г. крепостного права и последовавшие за ней реформы (земская, университетская, цензурная и др.) привели к усилению бур-

---

<sup>1</sup> Российская национальная библиотека : страницы истории : сб. ст. / сост.: Г.В. Михеева, Л.А. Шилов. СПб., 2001. С. 49.

<sup>2</sup> Вансев А.Н. Развитие библиотковедческой мысли в России: XI – нач. XX вв. М., 2003. С. 105.

жузно-либеральных настроений в русском обществе, что отразилось и на взглядах на библиотечное дело. Формирование либеральной библиотечковедческой мысли (на первом плане – читатель, для обслуживания которого создаётся и функционирует библиотека) проходило в дискуссиях со сторонниками принципа консерватизма (библиотека – прежде всего книгохранилище) в библиотечном деле. В борьбе с этим принципом выдающаяся роль принадлежала, прежде всего, библиотекарям Императорской Публичной библиотеки.

В послереформенной России существование Публичной библиотеки, как было сказано в одном из русских журналов, стало нужным уже не только небольшой группе специалистов, но и «громadному большинству обыкновенных смертных». То, что по существу только намечалось в 1850-е годы – появление читателей из «небогатых слоев петербургского населения», изменение спроса на книги, рост фондов, а также повышенный интерес к деятельности национальной библиотеки со стороны самых разных кругов, который А.Ф. Бычков определил как «зоркий контроль общества», – явно проявилось на рубеже веков. Особенно много теперь было читателей-специалистов (инженеров, техников, медиков, топографов, агрономов, преподавателей). Чиновничьи мундиры постепенно отступили на второй план.

Н.Н. Страхов в пору своей службы в Императорской Публичной библиотеке заведовал Юридическим отделением. Система ответственности библиотекарей за определённые отделения существовала в библиотеке с 1850 г. Начало 1850-х годов – один из самых ярких и плодотворных периодов развития библиотеки, который связан с именем нового директора барона М.А. Корфа. При нём окончательно сложилась и утвердилась её структура – совокупность Отделений. Идея такой структуры её организации по отделениям, каждое из которых, будучи *библиотекой в Библиотеке*, – не только имеет фонд, разделённый по видам документов, по языкам и отраслям знаний, но и организует обслуживание читателей.

К концу 1890-х годов количество читателей, по сравнению с 1850-ми годами, выросло почти в семь раз, число посещений – в девять. В 1860 г. было выдано 3000 билетов на право посещения Библиотеки.

Во второй половине XIX в. за Петербургской Публичной библиотекой на Западе утвердилась слава крупнейшего культурного центра России. Библиотека продолжала приобретать новых друзей в самых различных кругах зарубежного общества. Библиотеку обзревают участники многих международных конгрессов и встреч, проводившихся в России, и сама вносит посильный вклад в международные культурные мероприятия. Её посещают, в ней работают видные учёные, писатели, политические деятели различных стран.

Став в 1882 г. директором Публичной библиотеки (после И.Д. Деянова), А.Ф. Бычков приложил много сил для решения наиболее острых проблем по содержанию книгохранилища, связанных с увеличением бюджета, штата Библиотеки, сооружением нового корпуса.

Публичная библиотека привлекала посетителей полнотой фондов, регулярностью и динамичностью их обновления. В первой половине XIX в. ежегодный прирост изданий не превышал пять тысяч томов. В 1850-е годы он увеличился в пять раз, в 1890-е – в восемь.

Почти треть всех собранных книг составляли книги на русском языке. Развитие книгоиздания в России, настоящий «книжный поток» стимулировали поступление книг и других изданий «по закону», в счет обязательного экземпляра. Публичная библиотека стала к концу XIX в. обладать самым полным в стране собранием русской книги.

Библиотека во второй половине XIX в. более отчетливо, чем это было прежде, служила барометром общественных настроений. Как сказано в одном из рапортов заведующего читальным залом В.В. Юза, "почти все лица, судившиеся в Санкт-Петербурге за политические преступления", посещали Публичную библиотеку. Это наблюдение относилось к началу 1880-х годов, но и в эпоху массового подъема самосознания оно осталось в силе. Многие библиотекари последнего дореволюционного «призыва», в отличие от своих предшественников, явно проявляли свои общественные симпатии и антипатии, втягивались в религиозно-философские и политические споры, принимали участие (не всегда легальное) в различных политизированных образованиях.

Годы служения Николая Николаевича Страхова в Публичной библиотеке демонстрируют величайшее уважение к самообразованию, к знаниям, к научной мысли и преданности ей.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

### ДОКЛАДЫ ПЛЕНАРНОГО ЗАСЕДАНИЯ

1. **Антонов Е.А.** – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
2. **Гальченко Г.И.** – кандидат философских наук, Центр социально-философских исследований, Украина, г. Харьков
3. **Губарева О.В.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
4. **Жиров М.С.** – доктор педагогических наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
5. **Климова С.М.** – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
6. **Липич Т.И.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
7. **Лукьянец Д.Н.** – доктор юридических наук, Украинская академия банковского дела НБУ, Украина, г. Сумы
8. **Мануильский М.А.** – кандидат философских наук, заместитель главного редактора журнала «Человек», г. Москва
9. **Пазынич С.Н.** – доктор философских наук, Харьковская академия дизайна и искусств, Украина, г. Харьков
10. **Радченко А.А.** – кандидат исторических наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
11. **Римский В.П.** – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
12. **Салманова И.Ф.** – кандидат филологических наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
13. **Страхов А.М.** – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
14. **Шилов В.Н.** – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород

### Секция 1. **Н.Н. СТРАХОВ: НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ**

15. **Антонова Е.Л.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
16. **Артюх А.В.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
17. **Астапова Я.В.** – студентка, Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина, Украина, г. Харьков
18. **Белоусова Е.Е.** – аспирант, Государственный академический университет гуманитарных наук, г. Москва
19. **Борисов С.Н.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
20. **Дорофеев М.А.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород

21. **Жирова О.Я.** – кандидат педагогических наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
22. **Кинаш Л.А.** – ассистент, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
23. **Климова В.Н.** – преподаватель, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
24. **Кротов А.Г.** – магистрант, Костанайский инженерно-экономический университет им. М. Дулатова, Казахстан, г. Костанай
25. **Круговая Н.И.** – преподаватель, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
26. **Кулабухова М.А.** – кандидат филологических наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
27. **Логвинова О.В.** – преподаватель, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
28. **Луценко Т.В.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
29. **Мурадова Н.М.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
30. **Мусолов В.Н.** – магистрант, Государственный университет – Высшая школа экономики, г. Москва
31. **Мясникова О.В.** – хранитель музейных фондов, Пушкинская библиотека-музей МУК «ЦБС г. Белгорода», г. Белгород
32. **Пономарёв А.С.** – кандидат физико-математических наук, Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт», Украина, г. Харьков
33. **Проселкова Т.В.** – кандидат физико-математических наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
34. **Римский А.В.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
35. **Сагатовский В.Н.** – доктор философских наук, г. Белгород
36. **Скалдина О.В.** – аспирант, Никитский ботанический сад – Национальный научный центр, Украина, г. Ялта
37. **Тесля А.А.** – кандидат философских наук, Тихоокеанский государственный университет, г. Хабаровск
38. **Фомин В.Н.** – кандидат социологических наук, Белгородский государственный технологический университет им. В.Г. Шухова, г. Белгород
39. **Фролова Н.А.** – кандидат философских наук, Липецкий государственный педагогический университет, г. Липецк
40. **Щедрин Т.А.** – доктор культурологии, канд. филос. наук, профессор, Харьковская государственная академия культуры, Украина, г. Харьков

## **Секция 2. СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

41. **Алексеева О.И.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
42. **Бахарев В.В.** – доктор социологических наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
43. **Белогурова Ю.Г.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
44. **Берест А.В.** – учитель, Украина, г. Луганск
45. **Борисова О.С.** – ассистент, Белгородский государственный университет, г. Белгород
46. **Бросова Н.З.** – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
47. **Волкова Л.Я.** – доцент, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
48. **Воропаева Е.В.** – кандидат философских наук, Оренбургский государственный педагогический университет, г. Оренбург
49. **Гайкин В.А.** – кандидат исторических наук, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, г. Владивосток
50. **Голованов Б.Д.** – кандидат философских наук, Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт», Украина, г. Харьков
51. **Губаненкова С.М.** – старший преподаватель, Орловский государственный университет, г. Орёл
52. **Ерёмкин А.И.** – доктор педагогических наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
53. **Ерыгина В.И.** – кандидат исторических наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
54. **Иванова С.И.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
55. **Калинина Г.Н.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
56. **Кисленко А.П.** – студентка, Белгородский государственный университет, г. Белгород
57. **Климов И.Ю.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
58. **Кобченко А.А.** – старший преподаватель, Белгородский государственный университет, г. Белгород
59. **Ковальчук О.В.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
60. **Корнеева И.П.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
61. **Мартиросян О.М.** – студентка, Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина, Украина, г. Харьков
62. **Мишакин Д.А.** – студент, Белгородский государственный университет, г. Белгород
63. **Мозговая Е.И.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород

- ственный университет, г. Белгород
64. **Молостова Е.С.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  65. **Назаренко Д.И.** – студентка, Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина, Украина, г. Харьков
  66. **Решетников О.П.** – кандидат педагогических наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
  67. **Римская О.Н.** – ассистент, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  68. **Сальникова О.Н.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  69. **Сараева Л.П.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
  70. **Страхова К.А.** – ассистент, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  71. **Суслов Ф.А.** – аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  72. **Таранова А.Е.** – кандидат социологических наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  73. **Фаденчева А.А.** – студентка, Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина, Украина, г. Харьков
  74. **Харламов С.Ю.** – старший преподаватель, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  75. **Хорошилова Е.Л.** – старший преподаватель, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
  76. **Шарковайте Маргарита Петро** – студентка, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  77. **Ширманова М.Ю.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, г. Белгород

### **Секция 3. Н.Н. СТРАХОВ И РЕГИОНАЛЬНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

78. **Борисова С.В.** – заведующая научно-библиографическим отделом научно-технической библиотеки, Белгородский государственный технологический университет им. В.Г. Шухова, г. Белгород
79. **Васильева О.А.** – заведующая отделом методической и маркетинговой деятельности Научной библиотеки, Белгородский государственный университет, г. Белгород
80. **Губарева О.В.** – кандидат философских наук, Белгородский государственный институт культуры и искусств, г. Белгород
81. **Захарова Г.Н.** – заведующая отделом краеведческой литературы, Белгородская государственная универсальная научная библиотека, г. Белгород
82. **Калашникова С.И.** – заместитель директора по учебно-вос-



- питательной работе, МОУ «Тавровская СОШ», Белгородская область, Белгородский район
83. **Монастырёва В.А.** – директор Научной библиотеки, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  84. **Мясникова О.В.** – хранитель музейных фондов, Пушкинская библиотека-музей МУК «ЦБС г. Белгорода», г. Белгород
  85. **Николаев Н.И.** – заведующий отделом редких книг Научной библиотеки, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург
  86. **Пороцай Н.С.** – заместитель директора Научной библиотеки, Белгородский государственный университет, г. Белгород
  87. **Селлина Л.В.** – методист, Белгородский Дворец детского творчества, г. Белгород
  88. **Сулова Л.А.** – главный библиотекарь Научной библиотеки, Белгородский государственный университет, г. Белгород

Научное издание

**Шестые Страховские чтения:  
философские проблемы понимания в культуре и науке**

Материалы  
международной научной конференции

Компьютерная верстка *Н.А. Гапоненко*

Подписано в печать .12.2010. Формат 60x84/16.  
Гарнитура Times. Усл. п. л. 23,95. Тираж 100 экз. Заказ .  
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в издательстве  
Белгородского государственного университета  
308015, г. Белгород, ул. Победы, 85