

**РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ
ИМЕНИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**



РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ
ИМЕНИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

**XXVI ВСЕРОССИЙСКАЯ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ**

БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР

21–23 ДЕКАБРЯ 2023 ГОДА

СБОРНИК ДОКЛАДОВ

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2024

Представлено к печати оргкомитетом XXVI всероссийской
научно-практической конференции БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР
21–23 ДЕКАБРЯ 2023 ГОДА

Статьи публикуются
без издательского редактирования

Сборник материалов XXVI всероссийской научно-практической конференции молодых ученых «БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР», 21–23 декабря 2023 года / Отв. ред. В. А. Егоров. — СПб.: Издательство РХГА, 2024. — 304 с.

ISBN 978-5-907855-19-9

Всероссийская научно-практическая конференция молодых ученых «Бог. Человек. Мир» является регулярным научным мероприятием и проводится в Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского с 1998 года с целью обсуждения актуальных проблем в области исследования вопросов, связанных с изучением социокультурных, духовно-нравственных и др. аспектов существования современного человека и общества, а также формирования междисциплинарного видения феномена религии в прошлом и настоящем.

В рамках работы конференции происходит диалог светской и религиозной мысли, осмысливаются вопросы взаимосвязи науки и религии, религии и образования, межкультурной и межрелигиозной коммуникации, обсуждается роль и место религии в современном обществе

© Коллектив авторов, 2024
© Издательство РХГА, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ПСИХОЛОГИЯ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Иванова Е. С.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ УСПЕШНОЙ УЧЕБНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧАЩИХСЯ	9
---	---

Попов А. А.

ВЛИЯНИЕ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ	16
--	----

Селецкий А. М.

НРАВСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ МЛАДШИХ ПОДРОСТКОВ	29
--	----

Сафроничева А. А.

ЧТО НЕОБХОДИМО СДЕЛАТЬ, ЧТОБЫ МОТИВАЦИЯ К УЧЕБЕ СТАЛА ЛИЧНОСТНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКОЙ?	36
--	----

Собинова А. В.

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЖЕНЩИН В РАЗВОДЕ ОТ ЖЕНЩИН, СОСТОЯЩИХ В БРАКЕ: АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРЫ	45
---	----

Ткачев А. П.

ИССЛЕДОВАНИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ ЛИЧНОСТИ С ДЛИТЕЛЬНОЙ ХИМИЧЕСКОЙ ЗАВИСИМОСТЬЮ	51
--	----

Семёнова Л. Б.

ПРЕОДОЛЕНИЕ ТРУДНОЙ ЖИЗНЕННОЙ СИТУАЦИИ: ИССЛЕДОВАНИЕ ОДИНОЧЕСТВА	58
---	----

Черняева С. А.

«КЛИПОВОЕ МЫШЛЕНИЕ» У СОВРЕМЕННЫХ СТУДЕНТОВ И ВОЗМОЖНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЕГО КОРРЕКЦИИ	65
--	----

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ И ФИЛОЛОГИИ

Вайнц А. А., Бардиер Г. Л.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ ПОНЯТИЯ « ГИБРИДНАЯ ВОЙНА »	73
---	----

Высоцкий В. Б.

СИМВОЛИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗА ОСЛА В ЕВРОПЕЙСКОЙ И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ	83
---	----

Иванов А. А.

ИЕРОФАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ НЕОЯЗЫЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ	89
--	----

<i>Карташов В. А.</i>	
ФЕНОМЕНЫ ПЕРИФЕРИЙНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ЗЕРКАЛЕ ТВОРЧЕСТВА ПИСАТЕЛЯ А. М. РЕМИЗОВА	97
<i>Корягин Д. С.</i>	
СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ ПРИМЕНИМОСТИ МОДЕЛЕЙ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ.....	107
<i>Лелеков П. С.</i>	
ВЛИЯНИЕ ХОРРОР-ЛИТЕРАТУРЫ НА РАЗВИТИЕ ЭЗОТЕРИЗМА: ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ ОПЫТ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА Г. Ф. ЛАВКРАФТА)	115
<i>Леонтьева К. Ю.</i>	
ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО КАК ИНСТРУМЕНТ ПАЙДЕЙИ. К ВОПРОСУ О КЛАССИФИКАЦИИ СЮЖЕТОВ, СВЯЗАННЫХ С УЧАСТИЕМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА В ВОСПИТАНИИ ЮНОШЕСТВА В «ОПИСАНИИ ЭЛЛАДЫ» ПАВСАНИЯ	123
<i>Маттеи Н. В.</i>	
ГЕНДЕРНОЕ ТОЖДЕСТВО ПЕРСОНАЖЕЙ ДО И ПОСЛЕ ПЕРЕВОДА И СМЫСЛ ТЕКСТА	131
<i>Питько Д. В.</i>	
ИНФОРМАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В ГУМАНИТАРНОМ ОБРАЗОВАНИИ И НАУКЕ	138
<i>Угличева Л. С.</i>	
ВЫЯВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ В ОБЩЕЙ КАРТИНЕ ГЕНЕЗИСА ПРОМЫШЛЕННЫХ МАТЕРИАЛОВ.....	145
<i>Хацкевич Т. М.</i>	
РОМАН «ПИСЬМОВНИК» М. П. ШИШКИНА: К ВОПРОСУ О ЖАНРЕ...	153
<i>Чурин Г. Ю.</i>	
КАЧЕСТВЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЫ КАК ФАКТОР ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ	161
<i>Швед А. А.</i>	
ВЛИЯНИЕ ТОРГОВЛИ СПЕЦИЯМИ НА РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	168

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

<i>Russell R. J.</i>	
THE ATTCIS.....	175
<i>Воевода Д. В.</i>	
ДУХОВНЫЙ ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА: ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ.....	183

<i>Гравин А. А.</i>	
МИФИЧЕСКОЕ КАК СОЦИАЛЬНОЕ: К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКИХ ТИПОЛОГИЯХ А. Ф. ЛОСЕВА	191
<i>Грацианова Т. Э.</i>	
АЛЕН БАДЬЮ И НОВАЯ ХРИСТОЛОГИЯ.....	198
<i>Дёмин Р. Н.</i>	
О РАЗНЫХ ТРАДИЦИЯХ ПОНИМАНИЯ ФИЛОСОФИИ: ДИАЛОГ ПЛАТОНОВСКОЙ ШКОЛЫ «СОПЕРНИКИ» И ФРАГМЕНТ ИЗ ГЛАВЫ «ТАН ВЭНЬ» ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ТРАКТАТА «ЛЕ-ЦЗЫ».....	205
<i>Монахиня Афанасия (Ерохина И. В.)</i>	
ДОСТИЖЕНИЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНОГО ЧЕРЕЗ ВЕРНОСТЬ ЗАПОВЕДЯМ БОЖИИМ, РАСКРЫТОЕ В ГИМНОГРАФИИ РПЦ.....	214
<i>Каптен Г. Ю.</i>	
МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ОБРАЗ ЖИЗНИ ВИЗАНТИЙСКОГО ВОИНА	222
<i>Котов Л. А.</i>	
ТРАКТАТ ПАРАЦЕЛЬСА «О НИМФАХ, СИЛЬФАХ, ПИГМЕЯХ, САЛАМАНДРАХ И О ПРОЧИХ ДУХАХ» В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА	236
<i>Магина А. Ю., Останина А. С.</i>	
«МОЛЧАНИЕ» — ТРИ ВЗГЛЯДА НА ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО	245
<i>Маслов Д. В.</i>	
ПРОБЛЕМА «ОТКРЫТОСТИ» ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ РАЗВИТИЯ БИОТЕХНОЛОГИЙ	254
<i>Осипова Е. А.</i>	
СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКИХ МЫСЛЕЙ В. В. РОЗАНОВА В НАЧАЛЕ ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ.....	260
<i>Протоиерей Димитрий Сизоненко</i>	
ТЕЛО, ДУША, ДУХ В ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ АНРИ ДЕ ЛЮБАКА.....	268
<i>Сурков А. Г.</i>	
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИНФОРМАЦИЮ И ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ	276
<i>Чистяков Н. В.</i>	
ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МИСТЕРИИ МИТРЫ СОЛЯРНЫМ КУЛЬТОМ?	285
<i>Шилина Г. А.</i>	
ГАРОЛЬД ПРАУСС О ВЛИЯНИИ КАНТОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СВОБОДЫ НА СОВРЕМЕННОЕ ЛИБЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО	293

УДК 37.015.3

Иванова Екатерина Сергеевна,
студентка Русской христианской гуманитарной академии
им. Ф. М. Достоевского,
ekaterina.ivanova79@yandex.ru

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ УСПЕШНОЙ УЧЕБНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧАЩИХСЯ

Проблема низкой успеваемости школьников волнует не только участников педагогического процесса, но и научное сообщество педагогов, психологов. При рассмотрении данной проблемы специалисты зачастую делают акцент на физиологических, педагогических или социальных факторах, не уделяя должного внимания психологическим. При этом успех в обучении зависит не только от уровня интеллекта или знаний, но также связан с различными психологическими аспектами. В статье исследуется роль психологических факторов в процессе обучения, анализируются несколько ключевых из них, которые оказывают влияние на успешность учебной деятельности подростков. Один из таких факторов — мотивация. Рассматриваются различные виды мотивации, включая внутреннюю и внешнюю, во взаимосвязи с освоением учебного материала. В статье также анализируются другие психологические факторы, такие как самооценка и волевые качества, оказывающие влияние на успешность обучения.

Ключевые слова: успешность обучения, психологические факторы успешности обучения, учебная мотивация, волевая сфера, самооценка.

Ivanova E. S.
*PSYCHOLOGICAL FACTORS OF SUCCESSFUL EDUCATIONAL ACTIVITY
OF STUDENTS*

The problem of low academic performance of schoolchildren is of concern not only to participants in the pedagogical process, but also to the scientific community of teachers and psychologists. When considering this problem, specialists often focus on physiological, pedagogical or social factors, without paying due attention to psychological ones. At the same time, success in learning depends not only on the level of intelligence or knowledge, but is also associated with various psychological aspects. The article examines the role of psychological factors in the learning process, analyzes several key ones that influence the success of educational activities of adolescents. One of these factors is motivation. Various types of motivation, including internal and external, are considered in connection with the development of educational material. The article also analyzes other psychological factors such as self-esteem and strong-willed qualities that influence learning success.

Keywords: learning success, psychological factors of learning success, learning motivation, volitional sphere, self-esteem.

Проблема успешности обучения актуальна в современном мире как для самих участников образовательного процесса, так и для педагогов и психологов, находящихся в научном поле. Так, успешный педагогический процесс неразделимо воспринимается обществом во взаимосвязи с такими факторами, как успех и благополучие человека. Однако при детальном рассмотрении обозначенной проблемы, можно отметить, что отсутствует должное внимание к психологическим факторам, непосредственно влияющим на успешность процесса обучения. Приоритетными являются такие факторы, как:

- физиологические (соматическая ослабленность, общее состояние здоровья обучаемого и т. д.);
- педагогические (организация учебного процесса, уровень преподавания, преподавательская философия и т. д.);
- социальные (микросоциальные семейные условия, материальное положение, место проживания и т. д.).

Влияние психологических факторов на процесс обучения обусловлено тем, что обучающийся находится в коллективе, в котором так или иначе происходит сравнительная оценка педагогическим составом всех обучающихся (выставление оценок, выделение лидеров, поощрения). Так, ученик, который не достигает определенных результатов, заложенных образовательной программой, становится в ситуацию неуспеха и переживает ее практически постоянно. Причем это оказывает влияние не только на взаимодействие обучающегося с педагогическим составом, но и взаимоотношения со сверстниками. В результате происходит переход из педагогической проблемы успешности обучения в психолого-педагогическую.

Понятие «успешности» достаточно обширное и имеет различные толкования. Видится целесообразным раскрыть данное понятие в контексте процесса обучения. Так, например, Яшнова О. А., занимающаяся исследованием вопроса влияния социально-педагогических факторов на процесс обучения, отмечает, что успешность обучения представляет собой «достижение учащегося в социально-значимой деятельности — учебе и его признании со стороны других участников образовательного процесса (учителей, родителей, сверстников)» [9, с. 25–26].

В противовес вышеприведенному толкованию Яшновой О. А., можно привести определение, которое дает Адамский М. Я. в своих исследованиях, посвященных теме успешного обучения в школе. По его мнению, успешность в контексте образовательного процесса «является показателем личных достижений обучающегося при условии удовлетворенности учеником своими результатами и подтверждения положительной оценкой в соответствии с образовательными стандартами» [1, с. 23].

В целом, можно отметить, что в настоящее время наблюдается тенденция к объединению этих двух подходов в вопросе толкования успешности учебной деятельности. Так, процесс обучения имеет определенные цели и результаты, при совпадении которых можно говорить об успешности процесса обучения. При этом необходимо учитывать академическую успеваемость, которая как раз и определяет степень совпадения поставленных целей и полученных результа-

тов обучения как со стороны педагога, так и со стороны обучающегося. То есть, например, ученик, который академически успешен, но психологически не удовлетворен собственными результатами учебной деятельности, по мнению Кураповой Т. Ю., не может быть отнесен к категории «успешного ученика» [6].

В настоящее время многие исследователи отмечают потребность педагогов в помощи в работе с учениками, которые имеют низкую успеваемость. Важно отметить, что данная помощь будет иметь положительные результаты только при условии изучения учителями психологических факторов успешности процесса обучения и применения этих знаний в образовательной деятельности.

Так, Курапова Т. Ю. отмечает, что в психологии, говоря о низких результатах успеваемости, имеют ввиду, в первую очередь, причины таких низких показателей. К ним относят, как правило, личность самого ребенка, его индивидуальные способности, интересы, уровень мотивации и т. д. [6].

Бесспорно, одним из ведущих факторов успешности учебной деятельности является мотивация. Очевидно, что без учета данного обстоятельства не представляется возможным эффективное взаимодействие педагогического состава с обучающимися. Стоит также отметить, что учебная мотивация имеет ряд особенностей, она определяется:

- учебным заведением и образовательной программой;
- организацией учебного процесса;
- личностными особенностями учащегося (возраст, уровень интеллекта, самооценка, коммуникация со сверстниками и др.);
- личностными особенностями педагога (эмоциональная уравновешенность, отношение к обучающимся, тактичность, адекватная требовательность и т. д.);
- спецификой конкретного предмета.

Мотивационная сфера представляет собой систему, характеризующуюся динамичностью и направленностью. Так, важно рассматривать побуждения обучающегося, которые могут постоянно меняться — появляться новые или вовсе противоречить друг другу. Поэтому формирование мотивации является сложным процессом, за которым стоит усложнение строения мотивационной сферы.

При рассмотрении учебной мотивации целесообразно рассматривать отношение самого учащегося к учебной деятельности. В данном смысле она может быть положительной, отрицательной или нейтральной. При этом для наиболее эффективного управления образовательным процессом необходимо дифференцировать положительное отношение учащегося как показано на рисунке 1.

Исследователи отмечают, что умственное развитие обучающегося неразрывно связано с формированием учебной мотивации. Так, можно сделать вывод, что высокий уровень интеллектуального развития ребенка является «фундаментом» для формирования положительной учебной мотивации. При этом отмечается, что задачей педагога является выстраивание образовательного процесса таким образом, чтобы стимулировать у обучающегося мотивацию достижения, создавая ситуации успеха, которые, в свою очередь, определяются индивидуальными психологическими особенностями каждого учащегося.



Рисунок 1.
Положительное отношение к учению



Рисунок 2.
Когнитивная психическая деятельность [4]

Дружинин В. Н. в своих работах уделяет большое внимание взаимосвязи уровня умственных способностей и мотивации к обучению. Он отмечает, что, чем более высокий уровень интеллектуального развития у человека, тем быстрее и успешнее он овладевает новыми знаниями, что стимулирует развитие мотивационной сферы с положительной к обучению стороны [5].

Рассматривая работу психики в ключе когнитивной парадигмы, Дружинин В. Н. отмечал, что в этом процессе участвуют три компонента (системы), в котором способность к применению полученных знаний он соотносит с уровнем интеллекта (Рисунок 2).

Волчков Э. Г., исследуя мотивацию учения, дифференцирует структуру учебных мотивов на внутренние и внешние. К первым он относит, прежде всего, собственное развитие, получение новых знаний; ко вторым — лидерство, поощрение, мотив достижения определенного уровня (успеха), требование родителей. Внутренняя учебная мотивация с точки зрения психологии по сути является потребностью в достижении определенных целей, а также необходимостью быть уверенным в собственных силах [4, с. 65–66].

А. Н. Леонтьев полагал, что внутренняя мотивация (истинная мотивация человека) развивается путем изменения фокусировки с внешнего мотива на цель обучения. Именно выработанная внутренняя мотивация является основным показателем ее сформированности. При этом само понятие учебной мотивации по мнению указанного исследователя представляет собой сложную систему, состоящую из побуждений и целей, а также реакции на успешные и неуспешные действия в процессе учебной деятельности [7, с. 439].

Говоря о психологических факторах, оказывающих влияние на уровень успешности обучения, необходимо отметить влияние самооценки на успешность процесса обучения. Так, Ананьев Б. Г. в своих трудах отмечал, что нестабильная самооценка учащегося может негативно сказаться на мотивации к обучению. Это может быть выражено в проявлении излишней медлительности, отстранения от решения заданий повышенной сложности. При этом обучающимся, имеющим более стабильную положительную самооценку, столкнувшись с заданиями, вызывающими трудности в решении, ситуация неудачи позволит сформировать более адекватную самооценку и мотивировать на преодоление возникших трудностей в учебной деятельности [2, с. 234].

Также вопрос влияния самооценки на процесс обучения изучала Бирина О. В., которая отмечала, что при неадекватной самооценке (высокий уровень притязаний не совпадает с реальными личностными возможностями) неизбежны проблемы в учебной деятельности. По ее мнению, при адекватном уровне субъективного контроля и объективной оценке собственных возможностей учащимся, учебная деятельность может складываться в успешном ключе [3].

Отмечая влияние самооценки на успешность процесса обучения, важно отметить, что ее уровень, формируемый в процессе учебы в том числе, влияет на психоэмоциональное состояние человека. Так, при несовпадении реальных возможностей учащегося и поставленных целей, уровень мотивации снижается, появляется неуверенность в собственных силах, подавленность воли, потеря чувства контроля, что ведет к формированию низкого уровня самооценки, и, как следствие, к снижению успешности обучения.

Тенденцию к устойчивому продвижению к поставленной цели и преодолению возникающих трудностей помогают поддерживать волевые качества учащегося, так как обучение, основанное только лишь на одной мотивации, невозможно. Так, Некрасова А. Э. в своих исследованиях отмечает, что для академически успешных учащихся характерны такие качества характера, как выраженное стремление к достижению положительного результата, упорство, целеустремленность, инициативность, самодисциплина. Сила воли при этом выражается в умении рабо-

тать над собой. При этом учащимся, имеющие низкие показатели академической успеваемости, свойственна нерешительность, слабо выраженная воля к победе, непостоянство, отсутствие четко поставленных целей, боязнь брать на себя ответственность. Стоит также отметить, что воля помогает поддерживать тенденцию к выполнению определенных действий в формировании и реализации поставленных целей обучения, инициировать целенаправленную деятельность [8].

Согласно исследованиям А. Н. Леонтьева с появлением волевого контроля связаны два рождения личности:

- 1) начало школьного возраста — появление навыков «предсознательного» контроля;
- 2) начало подросткового возраста — осознание волевой регуляции и контроль [7, с. 480].

Самоорганизация личности имеет неразрывную связь с волевой сферой: самонаблюдение и самосознание своей жизни и деятельности. Человек самостоятельно, основываясь на собственных психических возможностях, формирует «программу действий», направляя деятельность в конструктивное русло. Здесь можно говорить о внутренней регуляции процесса обучения, формирующей индивидуальный режим учебной деятельности.

Так, данные исследования демонстрируют наличие непосредственной связи между успешностью обучения и волевыми качествами личности [8].

В современной психологической литературе достаточно обширный выбор методик для исследования эмоционально-волевой и мотивационной сферы подростков, а также их самооценки. Некоторые из них приведены в таблице 1.

Название методики исследования, автор	Цель исследования
Методика «Рисованный апперцептивный тест» РАТ (вариант теста Мюррея)	Исследование особенностей эмоционально-волевой сферы подростков. Результаты диагностики позволяют понять существующие отношения между подростком и окружающими его людьми в наиболее важных или травмирующих подростка жизненных ситуациях
Исследование самооценки по методике Дембо-Рубинштейн в модификации А. М. Прихожан	Изучение самооценки испытуемого. Непосредственное оценивание подростками ряда личных качеств, таких как здоровье, способности, характер и т. д.
Методика диагностики мотивации учения и эмоционального отношения к учению (модификация А. Д. Андреева)	Диагностика познавательной активности, мотивации достижения, тревожности, гнева

Таблица 1.

Некоторые методики исследования для изучения психологических аспектов, влияющих на успешность обучения

Таким образом, успешность обучения — многогранная характеристика учебной деятельности, связанная с психологическими аспектами учащегося. Достижение определенного уровня успеха в процессе обучения зависит, прежде всего, от собственной внутренней мотивации учащегося и от грамотно выстроенного педагогами учебного процесса. При этом мотивация должна формироваться на положительном эмоциональном фоне, а также иметь направленность на учение как предметную деятельность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адамский, М. Я. Успешное обучение в общеобразовательной школе как организационно педагогическая проблема. / М. Я. Адамский // Дис. канд. пед. Наук. — Великий Новгород, 2005. — 180 с.
2. Ананьев Б. Г. Избранные психологические труды. Т. 2 / под ред. А. А. Бодалева, Б. Ф. Ломова и др. — М.: Педагогика, 1980. — 288 с.
3. Бирина О. В. Понятие успешности обучения в современных педагогических и психологических теориях // Фундаментальные исследования. — 2014. — № 8–2. — С. 438–443. [Электронный ресурс]. — URL: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=34575> (дата обращения: 04.12.2023).
4. Волчков Э. Г. Педагогическая психология: учебное пособие / под ред. И. М. Юсупова. — Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2014. — 222 с.
5. Дружинин В. Н. Психология общих способностей / В. Н. Дружинин. — СПб.: Питер, 2000. — 368 с.
6. Курапова Т. Ю. Психологические факторы успешности обучения школьников / Т. Ю. Курапова // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Педагогические науки. — 2011. — С. 223–225.
7. Леонтьев А. Н. Лекции по общей психологии / под ред. Н. В. Крылова. — М.: Смысл, 2000. — 508 с.
8. Некрасова А. Э. Взаимосвязь школьной успеваемости и волевых качеств личности в юношеском возрасте / А. Э. Некрасова, К. Н. Белогай // Вестник Омского университета. Серия «Психология». — 2019. — С. 15–21.
9. Яшнова О. А. Социально-педагогические факторы успешности обучения и воспитания младших школьников. Дис. канд. пед. Наук. — М., 2012. — 179 с.

ВЛИЯНИЕ ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ

В условиях стремительного развития цифровых технологий человечеству приходится форсированно адаптироваться к вновь нарастающим изменениям в технологической среде. Необходимо понимать, что огромное количество информации и коммуникации в онлайн-мире оказывают существенное влияние на психическое развитие и формирование личности детей. Развитие цифровых технологий несет особые для психологического и педагогического сообщества угрозы, которые требуют выработки новых стратегий взаимодействия и реагирования. Особенно важны в этом контексте вопросы, связанные с изменением и формированием личности в цифровом виртуальном пространстве, а также проблемы негативного воздействия новой информационной среды на психическое здоровье детей и их социально-психологическую адаптацию. Представленная статья посвящена проблеме социально-психологического становления личности молодого поколения в эпоху развития цифровизации общества, описаны определенные психологические особенности взаимодействия подростков с цифровой средой, а также рассмотрены цифровые риски и вызовы, с которыми потенциально может столкнуться молодой человек, привязываясь к цифровой среде.

Ключевые слова: Цифровизация, цифровые технологии, развитие личности детей, социально-психологическая адаптация.

Popov A. A.

THE IMPACT OF DIGITAL TECHNOLOGIES ON THE SOCIO-PSYCHOLOGICAL DEVELOPMENT OF THE PERSONALITY OF CHILDREN AND ADOLESCENTS

In the context of the rapid development of digital technologies, humanity has to forcibly adapt to the newly increasing changes in the technological environment. It is necessary to understand that a huge amount of information and communication in the online world have a significant impact on the mental development and personality formation of children. The development of digital technologies poses special threats

to the psychological and pedagogical community, which require the development of new strategies for interaction and response. Especially important in this context are issues related to the change and formation of personality in the digital virtual space, as well as the problems of the negative impact of the new information environment on the mental health of children and their socio-psychological adaptation. The presented article is devoted to the problem of the socio-psychological formation of the personality of the younger generation in the era of the development of digitalization of society, describes certain psychological features of the interaction of adolescents with the digital environment, as well as considers digital risks and challenges that a young person may potentially face by becoming attached to the digital environment.

Keywords: Digitalization, digital technologies, children's personality development, socio-psychological adaptation.

Вступление общества в цивилизацию XXI века породило множество изменений во взаимодействии человека с окружающей его действительностью и миром в целом. Среди причин, определяющих эти перемены, можно выделить становление информационного, цифрового пространства, стремительное развитие цифровых технологий и возникновение новой формы обмена информацией. Эти активные технологические изменения и их внедрение во все сферы жизни человека формируют новую социокультурную ситуацию, поднимают важные вопросы, связанные с развитием цифрового общества, приводят к появлению новых принципов взаимодействия людей и организации социума.

Технологический прогресс приносит позитивные изменения в обществе, но также влияет на развитие личности молодежи. Молодое поколение проводит много времени в Интернете, что может негативно влиять на их социализацию и формирование личности, а в некоторых случаях приводит к интернет- и игровой зависимости, проблемам с психическим и физическим здоровьем, а также к асоциальному поведению.

Современные технологии позволяют молодым людям ускоренно и порой бесконтрольно формировать определенный социальный опыт, который не всегда является позитивным. Особенно интересно, что с развитием цифровых технологий роль взрослого человека, как проводника ребенка на пути во взрослую жизнь, в постепенно утрачивает свою значимость. Этот раскол совершенно нов и порождает новый тип межпоколенческих связей, он также является общим и глобальным явлением.

В настоящее время становится важным понять специфику цифрового общества и влияние цифровых процессов на формирование личности молодого поколения, а также определить цифровые риски, связанные с психическим развитием детей и подростков.

Переход человечества от постиндустриального общества к информационному связан с увеличением роли информации во всех сферах человеческой деятельности. Этот переход связан с быстрым развитием информационных технологий, которые сейчас находятся не только в сфере производства, но и в повседневной жизни людей. Информация стала главным двигателем, востребованным на рынке. Теперь всякой производственный процесс требует сбора,

обработки, распределения, хранения и анализа информации, а также эффективного использования полученных результатов во всех аспектах общества. Потребление информации стало ключевым товаром и перешло в сферу услуг, напрямую связанной с информационно-коммуникационными технологиями (ИКТ).

В результате этого процесса потребление информации перешло в сегмент информационных продуктов и коммуникаций, которые развиваются в цифровой среде. Теперь не только уже существующие процессы человеческой деятельности имеют свое отражение в цифровой среде, но возникают и новые процессы, которые характерны только для цифровых технологий. В связи с этим общество стало не только информационным, но и цифровым [9, с. 2].

Информатизация и цифровизация — это последовательные этапы развития производственных процессов. Сначала происходила автоматизация, заменяющая ручной труд машинным, а затем, с появлением компьютеров, технология стала использоваться для расчетов и управления оборудованием, что привело человечество к распространению информатизации [9, с. 2].

Развитие и использование компьютерных технологий играют значительную роль в процессе информатизации общества, который является одной из основных характеристик социального прогресса современности. Информатизация преследует цель улучшения качества жизни общества за счет упрощения условий труда и увеличения производительности.

Информатизацию общества можно характеризовать как организованный социально-экономический и научно-технический процесс, предназначенный для обеспечения оптимальных условий для удовлетворения информационных потребностей граждан, органов власти, организаций и различных объединений основой которых является формирование и использование информационных ресурсов [3, с. 7].

По мере развития цифровых технологий и их широкого использования в телекоммуникациях, а также развития интегрированных информационных и аналитических систем, начался процесс цифровизации. Массовая цифровизация привела к созданию бизнес-моделей, полностью основанных на цифровых процессах, что привело к качественным изменениям в структуре экономики. Этот процесс известен как цифровая трансформация [9, с. 2].

Цифровизация — новый этап автоматизации и информатизации экономической деятельности и государственного управления, процесс перехода на цифровые технологии, в основе которого лежит не только использование для решения задач производства или управления информационно-коммуникационных технологий, но также накопление и анализ с их помощью больших данных в целях прогнозирования ситуации, оптимизации процессов и затрат, привлечения новых контрагентов и другое [9, с. 2].

Цифровое или информационное общество — общество, в котором большинство работающих занято производством, хранением, переработкой и реализацией информации, особенно высшей ее формы — знаний.

Развитость информационного общества определяется следующими критериями:

1. Наличие компьютеров;
2. Компьютерные сети и уровень их развития;
3. Информационная культура (знания и умения в области информационных технологий) и степень владения ею [8, с. 8].

Коммуникативная культура, основанная на современных информационных технологиях, является важной составной частью информационной культуры современного человека. Развитие информационных сетей сделало информационные ресурсы глобальной компьютерной сети интернет доступными для большинства людей. Умение доставать необходимую информацию из сети стало неотъемлемой частью информационной культуры.

Таким образом, развитие информационных технологий и цифровизация имеют огромное значение в современном обществе. Переход к информационному обществу связан с ростом роли информации и информационных технологий во всех сферах деятельности. Информация стала основным фактором на рынке и требует сбора, обработки и использования. Информатизация и цифровизация процессов приводят к улучшению качества жизни и оптимизации условий труда.

Цифровизация также изменяет структуру экономики, приводя к появлению новых бизнес-моделей. Цифровое общество характеризуется использованием информационных технологий и знаний. Важными критериями развития информационного общества являются наличие компьютеров, развитие компьютерных сетей и информационная культура. Использование информационных технологий и доступ к информационным ресурсам в интернете становятся неотъемлемой частью современной информационной культуры.

Современный человек не может обойтись без использования современных цифровых технологий и навыков их применения. Цифровые технологии становятся не просто инструментом для решения определенных рядовых, бытовых задач, они играют огромную роль в жизни человека, влияют на его образ жизни, поведение и взаимодействие с социумом. Поэтому овладение цифровыми средствами становится неотъемлемой частью социализации личности. При вхождении ребенка или подростка в цифровую культуру можно выделить несколько направлений и вопросов, которые привлекают внимание специалистов.

Социализация в онлайн-среде требует овладения цифровыми инструментами, средствами и использования цифровых ресурсов для социального взаимодействия. Интернет также играет коммуникационную роль, особенно ярко это проявляется в социальных сетях. У молодых людей бытует мнение, что одна из первых вещей, которую необходимо сделать при вступлении в подростковый период, это регистрация в социальной сети. Социальные сети, по мнению исследователей, помогают удовлетворить базовые потребности в общении и самовыражении [5, с. 25].

Актуальным является вопрос о неравенстве коммуникации в онлайн-среде и в реальном мире. Существует мнение, что общение в интернете изолирует людей друг от друга, что в свою очередь снижает эмпатию и способность чувствовать эмоции собеседника. Использование социальных сетей может негативно сказываться

ваться на психологическом благополучии подростков, вызывая тревогу и депрессию. Но, с другой стороны, социальные сети предоставляют возможность молодым людям развивать свою личность, устанавливать отношения между широким кругом друзей и сверстников. Это усиливает социальные контакты, которые уже существуют в реальной жизни. Подростки присоединяются к социальным сетям и сообществам в них, потому что их друзья уже там находятся. Таким образом, виртуальный мир дополняет и расширяет реальную социальную жизнь.

Социальное взаимодействие в онлайн-пространстве неразрывно связано с созданием своего образа в виртуальной среде. Это проявляется во всех действиях, которые подросток совершает в социальных сетях, на форумах и других интернет-платформах: выкладывает фотографии, оставляет комментарии и сообщения, ставит лайки и другое.

Испытывая сложности во взаимоотношениях со сверстниками молодой человек находит положительный отклик, утешение, в социальных сетях, виртуальных сообществах, близких к его интересам, в которых его признают, а также готовы выслушать и дать положительный отклик [1, с. 2]. Исследования образа жизни показывают, что дети воспринимают интернет не как набор полезных технологий, а как среду обитания. Для них она уже не виртуальная реальность, а часть жизни, и это надо понимать очень хорошо [1, с. 2]. В Социальной сети пользователь может свободно общаться, быть активным и проявлять широкий интерес к происходящим событиям. В результате своей активности в онлайн-среде у человека формируется цифровая идентичность пользователя. Иногда этот образ разнится с сформировавшимся в реальной жизни образом, что, безусловно, приводит к личностному конфликту.

Интернет-пространство предоставляет подросткам широкие возможности для раскрытия своего внутреннего потенциала и представления самого себя способами, которые не были доступны ему в реальной жизни. Виртуальный мир становится сценой, где подросток может попробовать себя в разных ролях. Из-за этого цифровая идентичность может быть нестабильной. Для подростков, которые ищут свое место в жизни и пытаются понять себя, Интернет с его неограниченным информационным полем становится бесценным источником знаний о мире и о самих себе. Однако способы представления информации в цифровых технологиях могут оказывать влияние на молодого человека, вызывая эмоциональные реакции и стимулируя различные действия, привлекая его внимание и формируя увлечения и хобби. Выявление и систематизация угроз интернет-пространства показывают, что интернет-аддикции могут приобретать серьезные патологические последствия и формы, такие как: игровое интернет-расстройство, суицидальное поведение и призыв к суициду, экстремизм. А значит, нужны способы выстраивания защиты от подобных угроз. Изучение механизмов формирования интересов и увлечений у подростков является важным, так как это непосредственно связано с формированием ценностных ориентаций и образа жизни [1, с. 5].

Открытость профиля в социальных сетях и доступность информации о человеке создают проблему интернет-безопасности. Довольно часто именно дети

и подростки подвергаются негативному влиянию со стороны деструктивных сообществ. Администраторы таких сообществ быстро находят тех, кто в данный момент эмоционально ослаблен, применяя правильные слова и уловки, они начинают вербовать сначала вступить в такие сообщества, а потом просят совершить различные деструктивные поступки, благодаря которым подросток сможет обрести признание и авторитет. В связи с этим процесс социализации детей и подростков в онлайн-среде предполагает развитие навыков безопасного поведения, умение сопротивляться негативному влиянию, а также осознавать последствия за свои поступки в интернете.

Цифровая социализация включает в себя формирование цифровой компетентности. Цифровая компетентность детей напрямую зависит от цифровой компетентности взрослых, таких как родители и учителя. Другими словами, цифровая компетентность подростка должна развиваться во взаимодействии с другими людьми [5, с. 26].

Социализация в цифровом мире также включает овладение и использование цифровых ресурсов в процессе обучения. Это стало особенно актуальным с применением дистанционных образовательных технологий во время пандемии. Большое количество исследований посвящено влиянию цифровой среды на когнитивные способности детей и подростков. Некоторые из результатов указывают на изменение мышления, возможность одновременного выполнения нескольких задач, проблемы с восприятием линейного текста, вниманием и памятью. Парадоксальным является то, что поколение, растущее в окружении цифровых устройств, не всегда обладает достаточным уровнем цифровой компетентности. Знания и навыки, связанные с цифровыми технологиями, ограничиваются базовыми умениями работы с электронными документами, электронной почтой, обменом текстовыми сообщениями, поиском информации в интернете и общением в социальных сетях [5, с. 26]. Более того, эти знания и навыки часто применяются представителями цифрового поколения в развлекательных целях и повседневном общении с друзьями, а интернет используется для пассивного потребления информации, когда нужно найти готовый контент для учебных целей.

Также интересно, что использование цифровых ресурсов для развлечения, расширения кругозора и развития увлечений является важным аспектом киберсоциализации. Сфера увлечений тесно связана с развитием социальных контактов, общением с единомышленниками и созданием тематических сообществ. Интерес к конкретной сфере деятельности может стимулировать поиск новой информации и, возможно, повлиять на будущий профессиональный выбор.

Но также замечено, что чрезмерное пребывание подростка в интернет-пространстве вызывает у пользователей привыкание с проявляющимися признаками зависимости. Начиная с 1 января 2022 года зависимость от видеоигр официально признана Всемирной организацией здравоохранения болезнью.

В психологии зависимость от интернета именуют как интернет-зависимость или интернет-аддикция. Данный термин в научном плане стал употребляться с 1996 года по предложению И. Голдберга (Goldberg). Феномен начал рассматриваться как вид нехимической поведенческой зависимости [4, с. 311].

В следствие интернет-зависимости подросток теряет ощущение реальности, его психика вынуждена обрабатывать большой информационный поток. Он получает наибольшее удовольствие от использования социальных сетей и интернет-игр, которые искусственно стимулируют высвобождение гормона радости, что может негативно влиять на работу его центральной нервной системы [4, с. 311]. Кроме того, дети, проводящие много времени в социальных сетях, могут страдать от склонности к депрессии, так как интернет создает иллюзию удовлетворения их реальных потребностей.

Таким образом, интернет, средства коммуникации и технологии информационного обмена становятся важным средством формирования личных предпочтений, интересов и ценностей. Цифровая культура, включающая не только цифровые устройства и технологии, но и социальные практики и взаимоотношения, является неотъемлемой составной частью современной мировой культуры.

Неудивительно, что цифровое пространство оказывает существенное влияние на формирование интересов подростка. Одним из основных аспектов этого влияния является доступ к различным информационным ресурсам через интернет. Подросток может исследовать интересующие его темы, узнавать новое и расширять свои познания в различных областях. Благодаря онлайн-ресурсам, таким как электронные библиотеки, сайты, блоги и видеохостинги, подростки имеют возможность углубиться в свои увлечения и развиваться в выбранных ими сферах.

Интернет-пространство, в частности образовательные, развлекательные и коммуникационные цифровые ресурсы формируют круг интересов ребенка. Хотелось бы более подробно рассмотреть вопрос о влиянии кибер-среды на формирование интересов подрастающего поколения, обратившись к эмпирическим данным проведенного социального опроса.

В рамках исследования были опрошены 226 респондентов различных возрастных групп: 13–14 лет (25%), 15–16 лет (33%) и 17–18 лет (41%). Опрос был направлен на определение уровня социального взаимодействия между молодыми людьми, а также на выявление взаимосвязи связи между цифровыми ресурсами и увлечениями молодежи.

Среди популярных сетей для коммуникации молодые люди выбирают мессенджеры «ВКонтакте» (37%), Instagram (28%), Telegram (23%) и виртуальные игры (12%). На вопрос «Испытываете ли вы чувство тревоги/ одиночества, проводя время в Интернете?» подростки нередко отвечают «да» или «иногда». Также пользователи социальных сетей отмечают, что чувство тревоги вызвано с тем, что именно в мессенджерах они чаще всего сталкиваются с оскорблениями, унижением, агрессией.

На вопрос о количестве реальных друзей 10% подростков ответили, что, по их мнению, они не имеют друзей в реальности, но также достаточно много подростков (около 60%), указали, что имеют 1–2 и более реальных друзей. При этом подростки, ответившие, что фактически не имеют друзей в реальной жизни, с определенной осторожностью называют друзьями тех, с кем контактируют

в социальных сетях. Интересно также отметить, что большинство участников опроса отождествляют виртуальных и реальных друзей. На вопрос «Мне комфортнее общаться в реальном/виртуальном мире?» респонденты дают равнозначные ответы.

Значительное число подростков стремится решить проблемы собственными силами, четверть опрошенных при возникновении трудностей сразу обращается за помощью к родителям, либо отправляет запрос в интернет.

При этом, результаты проведенного опроса показали, что традиционные агенты первичной социализации, такие как семья и школа, продолжают оказывать значительное влияние на подростков. 18% молодых людей указали, что их увлечения были обусловлены разговорами с родителями. Влияние образовательного учреждения на интересы подростков было выявлено через ответы, связанные с выполнением домашних заданий (23%), на внеурочных мероприятиях (12%) и на уроках (4%). Вариант ответа «мой интерес был сформирован благодаря разговору с учителем» набрал 1%. Влияние книг было упомянуто 3% опрошенных.

Однако наибольшее влияние на увлечения подростков оказывает медийная среда. 32,5% опрошенных выбрали ответ «перед экраном телевизора», 24% — «за своим компьютером, в социальной сети», 13,9% — «за своим компьютером, на соответствующем веб-портале или сайте» Респондентам давалась возможность выбрать несколько вариантов ответов, и было замечено, что средства массовой информации, такие как телевидение и интернет, стали главным фактором, определяющим сферу интересов подростков. Это подтверждается тем, что 41,9% опрошенных указали, что их увлечения непосредственно связаны с интернетом и цифровыми средствами.

Интернет играет разнообразную роль в формировании увлечений у подростков. 38% подростков используют интернет в качестве источника информации для поиска или реализации своих увлечений. Кроме того, интернет является коммуникативным пространством для 12% опрошенных, которые ищут единомышленников, и для 9%, которые хотят анонимно поделиться своими достижениями, мыслями и узнать мнение других. 11% подростков считают интернет-пространством для самопрезентации, где они имеют возможность развивать свои способности и чувствуют себя увереннее.

Также опрос был посвящен изучению мнения подростков о том, какие увлечения наиболее популярны среди молодежи, и какие из них связаны с медиа-средой. Респондентам был задан вопрос «Какое занятие вас интересует больше всего?», который предполагал получение некоторых тематических групп ответов: занятие, предполагающее активное участие индивида в какой-либо индивидуальной или совместной деятельности, реализации определенного проекта, либо пассивное участие с целью получения эмоциональных впечатлений от деятельности других людей. Из данных видно, что наибольшими увлечениями подростков являются занятия спортом (28%), слушание музыки (26%) и компьютерные игры (25%). Спорт требует активного участия подростка, в то время как музыка и компьютерные игры предлагают более пассивные формы развлечения.

Это указывает на то, что у многих подростков увлечения связаны с проведением досуга в пассивной форме, а не с активным, творческим процессом. Это соответствует наблюдениям Д. Твенге о медленном взрослении и инфантилизме современных подростков.

Таким образом, цифровое пространство оказывает существенное влияние на интересы подростков, особенно через доступ к различным информационным ресурсам в интернете. Электронные библиотеки, сайты, блоги и видеохостинги позволяют подросткам исследовать интересующие их темы и расширять свои познания в разных областях. Однако, медийная среда, включая социальные сети, также влияет на формирование интересов подростков и может вызывать тревогу и одиночество. Семья, школа и учителя также оказывают значительное влияние на интересы подростков, но телевидение и интернет являются основными факторами, формирующими их сферу интересов. Интернет также играет важную роль в получении информации, поиске единомышленников, самопрезентации и развитии способностей подростков. Однако важно учитывать, что активное участие и развитие личности могут быть ограничены, когда увлечения подростков связаны с пассивными формами проведения досуга в Интернете.

Показатели и классификация угроз в онлайн-пространстве указывают на серьезные патологические последствия Интернет-зависимости, такие как игровое расстройство, депрессивное поведение и призывы к деструктивным действиям и экстремизму. В связи с этим, необходимо разработать и описать меры по защите от подобных угроз. Очевидно, что образовательная среда должна активно вовлекаться в этот процесс, где особое внимание должно быть уделено раннему выявлению, профилактике и коррекции интернет-зависимого поведения несовершеннолетних с учетом современных социокультурных реалий. Такие меры могут способствовать снижению рисков, связанных с зависимостью и деструктивным поведением, содействуя безопасному и разумному освоению различных аспектов онлайн-мира без ущерба для здоровья и гармонии внутреннего состояния [1, с. 6].

Некоторые исследователи предлагают пути минимизации рисков онлайн-пространства для подростков, включающие психолого-педагогическое сопровождение подростков и их родителей, а также ряд организационных задач. Эти работы включают [1, с. 6]:

- информирование подростков и их родителей о рисках, связанных с использованием Интернета и его влиянием на здоровье;
- обучение подростков навыкам саморегуляции и самообладания;
- развитие коммуникативных навыков у подростков: эффективное общение, умение представить себя, развитие навыков лидерства и командной работы;
- помощь подросткам в адаптации в сверстнической среде, преодолении проблем взаимодействия с другими подростками;
- формирование у подростков позитивных личностных качеств (эмпатии, доверия к людям);
- информирование родителей о возможностях разнообразия досуга детей и подростков;

- обучение родителей эффективным способам коммуникации с детьми;
- повышение профессиональной компетенции педагогов и психологов, работающих с подростками и их родителями, в частности, повышение их осведомленности о рисках онлайн-пространства для здоровья подростков и способах их снижения;
- обеспечение возможности сотрудничества педагогов с другими специалистами, такими как психологи, психотерапевты и врачи, которые могут предоставить необходимую помощь подросткам и их родителям в нужный момент;
- формирование мотивации и готовности педагогов к сотрудничеству с другими специалистами из смежных областей.

В научных исследованиях, посвященных профилактике негативного влияния Интернета на личность, представлены подходы к предотвращению Интернет-зависимости и других рисков, связанных с онлайн-средой для школьников. Профилактическая работа строится на повышении правовой ответственности молодежи, информировании о последствиях интернет-зависимости для здоровья, проведении мероприятий по укреплению нравственно-психического здоровья и подготовке всех участников образовательного процесса к безопасному использованию интернета [2, с. 2]. Работа в данном направлении также включает использование педагогических и психологических методов для развития информационной культуры обучающихся, выявления и коррекции деструктивного поведения, а также акцентирует важность взаимодействия между детьми и взрослыми в рамках наставничества для профилактики негативных последствий использования интернета школьниками.

В рамках данного подхода особое внимание уделяется созданию специальной образовательной среды, которая обладает развивающими возможностями. В. И. Панов выделил различные типы взаимодействия учащихся с образовательной средой. Первый тип — объект-объектное взаимодействие, которое характеризуется формальным и пассивным взаимодействием с обеих сторон. Второй тип — объект-субъектное взаимодействие, когда учащийся играет роль объекта педагогического воздействия. Третий тип — субъект-объектное взаимодействие, где образовательная среда и педагог рассматриваются как объекты пассивного восприятия и оценки со стороны ученика. Наконец, четвертый тип — субъект-субъектное взаимодействие, которое характеризуется активным взаимодействием между учащимся и средой [7, с. 123].

Особое внимание уделяется реализации субъект-субъектного взаимодействия, которая может проявляться в различных формах. Это может быть тип субъект-обособленности, когда один участник воздействует на другого без учета субъектной позиции последнего. Также возможен тип совместно-субъектного взаимодействия, когда взаимодействие представляет собой совместное действие. И, наконец, тип субъект-порождающего взаимодействия, где взаимодействие требует взаимного обмена действиями, их присвоения и изменения субъектности.

Реализация субъект-порождающего взаимодействия предполагает создание условий для проявления интересов детей и развития их способности быть

субъектами образовательной среды. Взрослый играет ведущую роль в этом взаимодействии и направляет усилия на поддержку процесса взросления, который предполагает, что ребенок осознает свою значимость как участника взаимодействия, на деятельность которого зависит качество общего результата. Взрослый помогает ребенку осознать себя как субъекта, способного принимать решения и нести ответственность. Учитывая желание каждого ребенка быть социально значимым и занимать определенную позицию в обществе в младшем школьном возрасте и в подростковом возрасте, а также факт, что взрослые часто менее компетентны в вопросах использования интернета, они нуждаются в помощи от подростков. В таких условиях возможно организовать совместную работу учащихся и взрослых по поиску и обогащению ресурсов для преодоления негативного влияния интернета на жизнь.

Создавая совместную реальную деятельность с участием школьников, взрослый формирует субъектную позицию ребенка, развивает его самосознание, способность к самостоятельному выбору, развивает волевые механизмы, способность к концентрации внимания и выполнению выбранных задач, развивает навыки проектирования и планирования своей деятельности. Все это достижение, если учащийся участвует в решении реальной задачи и сталкивается с трудностями, которые он самоощущает как помеху и стремится преодолеть.

Целью взрослого является формирование у ученика понимания, что для достижения успеха необходимо научиться управлять своей деятельностью в целом и в интернете, решать собственные проблемы и понимать, почему они возникают.

Основные принципы субъект-порождающего взаимодействия могут быть осуществлены через совместно-распределенную исследовательскую и проектную деятельность, которая направлена на выявление возможностей и рисков использования интернета школьниками, а также на разработку способов предотвращения этих рисков [6, с. 2].

Такая работа может быть организована через внеурочные занятия, воспитательные мероприятия, классные часы, работу научных обществ, социальное проектирование и другие формы. Группы исследователей могут быть небольшими, но их исследования охватывают множество учащихся, их родителей и педагогов. Организация конкурсов исследовательских проектов на уровне отдельных образовательных организаций или их сетей оказывается очень эффективной.

Угрозы, связанные с широким использованием интернета детьми, подростками и молодежью, становятся все более очевидными. Очевидно, что профилактическая работа должна проводиться в каждой образовательной организации. Предлагаемый подход обеспечивает широкий охват школьников, их родителей и других участников образовательной среды, способствует их активному взаимодействию и повышает контроль над рисками, связанными с использованием интернета.

Информационное общество характеризуется ростом важности информации и знаний, развитием информационной индустрии и использованием различных технологий для информатизации общества. Глобальное информационное про-

странство обеспечивает доступ к информационным ресурсам всего мира для удовлетворения потребностей людей. Конечно же, быстро развивающиеся технологии неуклонно ведут к тому, что люди должны постоянно обновлять свои знания для успешного взаимодействия с изменяющимся миром.

Современный человек не может обойтись без цифровых технологий. Они играют важную роль в жизни, поведении и взаимодействии с социумом. Овладение ими становится неотъемлемой частью социализации личности. При вхождении в цифровую культуру нужно учитывать несколько аспектов, к которым нас приводит социализация в кидер-пространстве: умение овладевать цифровыми инструментами и использование социальных сетей для коммуникации и самовыражения, решение вопросов неравенства коммуникации в онлайн-среде и реальном мире, что может привести к изолированности общества. Социальные сети влияют на психологическое благополучие подростков, вызывая тревогу и депрессию. Однако также интернет, при правильном его использовании, позволяет развивать личность и устанавливать коммуникацию с друзьями и сверстниками без привязки к территориальному, временному и другим аспектам.

Цифровое пространство влияет на интересы подростков, предоставляя широкий доступ к информации любой тематики. Безусловно, доступ к различным ресурсам заметно упрощает жизнь общества, но при этом и приводит к некоторым рискам, которые, конечно, влияют на психологическое и социальное формирование личности молодого поколения. Чрезмерное время, проведенное подростками в интернете, может привести к зависимости с признаками аддикции. Интернет-зависимость подростков искажает ощущение реальности и негативно влияет на их психику. Социализация подростков в онлайн-среде требует навыков безопасного поведения и сопротивления негативному влиянию. И, конечно, цифровая компетентность зависит от взрослых и взаимодействия с другими людьми.

Уровень угроз в онлайн-пространстве требует принятия мер по защите подростков. Образовательная среда играет важную роль в раннем выявлении, профилактике и коррекции интернет-зависимости несовершеннолетних. Некоторые предлагаемые меры включают оповещение о рисках, обучение саморегуляции и коммуникации, помощь в адаптации и формирование позитивных личностных качеств. Родителям также предлагается информирование и обучение эффективным способам коммуникации с детьми. Важно повысить компетенцию педагогов и психологов в данной области и обеспечить сотрудничество с другими специалистами. Подход в профилактике интернет-зависимости учащихся включает создание специальной образовательной среды, которая развивает информационную культуру и активное взаимодействие между учащимися и средой. Особое внимание уделяется субъект-порождающему взаимодействию, где ребенок осознает свое значение и способность принимать решения и нести ответственность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зябко И. А. Дети цифрового поколения. Профилактика риска негативного воздействия интернета на детей и подростков. [Электронный ресурс]. — URL: <http://cdk.admsurgut.ru/win/download/1072/> (дата обращения: 01.12.2023).
2. Калинина Н. В. Развитие устойчивости к интернет-рискам у детей и подростков: метод. рек. для педагогов. — М.: ФГБНУ «Центр защиты прав и интересов детей», 2018. — 11 с.
3. Кордюкова Е. Н., Федорков Е. Д. Информатика: курс лекций: учеб. пособие — В.: ГОУВПО «Воронежский государственный технический университет», 2007. — 213 с.
4. Мансурова Г. Р. Подросток и Интернет: как Интернет влияет на поведение подрастающего поколения. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/podrostok-i-internet-kak-internet-vliyaet-na-povedenie-podrastayushchego-pokoleniya> (дата обращения: 03.12.2023).
5. Мешкова Л. Н. Современная цифровая среда как средство социокультурного становления личности подростка. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.publishing-vak.ru/file/archive-philosophy-2021-4/a3-meshkova.pdf> (дата обращения 05.12.2023).
6. Панов В. И. Профилактика рисков Интернет-активности обучающихся через использование технологии субъект-порождающего взаимодействия. [Электронный ресурс]. — URL https://sc3-surgut.gosuslugi.ru/netcat_files/userfiles/3/Document/roditelyam_i_uchenikam/Informatsionnaya_bezопасnost_/pamyatki/Profilaktika_riskov_internet-aktivnosti_obuchayuschihsya_cherez_ispolzovanie_tehnologii_subekt-porozhdayushchego_vzaimodeystviya.pdf (дата обращения: 10.12.2023).
7. Панов В. И., Плаксина И. В. Взаимосвязь стадий субъектности школьников 8–11-х классов и экопсихологических типов взаимодействий с образовательной средой // Социальная психология и общество. — 2023. — Том 14. — № 3. [Электронный ресурс]. — URL: https://psyjournals.ru/journals/sps/archive/2023_n3/Panov_Plaksina (дата обращения: 10.12.2023).
8. Скодорова Л. К., Вaleyko В. П., Павлинов И. А. Цифровое общество: монография. — Тирасполь: Изд-во Приднестр. ун-та. — 152 с.
9. Толковый словарь терминов и понятий по вопросам цифровой трансформации. [Электронный ресурс]. — URL: <https://rlst.org.by/files/minsk/documents/slov.pdf> (дата обращения: 14.12.2023).

УДК 159.923.32

Селецкий Алексей Михайлович,
магистрант направления «Психологическое консультирование»
Русской христианской гуманитарной академии
им. Ф. М. Достоевского,
a.seletskiy@gmail.com

НРАВСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ МЛАДШИХ ПОДРОСТКОВ

В статье даются определения понятиям «мораль» и «нравственности», общая характеристика нравственного развития личности, сопряжённость нравственного развития с развитием мышления, необходимым для анализа и восприятия абстрактных этических категорий, а также формирования рефлексии. Особое внимание уделяется эмоциональной компоненте нравственного развития. Дан краткий обзор теорий нравственного развития. Предпринимается попытка обобщить факторы, влияющие на нравственное развитие. Описаны значимые для нравственного развития возрастные особенности младшего подросткового возраста, в частности, достижения стадии абстрактного мышления, развития социальных (моральных) чувств, построения идентичности и активного развития навыков межличностного отношения.

Ключевые слова: эмоциональная сфера, мораль, нравственное развитие, младшие подростки.

Seletskiy A. M.
MORAL DEVELOPMENT OF YOUNG ADOLESCENTS

The article defines the concepts of «morale» and «moral», a general characteristic of the moral development of a person, the conjugation of moral development with the cognitive development required for the analysis and perception of abstract ethical categories, as well as the reflection formation. Special attention is paid to the emotional component of moral development. A brief overview of the theories of moral development is given. An attempt is made to generalize the factors influencing moral development. The age features of young adolescence, significant for moral development, are described, in particular, the achievement of a state of abstract thinking, the development of social (moral) feelings, the construction of identity and the active development of interpersonal skills.

Keywords: emotional sphere, morale, moral development, young adolescents.

Соотношение понятий морали и нравственности

Современное российское общество можно охарактеризовать как крайне динамичное столкновение различных культур, эпоху «множеств моралей», что, в свою очередь, может негативно отражаться на процессе социализации. Неопределённое взаимоотношение между представлениями и установками различных моральных систем, норм становится дезориентирующим фактором для молодых людей. Возрастает целесообразность рассмотрения личности в аспекте развития её нравственной сферы в подростковом возрасте, в начальный период самостоятельного построения отношения со сверстниками и социумом.

Несмотря на то, что понятие «нравственность» эквивалентно латинскому термину «мораль», происходящему от слова «нрав» [15], существует традиция смыслового разделения понятий мораль и нравственность. Под моралью понимается форма общественного сознания, регуляция поведения посредством фиксированных норм, внешнего контроля [9], общественно-исторические, преходящие ценности [7], также говорят о морали применительно к взаимоотношениям между людьми вне официальных норм [6].

Нравственность, в свою очередь, толкуется применительно к самой личности. Нравственность включает в себя внутренние, духовные качества, нормы и правила, которыми руководствуется человек [13]. Более того, личность может как принимать, так и отвергать требования общества [15]. Проблема нравственности переходит в область психологии личности, её развития [10;13], механизмов её саморегуляции [9] и взаимодействия с другими [11].

Зрелая личность, характеризуется как личность, имеющая представления о моральных нормах и готовая их соблюдать, в некоторых случаях жертвуя своими интересами [5]. Нравственность возможно только в человеческом обществе, в культуре, в ней заложено противоречие между естественными желаниями и общественными обязательствами, необходимость отторгивания природных импульсов, инстинктов [10]. Нравственность проявляется в особых ситуациях нравственного выбора [15].

Теории нравственного развития

Первые эксперименты в области нравственного развития проводит Ж. Пиаже, им выделяются две стадии: стадию гетерономной мораль (мораль принуждения) и автономной морали (мораль сотрудничества) [1][9]. На первой стадии ребёнок подчиняется правилам из страха наказания, гнева взрослых. Однако с развитием мышления и накоплением опыта жизни в социуме ребёнок обретает возможность обсуждать правила, договариваться с другими, что позволяет ему перейти на вторую стадию развития. Развитие нравственного сознания в данной теории сопряжено со стадией развития интеллекта.

Основываясь на теоретических построениях Ж. Пиаже, Л. Колберг развивает идею связи нравственного и когнитивного развития в онтогенезе, создаёт собственную уровневую концепцию морального сознания, формирующуюся посредством интериоризации социальных норм [9]. Л. Колберг выделяет три уровня нравственного мышления: 1) донравственный (предконвенциональ-

ный); 2) конвенциональной нравственности; 3) автономной нравственности (постконвенциональный). На предконвенциональном уровне дети следуют внешним правилам, за награду или во избежание наказания. На уровне конвенциональной нравственности у детей в следствии развития мышления, уходя к абстракциям появляется возможность осмысливать правила, выстроенные на общепринятых, традиционных принципах, что позволяет входить в контакт со сверстниками и взрослым [9]. Постконвенциональный уровень связан с внутриличностным подходом к решению нравственных проблем, характеризуется апелляцией к совести [16].

Однако взгляды Ж. Пиаже и Л. Колберга, первые оформленные теории в направлении исследования нравственного развития, подвергались критике. В исследованиях при разрешении нравственных дилемм испытуемые при разрешении различных моральных дилемм, могли принимать решения с позицией различных стадий. В следствии чего, Дж. Реста формулирует [6] концепцию когнитивных схем (личного интереса, усвоения норм и постконвенциональную схему), замещающую «стадии» на «схемы», доступные при разрешении моральных дилемм. Развитие, в свою очередь, заключается в освоении всего репертуара схем и преимущественному использованию последних.

К. Гиллиган [14] полагает, что восприятие нравственности через справедливость и законы характерно для мужчин, а для женщин важнее ответственность перед отдельным человеком. К. Гиллиган была выдвинута концепция нравственного развития для женщин, дополняющая теорию Л. Колберга, выделила три уровня [6] (в соответствии с уровнями Колберга): 1) ориентация на индивидуальное выживание (личные потребности, объект ответственности сама женщина); 2) осознанием блага принесения себя в жертву (ответственность за других); 3) осуществление выбора между ответственностью перед собой и перед окружающими. Стадии нравственного развития также соотносятся со стадиями интеллектуального.

Ещё одной стороной критики теории Л. Колберга становятся кросс-культурные несоответствия [6]. Модель Колберга отражает направление моральной социализации представителя индивидуалистской культуры, в то время как для в коллективистских культурах оказание помощи ближнему является большей ценностью, чем демонстрация своей уникальности. Имманентная справедливость, представленная в некоторых религиях, определяет всех верующих в неё на первую стадию развития.

Нравственная сфера лично в отечественной психологии традиционно рассматривается как результат общественноисторического развития и обосновывали ее социальную обусловленность и связь с деятельностью человека, её развитие происходит как интериоризация моральных норм с реализацией в нравственном поведении [10]. Развитие осуществляться через присвоение ребенком моральных норм, с их последующим превращением во внутренние «моральные инстанции» [9]. Д. Б. Эльконин говорит о нравственном эталоне (для младших школьников — взрослый), при ориентации на которого происходит усвоения образцов поведения их оценки окружением, что создаёт первые моральные представления.

Отдельную концепцию выстраивает Б. С. Братусь [3], вводя «уровни смысловой сферы личности»: 0) «нулевой уровень, прагматические, ситуационные смыслы, определяемые самой предметной логикой задачи достижения цели в данных конкретных условиях. 1) «первый уровень» — это эгоцентрический уровень, выраженный в личной выгоде, в личных отношениях. 2) «группоцентрический», определён моментом отношения к действительности близкого окружения человека, с которой он отождествляет себя, либо ставит её выше себя. 3) Просоциальный уровень смысловые ориентации на общественные и общечеловеческие смыслы. По Б. С. Братусю, все уруни представлены в сознании одновременно, но особенности их соотношения дают картину нравственной сферы личности.

Нравственное развитие в контексте комплексного рассмотрения личности

Наиболее полной теорией нравственного развития личности может быть его комплексное рассмотрение через традиционную психологическую триаду: когниции, эмоции, поведение. Согласно определению Р. В. Овчаровой [12], «нравственная сфера личности — интегрированное взаимодействие когнитивного (нравственное сознание, нравственный смысл, нравственные ценности, нравственные образы, нравственные нормы), эмоционального (нравственные чувства, эмпатические проявления в нравственных отношениях); поведенческого компонентов (нравственное поведение, поступки и действия в их мотивационной направленности) в личностной сфере, обеспечивающее единство нравственного сознания и поведения». В этом случае, нравственное развитие рассматривается как процесс возрастного освоения и интериоризации нравственных норм, категорий и принципов, их когнитивное осмысление, эмоциональное принятие и поведенческая готовность реализовывать в системе межличностных отношений [2]. Процесс развития усвоение моральных норм происходит в соответствии с ведущей деятельностью и социальной ситуацией развития [11].

Первый компонент триады, а именно когнитивное составляющее нравственной сферы, исследован в психологии достаточно глубоко. Общественные нормы, законы лучше всего подаются осознанию, для трансляции молодому поколению. В нравственную сферу личности включены представления о нормах отношений между людьми, представления о нравственных категориях.

Развитие рассматривается с возраста дошкольника, начиная с усвоения базовых категорий «можно — нельзя, хорошо — плохо». Но помимо знакомства, также происходит приобретение опыта эмоциональных переживаний, соответствующих понятиям, освоение нравственных образцов. На дошкольном и дошкольном этапе развития существенную роль играют «психические механизмы», представленные механизмами: подражания — имитации; механизм идентификации; механизм интериоризации — эстериоризации; механизм внутренней (самооценка) и внешней (оценки окружающих) оценки [11].

В виду того факта, что нравственность проявляется прежде всего в отношениях человека с другими людьми, можно говорить об особой значимости эмоциональной сферы в нравственном развитии. А. В. Юревич замечает, что «не способные к сопереживанию люди редко бывают высоконравственными»

[16]. Эмпатия, свойство личности как комплекс способностей к эмоциональным реакциям на переживания окружающих, к пониманию эмоциональных состояний других, к умениям облегчать страдания другого человека [17].

В отдельный класс можно выделить нравственные чувства, высшие чувства человека, характеризующие личность. В них выражается отношение личности к окружающим и к собственному поведению в контексте моральных норм [9]. Чувство ответственности за свои действия перед обществом имеет в своей основе такие психологические процессы, как эмпатия, сострадание, сочувствие [16]. Естественно и переживание сомнения нравственного человека в принимаемых им нравственных решениях, важны общие рефлексивные способности, умения оценивать свои поступки, как они могут быть восприняты другими, к каким последствиям они могут привести, и т. п.

Нравственное развитие в младшем подростковом возрасте

Особый интерес представляет рассмотрение младшего подросткового возраста. Подростковый возраст можно рассматривать как сензитивный для развития нравственных качеств [1]. С позиций теории Л. Колберга [14] в подростковом возрасте осуществляется переход с преконвенциональной стадии развития на конвенциональную. Во многом этот шаг развития становится возможен благодаря развитию мышления, точнее переходу к абстрактному или словесно-логическому мышлению. Качественное изменение в мышлении позволяет подросткам оперировать понятиями отвлечённого плана, в том числе, и понятиями морали. Появляется возможность для осмысления человеческих отношений, собственно понимание интересов и мотивов других позволяет выходить на конвенциональном уровень.

Не менее важно рассмотреть и эмоциональный аспект поведения. Аффективное переживание во многом является тем «механизм», что обеспечивает переход моральных убеждений в личностные ценности, через формулирование оценочных суждений, выражающих отношение к ним [2]. Эмоции играют существенную роль в нравственном развитии личности. Ещё на ранних этапах онтогенеза, похвала за хорошее поведение приносит ребёнку приятные переживания [9]. Напротив, в ответ на понимание неправомерности своего поступка возникает чувство вины. Надо отметить, что проживание в условиях эмоционального неблагополучия, сопровождаемого депривацией потребностей или переживанием травмы, способствуют «застреванию» человека на ранних стадиях морального развития [6].

К концу младшего подросткового возраста возрастают устойчивость, сила, глубина эмоциональных переживаний; развивается сочувствие и чувства эмпатии. Отдельно можно выделить как класс «моральные чувства», например чувство вины или эмпатии [2]: переживания, регулирующие поведение во межличностном взаимоотношении в моральной плоскости. Важной составляющей эмоциональной сферы, развиваемые через заботу, эмпатия и альтруизм [17].

К концу младшего подросткового возраста достигаются следующие новообразования: в когнитивной сфере развитие формально-логического мышления, формирование рефлексии, развитие временной перспективы личности;

в эмоционально-волевой рост эмоциональной регуляции принятие ответственности, новый уровень развития социальных эмоций

Нравственное сознание подростка несовершенно, оно оторвано от реальности [3], а картина мира несоразмерна действительным отношениям людей, а мышление носит чёрно-белый характер. Семья и образовательные учреждения оказывают наибольшее влияние на нравственное развитие [6]. Проявление негативных сторон возрастного кризиса находится в прямой зависимости от внутрисемейных отношений [1], дисциплины, согласованности действий супругов [14]. Негативному влиянию сверстников особенно подвержены дети из неблагополучных семей [1]. В исследованиях подростков [8], совершивших правонарушения, отмечается низкий уровень их социализации, обусловленный проблемами в воспитательной среде на уровне семьи и образовательных организаций, предоставленные себе подростки могут попасть под влияние негативной среды представленной сверстниками, ведущими асоциальный образ жизни, с низкой социальной ответственностью перед родителями или лицами их замещающими.

В соответствии с ведущей деятельностью в подростковом возрасте возрастает влияние сверстников, большее значение обретают социальные стимулы в виде принятия, популярности, дружбы и статуса [14]. Особую сложность представляя ситуации конфликта между микросистемой (семья) и мезосистемой (окружением подростка). Рассогласованность и отсутствие строго сформулированных норм ведёт подростков к растерянности и фрустрации [1]. В следствии чего, с целью нравственного развития особенно важно предоставлять подросткам возможности для получения и анализа знаний и навыков разрешения проблем в процессе договорной системы взаимодействия [4]. Организации условий для общения и обсуждения со сверстниками норм и законов этики, реализации проектов, нацеленных на помощь другим во внешней среде, для проектирования собственного позитивного будущего и способов его достижения [1]

В завершении подросткового возраста, сформированная идентичность (результат разрешения возрастного кризиса), не может не включать в себя некоторой иерархии моральных норм [6]. После подросткового возраста развитие продолжается в юношеском, в котором личностью прорабатывается дальнейший идеальный жизненный путь, но уже с опорой на сформировавшееся ценностно-смысловое ядро личности, без опоры на единичный образец, на основе сформулированных собственных представлений об идеальном будущем [3].

ЛИТЕРАТУРА

1. Авдулова Т. П. Психология подросткового возраста. — М.: Академия, 2014. — 240 с.
2. Авдулова Т. П. Современное состояние проблемы морального развития в подростковом возрасте // Духовно-нравственные проблемы современной личности: Сб. науч. тр. / Отв. ред. М. И. Володикова, А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. — М.: Институт психологии РАН, 2018. — С. 339–374.

3. Братусь Б. С. Нравственное сознание личности (Психологическое исследование). — М.: Знание, 1985. — 64 с.
4. Владимирова М. Л. Эффективность педагогического воздействия на формирование социально — нравственной позиции детей 9–12 лет средствами коллективного творческого проектирования // Теория и практика общественного развития. — 2013. — № 12 (1). — С. 201–203.
5. Воловикова М. И. Духовно-нравственная регуляция социального поведения личности // Психология нравственности: Сб. науч. тр. / Отв. ред. А. В. Юревич, А. Л. Журавлев. М.: Институт психологии РАН, 2010. — С. 29–51.
6. Гулевич О. А. Основные стадии моральной социализации // Психология нравственности: Сб. науч. тр. / Отв. ред. А. В. Юревич, А. Л. Журавлев. — М.: Институт психологии РАН, 2010. — С. 52–66
7. Колпакова М. Ю. Роль совести в ценностном выборе личности // Духовно-нравственные проблемы современной личности: Сб. науч. тр. / Отв. ред. М. И. Воловикова, А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. — М.: Институт психологии РАН, 2018. — С. 83–95.
8. Кузнецова И. А. Роль целостного педагогического процесса в формировании нравственной устойчивости несовершеннолетних, отбывающих наказание в местах лишения свободы, в пенитенциарном учреждении // Наука и школа: общероссийский научный журнал по педагогике, психологии, истории. — 2019. — № 4. — С. 153–159.
9. Кякинен Э. И. Нравственные ориентации младших школьников с ЗПР: учебное пособие. — СПб.: КАРО, 2008. — 288 с.
10. Мироненко И. А. Проблема нравственности в современной российской психологии // Психология нравственности: Сб. науч. тр. / Отв. ред. А. В. Юревич, А. Л. Журавлев. — М.: Институт психологии РАН, 2010. — С. 15–28.
11. Овчарова Р. В., Мельникова Н. В. Нравственное развитие ребёнка в дошкольном возрасте на основе освоения базисных этических понятий // Вестник КГУ. — 2010. — № 2 (18). — С. 26–30.
12. Овчарова Р. В. Нравственное развитие личности: от детства к отрочеству // Теория и практика общественного развития. — 2013. — № 11. — С. 106–108.
13. Павлова Е. Н., Савельева А. Г. Нравственное развитие личности // Наука и современность. — 2014. — № 29. — С. 132–136.
14. Райс Ф., Долджин К. Психология подросткового и юношеского возраста. — СПб.: Питер, 2010. — 816 с.
15. Сорокоумова С. Н., Исаев В. П. К проблеме развития духовно-нравственных ценностей личности // Известия Самарского научного центра РАН. — 2013. — № 2–3. — С. 695–700.
16. Юревич А. В. Три источника и три составные части поддержания нравственности в обществе // Психологические исследования нравственности: Сб. науч. тр. / Отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М.: Институт психологии РАН, 2013. — С. 13–35.
17. Яшкова А. Н. Милаева К. А. Агрессия и эмпатия подростков // Журнал актуальные проблемы и перспективы развития современной психологии. — 2020. — № 1. — С. 82–87.

УДК 159.9

Сафроничева Анна Алексеевна,
студентка 3 курса факультета психологии и философии человека
Русской христианской гуманитарной академии
им. Ф. М. Достоевского,
annapesukarhu@gmail.com

ЧТО НЕОБХОДИМО СДЕЛАТЬ, ЧТОБЫ МОТИВАЦИЯ К УЧЕБЕ СТАЛА ЛИЧНОСТНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКОЙ?

В современном мире основная задача школьника не накопление знаний, а умение их находить, пользоваться ими для решения широкого круга задач. Образовательный процесс рассматривается с точки зрения мотивационного взаимодействия учитель — ученик. Следовательно, преподаватель, желающий управлять мотивацией для достижения качественно иных результатов, должен определиться не только с тем, нужны ли ему эти результаты, но и в выборе стратегий работы. В докладе перечислены основные факторы, причины и силы мотивации обучения школьников, их влияние на успешность учебной деятельности. Представлены основные компоненты мотивации. Рассмотрена связь направленности личности и мотивации, а также возрастные особенности мотивации к учебе в школе. Предлагаются практические рекомендации в работе педагога для того, чтобы мотивация к учебе стала личностной характеристикой/

Ключевые слова: мотивация, учебная деятельность, младший школьный возраст, личностные характеристики, практические рекомендации.

Safronycheva A. A.
**WHAT NEEDS TO BE DONE, SO THAT MOTIVATION TO STUDY
BECOMES A PERSONAL CHARACTERISTIC?**

In the modern world, the main task of a student is not the accumulation of knowledge, but the ability to find it and use it to solve a wide range of problems. The educational process is considered from the point of view of motivational interaction between teacher and student. Consequently, a teacher who wants to manage motivation to achieve qualitatively different results must decide not only whether he needs these results, but also in choosing work strategies. The report lists the main factors, causes and forces of motivation for schoolchildren's learning, their impact on the success of educational activities. The main components of motivation are presented. The connection

between personality orientation and motivation, as well as age-related characteristics of motivation to study at school are considered. Practical recommendations are offered in the work of a teacher so that motivation to learn becomes a personal characteristic.

Keywords: motivation, educational activity, primary school age, personal characteristics, practical recommendations

Актуальность статьи

Вопрос о необходимости мотивация к учебе как личностной характеристики обуславливается обновлением образовательной парадигмы, которая характеризуется системно-деятельностным подходом к организации достижения образовательных результатов, что влечет за собой серьезные изменения в целях и содержании обучения. В современном мире основная задача школьника не накопление знаний, а умение их находить, пользоваться ими для решения широкого круга задач. Это становится возможным, когда у обучающихся успешно формируется учебная деятельность [25, с. 2]. Начальная школа обеспечивает старт формирования учебной деятельности, которая в дальнейшем станет фундаментом для будущего образования и развития личности человека. А учебная мотивация является одним из обязательных структурных элементов учебной деятельности и неотъемлемой частью целеполагания. Целенаправленное формирование учебной мотивации одна из задач современного учителя. Проблемой формирования учебной мотивации в разное время занимались многие отечественные и зарубежные психологи и педагоги: А. Н. Леонтьев, Д. Б. Эльконин, А. Г. Асмолов, Л. И. Божович, П. Я. Гальперин, J. Bosch и другие. Они отмечали, что учебная мотивация является одним из необходимых и важнейших компонентов учебного процесса.

Учебная мотивация — отправная точка, которая позволяет запустить механизм учебной деятельности, реализовать системно-деятельностный подход и прийти к ожидаемым результатам Федерального государственного образовательного стандарта начального общего образования [2]. Формирование у обучающихся учебной деятельности коренным образом изменяет роль учителя, который в самом начале обучения конструирует деятельность обучающихся, выступая в качестве организатора и модератора, а также создает условия для раскрытия потенциала обучающихся к самосовершенствованию, самореализации в познавательной деятельности и позволяет развивать и поддерживать учебную мотивацию [24, с. 13]. В требованиях к результатам освоения основной образовательной программы начального общего образования «формирование мотивации к познанию и обучению» определяется как личностный результат и как одна из образовательных целей «у выпускника начальной школы должна сформироваться готовность к саморазвитию, мотивация к познанию и обучению; обучающийся должен овладеть саморегуляцией, самоконтролем» [14, с. 7].

Также очевидно, многое зависит от профессиональных представлений учителей о том, что из себя представляет учебная мотивация, какова ее структура и механизмы, как меняет содержание этих представлений учительский опыт. Важно и то, как учитель понимает роль обучающегося в этом процессе и как

понимает свою роль в процессе формирования учебной мотивации у обучающегося.

Так же статья актуальна в связи с полученными результатами исследованием Марии Владиславовны Басалаевой, Галины Фирдинатовны Хисматовой. Исследование заключалось в изучении представлений будущих и работающих учителей начальных классов об учебной мотивации обучающихся младшей школы. Гипотеза исследования заключалась в том, что содержание представлений об учебной мотивации у студентов и учителей со стажем будут совпадать и носить научный характер. Но в представлениях учителей будет выражена практическая ориентированность, а у студентов будет превалировать научный характер содержания.

В опросе приняли участие 100 респондентов: учителя начальных классов со стажем более 5 лет (50%) — 50 человек; студенты выпускных курсов педагогического университета обучающиеся по направлению 44.03.05 Педагогическое образование с двумя профилями подготовки (50%) — 50 человек. Шадринского государственного педагогического университета.

Результаты исследования изложены в статье «Представления будущих и работающих учителей начальных классов об учебной мотивации младших школьников» [3, с. 22].

Результаты исследования показали, что студенты в большей части своих ответов действительно демонстрировали теоретические знания об учебной мотивации младших школьников, учителя же ориентировались на свой профессиональный опыт. Но обе группы опрашиваемых показали в своих ответах и значительную ориентацию на бытовые представления об учебной мотивации. Так, и студенты, и учителя, по большей части, видят учебную мотивацию, прежде всего, как желание учиться. Считают, что признаки успешности формирования учебной мотивации — «успешность обучения», «интерес», «активность ребёнка». Это говорит о том, что большинство студентов и учителей не выделяют учебную мотивацию как отдельный процесс или составляющую учебной деятельности, а значит, может возникнуть сложность в регулировании процесса формирования учебной мотивации школьников, что, в свою очередь может иметь влияние на процесс целеполагания, формирования регулятивных универсальных учебных действий и на формирование учебной деятельности в целом. Также обе группы опрошенных выделяют доминирование у современных школьников социальных мотивов. Что, в свою очередь, может сказаться на организации учебной деятельности детей в пользу внешних инструментов, которые не должны преобладать в учебной деятельности, о чем нам говорит федеральный стандарт начального образования. Опрашиваемые в группах отдают главную роль взрослым в формировании учебной мотивации школьника. И учителя, и студенты не до конца видят суть своей профессиональной роли в формировании учебной мотивации ребёнка и её поддержке на протяжении всего обучения. В ответах совсем не проявлена роль самого обучающегося как субъекта учебной деятельности [3, с. 23].

Анализ последних исследований и публикаций.

В педагогической науке на данный момент нет единого определения об учебной мотивации. Это объяснимо, вероятнее всего, сложностью самого рассматриваемого явления, которое постоянно находится в движении в связи с научными и социокультурными изменениями в мире. Современные определения учебной мотивации так или иначе продолжают определение Л. И. Божович «мотив учебной деятельности — это побуждения, характеризующие личность школьника, ее основную направленность, воспитанную на протяжении предшествующей его жизни как семьей, так и самой школой» [23, с. 17]. В исследованиях современных ученых последнего десятилетия подробно не рассматривается определение понятия, а раскрываются особенности развития учебной мотивации обучающихся младшего школьного возраста, факторы, влияющие на уровень мотивированности, и подчеркивается важная роль мотивации учения в формировании учебной деятельности младших школьников [8]. Особое внимание уделяется такой характеристике учебной деятельности как полимотивированность, которая определяет наличие и соотношение познавательных, социальных и творческих мотивов у обучающихся [5, с. 122]. Рассматриваются вопросы структуры учебной мотивации, которые позволяют вычленить проблемы ее развития [1, с. 22]. Описаны педагогические условия, помогающие учителю корректировать направлять развитие учебной мотивации младших школьников [11, с. 148–150]. По-прежнему, актуальными остаются исследования о ведущих типах учебных мотивов у современного школьника. Ю. М. Жаворонкова и И. А. Кильмасова отмечают, что у современных школьников по-прежнему доминируют социальные мотивы. Также исследование Ю. М. Жаворонковой [9, с. 19] показывает, что у 25% учеников 3 класса, где доминируют социальные мотивы, имеется 20% учеников, у которых мотив ещё не сформирован, а познавательные мотивы не являются доминирующими. В социальных мотивах большое место занимает «мотив получения хорошей отметки» (10%).

Данные параллели позволяют сделать вывод о том, что проблема формирования учебной мотивации актуальна и на сегодняшний день [4, с. 20].

Мотивации в учебной деятельности

Само понятие «мотив» интерпретируется по-разному. Например, А. Маслоу мотив рассматривает как драйв, т. е. как потребность, С. Л. Рубинштейн — как чувствование и удовлетворение этих потребностей. Некоторые учёные понятие «мотив» объясняют как предмет потребности. Как известно, в теории деятельности А. Н. Леонтьева понятие «мотив» занимает центральное место. Он рассматривает мотив не как чувствование потребностей, а как объективность, которая в определенных ситуациях конкретизирует определенные потребности, направляет человеческую деятельность и её побуждает [13]. Здесь можно увидеть, что основное внимание уделяется внешним признакам мотива. Поэтому некоторые ученые стремились проникнуть во внутреннюю структуру мотива. Например, Л. И. Божович понятие «мотив» рассматривает не как сумму объективных внешних факторов, а как совокупность представлений, взглядов, эмоций, одним словом — внутренних субъективных факторов [6]. А. А. Реан объясняет

мотив как побуждения человеческой деятельности к определенным действиям, с помощью которых удовлетворяются определенные потребности. В. К. Вилонас это понятие объясняет как систему процессов, которая отвечает за возбуждение и деятельность [7]. Исходя из вышерассмотренных определений

Мотивацию в широком смысле этого слова можно интерпретировать как сложный, многоаспектный факт человеческой жизни (его поведения, деятельности). Человеческая жизнь управляется сознательно и бессознательно. В каком-то смысле можно говорить о том, что сознательное управление человеческой жизнью есть самое высокое волевое управление. Исходя из вышесказанного, можно заключить, что мотивация — это такая система, где человеческая деятельность побуждается к какой-то цели или к чему-то. В этом процессе имеют место такие психологические компоненты, как: потребности, мотивы, интересы, идеалы, стремления, установки, эмоции, нормы, ценности и т. д. [20, с. 379].

Мотивация — сложная структура, это силы, побуждающие человека к деятельности, она проявляется в виде влечений, целей, идеалов и управляет человеческой деятельностью. Когда мы говорили о мотивационной сфере личности, следует понять совокупность действенных мотивов, которые имеют определенную структуру, иерархию. Образно говоря, мотивация является стержнем личности, и все её социально-психологические особенности (направленность личности, ценностная ориентация, установки, самосознание, уровень притязаний, эмоции, волевые свойства и т. д.) формируются и развиваются вокруг этого стержня. Естественно, мотивация имеет свою определенную структуру. Исследуя её структуру, Б. И. Додонов утверждает, что мотивация состоит из четырех компонентов: удовлетворение от самой деятельности; значимость её результатов для личности; эмоциональная сила стимулирования для деятельности; давление, оказываемое на личность [12]. Мотивацию можно различать по определенным принципам. Один из них — принцип «сильная — слабая», т. е. мотивацию по силе можно различать как сильную и слабую. Здесь уместно говорить о классическом законе Йорка-Додсона, который гласит: эффективность любой деятельности зависит от силы мотивации, т. е. чем сильнее мотивация, тем эффективнее деятельность. Однако эта прямо пропорциональная связь соблюдается в определенных границах. Если сила мотивации становится сильнее и проходит через определенную границу, эффективность деятельности начинает снижаться [12].

Учебная деятельность учащихся составляет «стержень» процессов обучения. С этой точки зрения изучение мотиваций учебной деятельности и положительное влияние на неё повышает эффективность обучения. Когда мы говорим о мотивах учебной деятельности, следует понять психологическую структуру, которая её побуждает. Именно эта психологическая структура определяет качество и эффективность учебного процесса. Действительно, между мотивами «получить хорошую оценку на экзамене» и «стремится к формированию отношений к жизни, изменить мировоззрение» есть огромная разница. С. Л. Рубинштейн, говоря о мотивах учебной деятельности, отмечает, что ученик не только должен понять задачи, которые он перед собой ставит, но и их психологически принять. Лишь тогда эти задачи для учащихся становятся значимыми [15].

Разнородность мотивов учебной деятельности изменяет характер процесса обучения. Г. Розенфельд, исходя из содержания учебных мотивов учебной деятельности, различает следующие виды обучения: (а) учеба ради учебы; (б) учеба без собственных интересов и выгод; (в) учеба ради социальной идентификации; (г) учеба ради достижения или боязни достижений; (д) учеба по принуждению родителей; (е) учеба под воздействием определенных нравственных обязанностей или общечеловеческих норм; (ж) учеба с целью решить жизненно важные проблемы; (з) учеба под влиянием социальных целей, требований и ценностей [10]. Можно обнаружить, что в основе этих разных видов учебы лежат разные мотивы. Следовательно, изучение мотивов учебной деятельности с целью её управления — актуальная задача в процессе обучения.

Практические рекомендации

В контексте управления мотивацией необходимо рассмотреть связь между интеллектуальным уровнем развития ученика и его мотивацией к учебной деятельности. Исследования Р. Марзано, Д. Пикеринг и Д. Полока, проведенные на нескольких сотнях тысяч учащихся разных учебных заведений, показали, что если у ученика достаточно высокий стартовый уровень интеллектуального развития (что иногда задается конкурсом при поступлении) и выше среднего уровень притязаний, то он достигнет хороших результатов к началу своей профессиональной деятельности безотносительно качества самой системы образования, а иногда — и вопреки ей! Следовательно, таких учеников специально как-то мотивировать и не нужно — достаточно «кидать в топку их интеллекта» как можно больше знаний, время от времени организовывать контроль усвоения, развивающий усидчивость и умение запоминать.

Отечественные данные (исследования А. И. Запесоцкого и др.) говорят о том, что на удовлетворенность и мотивацию учеников зачастую влияет не сама образовательная система, а статус учреждения и уровень внимания к учащемуся со стороны администрации и преподавательского состава. И, в этом случае, актуальность мотивации к учебной деятельности невысока — если в учреждении работают «звезды», статус самой школы и ее популярность достаточно высоки, — то опять же проблемы дополнительного мотивирования почти не существует [20, с. 1].

Учитывая то, что человек многогранен и ученики отличаются друг от друга по своему личностному развитию и часто их поведение обусловлено не столько их интеллектуальным уровнем и степенью заинтересованности в предмете, сколько тем, насколько они развиты как личности.

Если учащийся развит на уровне влечений и желаний (а это говорит о преобладании и доминировании физиологических мотивов: отдых, развлечение, еда, половые отношения), то ему вообще сложно чем-то заинтересоваться в течение достаточно долгого времени. Он принципиально мотивируется только внешним контролем. Для развития его личности необходимо как можно больше разговаривать с ним индивидуально, как можно жестче его контролировать и включать в групповую и парную работу.

Ученик, развитый на уровне *склонностей*, имеет более или менее устойчивую мотивацию к одному из учебных предметов, но он сам еще плохо определяет, что для него нужно как для личности. Для его мотивации необходимо максимально иллюстрировать материал жизненно важными, значимыми ситуациями и обсуждать личностно значимые тексты.

Если ученик развит на уровне *интересов и идеалов*, то его мотивация лежит в области практического применения своих знаний и умений. Если преподаватель привлекает таких учащихся к ассистированию, структурирует их внеучебную деятельность на основе социально значимой деятельности, то тогда учащиеся будут проявлять мотивацию к учебной деятельности.

А также если вспомнить о ведущей деятельности на разных возрастных этапах в младшем школьном возрасте (6–11 лет) это учебно-познавательная деятельность. Если нет отклонений, то ребенку просто нравится учиться, получать знания, понимать, что у него получается. Ему необходимы поддержка и похвала, если сравнение, то его самого «вчерашнего» с «сегодняшним». Например — «вот здорово ты сегодня подтянулся на один раз больше, чем вчера!» Существует несколько версий того, какая деятельность является ведущей в подростковом возрасте. Согласно Д. Б. Эльконину, младший подростковый возраст (12–15 лет) характеризует ведущая деятельность — интимно-личностное общение со сверстниками, содержанием которого выступает установление близких отношений с партнёром, познание партнёра и самопознание, а старший подростковый возраст (15–17 лет) — учебно-профессиональная, как овладение системой научных понятий в контексте предварительного профессионального самоопределения. [16; 21; 22].

По Д. И. Фельдштейну, ведущая в подростковом возрасте — «общественно-полезная деятельность» [18]; по В. В. Давыдову — «общественно-значимая деятельность» [3]; С. А. Беличева выделяет в качестве ведущей деятельности отрочества «референтно-значимую»; К. Н. Поливанова называет ведущей «проектную деятельность», в которой реализуется «авторское действие» подростка [17].

В таком случае можно рекомендовать работу в группах, работу в парах, работу над различными проектами, построение урока в форме «общественно-значимой деятельности».

Когда мы имеем в виду мотивирование в течение длительного периода времени, то тогда преподаватели используют следующие приемы, формы и методы:

- рейтинговая накопительная система оценки достижений учащихся;
- вовлечение учащихся в проектную деятельность;
- ассистирование преподавателю в социально значимых ситуациях;
- ведение портфолио учебных и личностных достижений;
- создание социально значимого продукта и др.

Следовательно, преподаватель, желающий управлять мотивацией для достижения качественно иных результатов, должен определиться не только с тем, нужны ли ему эти результаты, но и в выборе стратегий работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнян Г. Н. Проблема учебной мотивации младших школьников в современной педагогике // Проблемы современной науки и образования. — 2021. — № 9. — С. 21–24.
2. Асмолов А. Г., Бурменская Г. В., Володарская Л. А. Как проектировать универсальные учебные действия в начальной школе: от действия к мысли: пособия для учителей. — М., Просвещение, 2008. — 151 с.
3. Эльконин Б. Д., Воронцов А. Б., Чудинова Е. В. Подростковый этап школьного образования в системе Эльконина — Давыдова // Вопросы образования. — 2004. — 118–142.
4. Басалаева М. В., Хисматова Г. Ф. Представления будущих и работающих учителей начальных классов об учебной мотивации младших школьников // Вестник Шадринского Государственного педагогического университета. — 2023. — № 2 (58). — С. 18–25.
5. Беркетова И. И., Гордиенко С. Г., Гуськова Е. А., Колпакова Н. Ю. Формирование учебной мотивации в начальной школе // Форум. — 2022. — № 1 (27). — С. 121–125.
6. Божович Л. И. Проблема развития мотивационной сферы ребенка // Изучение мотивации поведения детей и подростков / под ред. Л. И. Божович и Л. В. Благоняжиной. — М.: Педагогика, 1972. — С. 22–29.
7. Вилюнас В. К. Психологические механизмы биологической мотивации. — М.: Изд-во МГУ, 1986. — 208 с.
8. Гусоева, А. И. Особенности развития познавательного интереса младших школьников. [Электронный ресурс]. — URL: <https://eduherald.ru/ru/article/view?id=19337> (дата обращения: 22.11.2023).
9. Жаворонкова, Ю. М. Мотивация учебной деятельности у детей младшего школьного возраста / Ю. М. Жаворонкова, И. А. Кильмасова // Санкт-Петербургский образовательный вестник. — 2017. — № 1–2. — С. 18–22.
10. Загашев И. О. Психология мотивации к учебной деятельности. [Электронный ресурс]. — URL: https://studylib.ru/doc/3824053/motivaciya-k-uchebnoj-deyateli_nosti (дата обращения: 12.12.2023).
11. Зотова Т. В. Структура мотивации учения младших школьников с первого по четвёртый класс // Гуманитарные науки. — 2021. — № 4. — С. 148–155.
12. Ильин Е. П. Мотивация и мотивы. — СПб.: Питер, 2000. — 512 с.
13. Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность. — М.: Политиздат, 1975. — 305 с.
14. Российская Федерация. Министерство просвещения. Об утверждении федерального государственного стандарта начального общего образования: приказ от 31 мая 2021 года № 286. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/400807193/> (дата обращения: 21.11.2023).
15. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. — М., 1948. — 684 с.
16. Сорокоумова Е. А. — Возрастная психология. — М.: Юрайт, 2023. — 227 с.

17. Терехина В. Ведущая деятельность подросткового возраста с точки зрения основных задач развития основных задач развития. [Электронный ресурс]. — URL: https://psyjournals.ru/journals/pse/archive/2010_n5/pse_2010_n5_33707.pdf (последнее обращение 29.11.2023).
18. Фельдштейн Д. И. Хрестоматия по возрастной психологии: Особенности ведущей деятельности детей подросткового возраста. [Электронный ресурс]. — URL: <https://psyslist.net/hrestomati/readerage034.htm> (дата обращения: 29.11.2023).
19. Хайдаров Ф. И. Развитие профессиональных компетенций человека на протяжении всей жизни психология мотивации учебной деятельности. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/psihologiya-motivatsii-uchebnoy-deyatelnosti/viewer> (дата обращения: 29.11.2023).
20. Шаповаленко И. В. Психология развития и возрастная психология: учебник и практикум для вузов / И. В. Шаповаленко. — 3-е изд., перераб. и доп. — М.: Издательство Юрайт, 2023. — 457 с.
21. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. — Перевод с английского / Общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. — М.: Прогресс, 2002. — 340 с.
22. Bojovic I., Antonijević R. Students' Motivation to Learn in Primary School. Open Journal for Psychological Research, 2017, no. 1, pp. 11–20.
23. Bosch J. Maßnahmen zur Verbesserung der Lernmotivation in der Schule. Potsdamer Zentrum für empirische Inklusionsforschung. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.uni-potsdam.de/fileadmin/projects/inklusion/PDFs/ZEIFBlog/Bosch_2015_Lernmotivation.pdf (дата обращения: 29.11.2023).
24. Bojovic I., Antonijević R. Students' Motivation to Learn in Primary School // Open Journal for Psychological Research, 2017, no. 1, pp. 11–20.
25. Bosch J. Maßnahmen zur Verbesserung der Lernmotivation in der Schule. Potsdamer Zentrum für empirische Inklusionsforschung. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.uni-potsdam.de/fileadmin/projects/inklusion/PDFs/ZEIF-Blog/Bosch_2015_Lernmotivation.pdf (дата обращения: 20.01.2024).

УДК 159.99

Собинова Анастасия Владимировна,
аспирант по направлению подготовки

«Общая психология, психология личности, история психологии»
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,
kardiakos@yandex.ru

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЖЕНЩИН В РАЗВОДЕ ОТ ЖЕНЩИН, СОСТОЯЩИХ В БРАКЕ: АНАЛИЗ ЛИТЕРАТУРЫ

В статье рассматриваются психологические аспекты особенностей женщин в разводе в условиях современного общества, в котором превалирует динамичность социальных процессов, многообразие позиций, систем ценностей, неопределенность норм. В работе анализируются эмоциональный, когнитивный и поведенческий компоненты реакций человека на кризисную ситуацию, коей и является развод. Рассматриваются внутренние психологические изменения женщин, переживающих развод на разных его этапах. В статье раскрывается содержание ценностно-смысловой сферы жизни разведенных женщин, а также социальный аспект взаимодействия с окружающими. Анализ исследований по данной проблематике уточняют сущностные характеристики, содержание и особенности проявления психологических характеристик женщин в разводе. Приведенный ниже теоретический срез, может быть использован при дальнейшем углублении в причинно-следственные связи влияния процесса развода на появляющиеся особенности женщин, проходящих этот процесс.

Ключевые слова: развод, психологические особенности женщин в разводе, реакции на кризис, ценности и смыслы.

Sobinova A. V.

DISTINGUISHING FEATURES OF DIVORCED WOMEN FROM MARRIED WOMEN: LITERATURE ANALYSIS

The article examines the psychological aspects of the characteristics of women in divorce in a modern society in which the dynamism of social processes, a variety of positions, value systems, and uncertainty of norms prevail. The paper analyzes the emotional, cognitive and behavioral components of human reactions to a crisis situation, which is divorce. The internal psychological changes of women experiencing divorce at different stages are considered. The article reveals the content of the value-semantic

sphere of divorced women's lives, as well as the social aspect of interaction with others. The analysis of research on this issue clarifies the essential characteristics, content and features of the manifestation of psychological characteristics of women in divorce. The theoretical section below can be used to further delve into the cause-and-effect relationships of the influence of the divorce process on the emerging characteristics of women undergoing this process.

Keywords: divorce, psychological characteristics of women in divorce, reactions to crisis, values and meanings.

Опираясь на статистику, полученную в 2017 году, каждый четвертый брак в России распадается. Развод между супругами — это всегда следствие кризисных отношений в семье и потеря гармонии. Для многих женщин развод является огромным стрессом, и это неудивительно, ведь супругов многое связывает [2].

В ситуации развода кризисное состояние возникает и развивается «на пике кризиса» — тогда, когда начинает субъективно ощущаться необходимость внутренних и внешних изменений жизни, связанных с отсутствием брачного партнера. Так, в своих исследованиях Д. Г. Трунов структурировал реакции человека на кризис и разделил их на 3 компонента: эмоциональный, когнитивный и поведенческий.

Эмоциональный компонент — это эмоциональная реакция человека на разные события при доминировании негативных переживаний и пессимистических настроений. Помимо многообразия чувств, которые испытывает человек в кризисной ситуации развода, также отмечаются чувства вины, обиды, тревоги, злости, беспомощности, безнадежности, одиночества.

Когнитивный компонент проявляется в неспособности человека найти выход из создавшейся ситуации из-за изменения восприятия и отношения человека к миру и окружающим. В ситуации развода решение проблем представляется безвыходным и при этом все видится в мрачном свете, чувствуется недоброжелательная атмосфера, окружающие подозреваются в неискренности.

Третьим компонентом кризисного состояния является поведенческий — глубокая апатия и бездействие. Это может выражаться в дезорганизации деятельности, скованности, зажатости, напряжении, неусидчивости, стремлении к избеганию стрессовых ситуаций [4].

Для понимания психологических особенностей женщин в разводе, интересно обратить внимание на исследование Е. А. Ипполитовой и Ю. В. Шведенко. Так, можно сделать вывод о том, что многие женщины, прожившие в браке от 8 до 18 лет, поглощены ситуацией развода, испытывают трудности с исполнением должностных и служебных обязанностей в связи с тем, что находятся в повышенно эмоциональном либо депрессивном состоянии, у них отмечаются ухудшения функционирования восприятия, внимания, памяти. Вместе с тем личное прошлое, период брака оцениваются ими преимущественно негативно.

Результаты исследования демонстрируют, что характер взаимосвязей эмоционального, когнитивного, временного и поведенческого компонентов кризисного состояния женщин различается в зависимости от стадии семейного цикла, во время которой произошел развод.

Таким образом, анализ результатов позволяет заключить, что в содержании эмоционального компонента кризисного состояния женщин, проживших в браке от 1 до 7 лет, менее выражены уровень тревожности, депрессии, ощущение одиночества, реакции гнева, вины, чем у женщин, состоящих в браке дольше. Рассматривая составляющие когнитивного компонента кризисного состояния развода, мы выявили, что осложнение функционирования внимания, восприятия, мышления, памяти выражено в большей степени у женщин, проживших в браке от 8 до 18 лет.

У женщин с опытом семейной жизни 8–18 лет более выражены такие составляющие поведенческого компонента, как попытка уйти от проблем, поглощенность проблемой, сложность с исполнением должностных обязанностей, чем у женщин, проживших в браке от 1 до 7 лет. Проанализировав содержание временного компонента кризисного состояния женщин, переживающих развод, можно констатировать, что они расценивают свое прошлое как негативное, а настоящее — как фаталистическое. При этом женщины, прожившие в браке от 8 до 18 лет, в большей степени ориентированы на будущее, что может быть своего рода уходом от травмирующих переживаний прошлого и настоящего и вместе с тем ресурсом для разрешения кризиса [5].

К сожалению, в состоянии такого стресса у многих женщин появляются заболевания разнообразного характера, как физического, так и психического содержания. После развода у большинства женщин, как правило, страдает самооценка, они чувствуют себя одинокими, несостоятельными и никому ненужными. Вследствие возникшей депрессии нарушается сон, возникает апатия ко всему происходящему в жизни.

Период адаптационного процесса после развода длится в среднем около 2–3 лет. И только по истечении этого времени у разведенных людей возникает чувство стабильности и благополучия в жизни. К сожалению, впоследствии некоторые люди не могут построить новые отношения, боясь повторной ошибки, и остаются одинокими.

Весь жизненный путь человека состоит из множества ситуаций. Случается так, что тяжелые последствия перенесенного стресса оказываются результатом рассогласования между реальной сложностью неприятного события и субъективной оценкой его значимости.

При затяжной стадии стрессовых переживаний, неминуем нервный срыв и неконтролируемая оценка происходящего. На данном этапе стресс грозит перейти в дистресс [2].

Результаты исследования свидетельствуют о том, что женщины, находящиеся в разводе, характеризуются выраженным негативным отношением к одиночеству как к феномену человеческой жизни. Для незамужних женщин, в отличие от замужних, характерна более выраженная потребность в общении как защите от одиночества [1].

Женщинам, пережившим развод в большей степени, свойственна аутоагрессия, нежели замужним женщинам. Женщины после развода в отличие от замужних женщин имеют низкое самоуважение и самопринятие себя [9].

Помимо вышеперечисленного, женщинам в разводе труднее обсуждать сексуальные стороны жизни, которые в последствии могут отрицательно сказываться на уровне их психологического благополучия [3].

Согласно исследованиям Е. Ю. Чеботаревой и Е. В. Королевой, женщины в разводе по общему уровню психологического благополучия не отличаются существенно от женщин, состоящих в первом или втором браке, но, по сравнению с ними, более реалистично воспринимают жизнь, более полно видят картину происходящего, лучше умеют извлекать опыт из предыдущих событий, учиться на собственных ошибках.

Существует вероятность связи качества развода с дальнейшим психологическим благополучием в последующих браках.

Те женщины, кто находится в разводе более 8 лет, по сравнению с женщинами с меньшим стажем развода, отличаются меньшим стремлением к личностному росту и саморазвитию, менее реалистично воспринимают разные жизненные ситуации, чаще испытывают сложности с адаптацией к реальности [8].

Для женщин, переживших развод, наименее значимыми ценностными категориями на нормативном уровне оказались «гедонизм» и «стимуляция», т. е. испытываемые в среднем по выборке меньше всего стремятся к наслаждению жизнью, удовольствию, чувственным наслаждениям, а также к новизне и состязании в жизни.

Также им свойственны разочарование в прошедших жизненных событиях. В системе жизненных смыслов значимыми являются коммуникативные и семейные смыслы, связанные с потребностью быть с близкими людьми, жить ради семьи, чувствовать, что кому-то нужны, радоваться общению с другими. Приоритетное положение занимают статусные смыслы, т. е. актуализирована потребность в достижении более высокого статусного положения, экзистенциальные, коммуникативные смыслы и жизненные смыслы самореализации.

Говоря о слабо представленных смыслах, можно отметить, что женщины в разводе не считают важной альтруистическую направленность, а чувства, связанные с сопереживанием другим людям, выражены у них достаточно слабо. Также слабую актуальность показали семейные и когнитивные смыслы в системе жизненных смыслов. На уровне нормативных идеалов доминируют ценности «стимуляции», связанные со стремлением к изменению личности; ценности «достижения», т. е. направленность на самореализацию и личный успех. На уровне индивидуальных приоритетов разведенные женщины ценят самостоятельность и независимость. А также приоритетным является достижение социального статуса и престижа, контроля и доминирования над людьми и средствами. Также доминирующими ценностями на уровне убеждений у женщин в разводе являются «самостоятельность» и «универсализм». Приоритетным для них выступает удовлетворение стремлений к самоконтролю и самоуправлению, а также интеракционных потребностей в автономности и независимости.

Наименьшей значимостью обладают такие ценности как «гедонизм», «конформность» и «традиции». Следовательно, разведенные женщины меньше всего стремятся к наслаждению, к соблюдению правил и традиций, а также к дисциплине.

плине, тактичности, толерантности, к контролю действий и побуждений, которые могут навредить другим.

Женщины, пережившие развод, выделяют такие наиболее значимые ценности, проявляющиеся в социальном поведении личности, как «доброта» и «достижения». Следовательно, в процессе взаимодействия приоритетным для них является сохранение благополучия людей, с которыми они находятся в личных контактах, и проявление социальной компетентности [7].

В процессе развода ослабевают связи с общими знакомыми, осложняются взаимоотношения с членами расширенной семьи. После первоначального сочувствия и поддержки, близкие люди часто начинают дистанцироваться. Потеря или сокращение социальных контактов рождает чувство одиночества, которое, в свою очередь, может привести к депрессии, снижению трудоспособности, психосоматическим заболеваниям. Бывшие супруги после развода могут бояться вступать в новый брак, избегая повторения травматического опыта [6].

Ценностно-смысловая сфера женщин, переживших развод, характеризуется неопределенными целями, слабой осмысленностью настоящей жизненной ситуации, неудовлетворенностью прошедшими событиями. Значимыми жизненными смыслами выступают статусные, семейные и коммуникативные смыслы. В системе ценностей преобладают стимулирующие ценности достижения и безопасности. Таким образом, можно сказать, что результаты эмпирического исследования дополнили имеющиеся данные в отношении особенностей ценностно-смысловой сферы женщин в разводе по сравнению с женщинами, состоящими в браке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белова Е. В. Субъективное переживание одиночества женщинами с различным семейным статусом // Международный научно-исследовательский журнал. — 2022. — № 1(115). — С. 148–152.
2. Власова Е. Ю., Лаптев Л. Г. Психология поведения разведенных женщин и их отношение к семье // Человеческий капитал — 2017. — № 7(103). — С. 69–75.
3. Гавриченко О. В., Зотова И. Г. Отношение к браку у замужних и разведенных женщин // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». — 2020. — № 4. — С. 53–69.
4. Журнал практического психолога. Специальный выпуск: Мастерская психологического консультирования Дмитрия Трунова. — 2006. — № 4.
5. Ипполитова Е. А., Шведенко Ю. В. Комплексное исследование кризисного состояния женщин, переживающих развод на разных стадиях брачно-семейного цикла // Известия Алтайского государственного университета. — 2012. — С. 50–53.
6. Костарев В. В. Психологические предикторы нарушения психического здоровья при переживании супругами ситуации развода: автореферат дис. ... канд. психол. наук.: 19.00.04 / Костарев Владислав Владимирович. — Томск, 2017. — 24 с.

7. Трухова Т. С. Особенности ценностно-смысловой сферы у женщин, состоящих в браке и переживших развод // Вестник Сыктывкарского университета. Серия 2. Биология. Геология. Химия. Экология. — 2020. — С. 50–55.

8. Чеботарева Е. Ю., Королева Е. В. Психологическое благополучие женщин среднего возраста с разным брачным статусом. Роль сепарации от родительской семьи // Психология и психотерапия семьи. — 2019. — № 3. — С. 19–44.

9. Шипунова А. В. Особенности психических состояний женщин молодого возраста, переживших развод // Psychology of the 21st century: theory, practice, prospect. — 2019. — С. 24–27.

УДК 159.9

Ткачев Александр Петрович,
магистрант Русской христианской гуманитарной академии
им. Ф. М. Достоевского,
rog.bog.samod@gmail.com

ИССЛЕДОВАНИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ ЛИЧНОСТИ С ДЛИТЕЛЬНОЙ ХИМИЧЕСКОЙ ЗАВИСИМОСТЬЮ

Статья посвящена исследованию психологических особенностей химически зависимых лиц. Дается определение «химическая зависимость». Рассматриваются механизмы формирования влечения к аддиктивному агенту, методики диагностики личности с длительной химической зависимостью. Для достижения цели исследования и решения его задач нами была сформирована выборка испытуемых, в которую вошли клиенты психоневрологического диспансера в количестве 3 человек. Возраст испытуемых — от 20 до 35 лет с разным стажем и характером употребления психоактивных веществ. Для апробации разработанной программы сопровождения была отобрана группа испытуемых в количестве 10 человек. Для сбора эмпирических данных об индивидуальных особенностях испытуемых и специфики их личностных сфер нами были отобраны следующие психодиагностические методики: опросник «Индекс жизненного стиля» (LifeStyleIndex, LSI), авторы Р. Плутчик, Г. Келлерман, Х. Р. Конте; методика оценки мотивации избегания неудач, автор Т. Элерс, в адаптации М. А. Китти; опросник волевого самоконтроля (ВСК), авторы А. Г. Зверков, Е. В. Эйдман. В процессе диагностической работы с испытуемыми нами был выявлен у них низкий уровень волевого самоконтроля, что проявляется у них в чрезвычайной ранимости, которая при малейшем стрессе приводит к эмоциональным срывам, агрессии, депрессивных тенденциях, в срывах мотивации на прохождение реабилитации.

Ключевые слова: Зависимость, зависимое поведение, химическая зависимость, психоактивные вещества.

Tkachev A. P.
RESEARCH OF PERSONALITY FEATURES
WITH LONG-TERM CHEMICAL DEPENDENCE

The article is devoted to the study of the psychological characteristics of chemically dependent individuals. The definition of «chemical dependence» is given. The mechanisms of formation of attraction to an addictive agent, methods for diagnosing

a person with long-term chemical dependence are considered. To achieve the goal of the study and solve its problems, we formed a sample of subjects, which included clients of a psychoneurological dispensary in the amount of 30 people. The age of the subjects ranged from 20 to 35 years with different experience and patterns of use of psychoactive substances. To test the developed support program, a group of 10 subjects was selected. To collect empirical data about the individual characteristics of the subjects and the specifics of their personal spheres, we selected the following psychodiagnostic methods: the LifeStyle Index (LSI) questionnaire, authors R. Plutchik, G. Kellerman, H. R. Conte; methodology for assessing motivation to avoid failures, author T. Ehlers, adapted by M. A. Kitty; questionnaire of volitional self-control (VSC), authors A. G. Zverkov, E. V. Eidman. In the process of diagnostic work with the subjects, we identified a low level of volitional self-control in them, which manifests itself in their extreme vulnerability, which at the slightest stress leads to emotional breakdowns, aggression, depressive tendencies, and disruptions in motivation to undergo rehabilitation.

Keywords: Addiction, addictive behavior, chemical dependence, psychoactive substances.

В настоящее время научное сообщество активно обсуждает социальные болезни, такие как алкоголизм и наркомания. По официальным данным Росстата в 2023 году количество наркоманов в России составило 6 миллионов человек, людей с алкогольной зависимостью насчитывается 28 миллионов. Всем известно пагубное влияние психоактивных веществ на организм. Результаты социологических исследований свидетельствуют о том, что в России ежегодно 4400 человек умирает от употребления наркотиков и алкоголя 48 000 человек в год.

Современная психология изучает проблему химической зависимости, ищет способы ее преодоления. Нынешний мир с его высоким ритмом жизни, быстроменяющимися технологиями, высокой стрессогенностью требует от человека перестройки ценностно-смысловых ориентиров, потребностно-мотивационных, поведенчески-деятельностных характеристик личности, вызывает у человека нервнопсихическое напряжение, которое выводит его из нервно-психического равновесия и многие начинают прибегать к употреблению психоактивных веществ. Употребление психоактивных веществ вызывает эйфорию, ложное чувство отдыха и расслабления, запуская механизм привыкания, формируя зависимость, деструктивно влияющую на цели и мотивы жизни человека, его отношения в социуме, изменению соматического и психологического здоровья.

Проблему химической зависимости изучают психологи Е. П. Ильина, А. В. Гоголева, Ц. П. Короленко и другие.

М. Герберт, К. Хорни, Д. Боулди, Э. Эриксон относят химическую зависимость к аддиктивному поведению, форме девиантного (отклоняющегося) поведения личности.

По мнению Б. Д. Карвасарского, «отклоняющееся поведение характеризуется стремлением к уходу от реальности путем искусственного изменения своего психического состояния посредством приема некоторых веществ или постоянной фиксации внимания на определенных видах деятельности, направленное на развитие и поддержание интенсивных эмоций» [5].

А. В. Гоголева разделяет варианты аддикции по принципу стимулов, провоцирующих образование у человека связи на химические (алкоголизм, наркомания, токсикомания, табакокурение) и нехимические (азартные игры, компьютерные игры, аддикции к еде) [3].

Т. Т. Горски определяет химическую зависимость, как «болезнь, которая приводит к тому, что человек теряет контроль над употреблением алкоголя и других наркотиков... потеря контроля приводит к физическим, психологическим, социальным и духовным проблемам» [4].

О. Ф. Ерышев характеризует химическую зависимость как «сочетание физиологических, поведенческих и других явлений, при которых употребление вещества или класса веществ начинает занимать первое место в системе ценностей индивида» [2].

Н. Н. Мехтиханова утверждает, что «синдром психической зависимости включает патологическое влечение к наркотику и способность достигать состояние психологического комфорта в интоксикации, возникает во всех случаях систематического, а иногда и однократного употребления психоактивных веществ» [6].

А. Е. Айвазова выделяет «четыре уровня рабства как уровни, на которых формируется и проявляется химическая зависимость: физический, психологический, социальный, духовный» [1].

На физическом уровне химическое вещество дает возможность удовлетворения потребностей в удовольствии («кайф») и снятии боли («ломка»); при неумении получать удовольствие другими способами «человек довольствуется химическими веществами».

На психологическом уровне удовлетворяется потребность в любви и принятии при переживании ее дефицита и неумении выражать, проявлять: химическое вещество раскрепощает, актуализирует ощущение удовольствия, эйфории, становится легко.

На социальном уровне удовлетворяется потребность в отношениях: раскрепощая, вещество «помогает» строить отношения — сначала снимая барьеры, а потом вызывая крепкую ассоциативную связь вещества с хорошими отношениями.

На духовном уровне удовлетворяется потребность верить во что-то как ориентирующий фактор-мотив в жизни: давая иллюзию благополучия в состоянии химического воздействия, вещество символизирует «своего бога», поскольку невозможно не доверять тому, что дает тебе столько блага — физическое удовольствие, ощущение любви и принятия, хороших отношений и собственной значимости в них. Но во всех случаях удовлетворение потребностей имеет искаженный и иллюзорный характер, и проблемы личности на всех уровнях усугубляются все больше и сильнее: разрушается здоровье, портятся отношения, симптоматически давит чувство вины, ощущение удовлетворения чередуется с ощущением неудовлетворенности и т. д.

Е. А. Стрельникова, Д. Ю. Старкова раскрывают особенности психологических характеристик личности химически зависимого человека.

Е. А. Стрельникова выделяет наивность, простодушие, непосредственность, способность удивляться, обижаться, разочаровываться [7].

Неспособность адекватно планировать и прогнозировать свое будущее обусловлена редукцией способности соотносить свои прошлые и настоящие действия и снижением или утратой такого личностного качества, как ответственность, что приводит к неспособности понимать последствия своих действий и поступков, планировать свое собственное будущее.

Нами было проведено эмпирическое исследование по изучению особенностей лиц с химической зависимостью, суть которого сводится к диагностике индивидуальных особенностей личности лиц с химической зависимостью.

Базой исследования был выбран Борисоглебский психоневрологический диспансер, корпус № 2, Борисоглебский городской округ, село Танцырей, Колхозоградская улица, 17.

За 68 лет профессиональной работы психоневрологический диспансер сформировал команду высококвалифицированных специалистов, способных оказать всестороннюю помощь людям с химической зависимостью.

Команда психоневрологического диспансера состоит из опытных и квалифицированных специалистов разного профиля: психиатров-наркологов, психотерапевтов, психологов, клинических психологов, социальных педагогов, специалистов по социальной реабилитации, а также консультантов, компетентных в решении проблем, связанных с химической зависимостью.

Основные направления работы специалистов психоневрологического диспансера включают выполнение комплекса мероприятий, направленных на восстановление психического и физического здоровья, трудоспособности и самостоятельности обращающихся за помощью пациентов.

Для достижения цели исследования и решения его задач нами была сформирована выборка испытуемых, в которую вошли клиенты психоневрологического диспансера в количестве 30 человек. Возраст испытуемых — от 20 до 35 лет с разным стажем и характером употребления психоактивных веществ. Для апробации разработанной программы сопровождения была отобрана группа испытуемых в количестве 10 человек.

Для сбора эмпирических данных об индивидуальных особенностях испытуемых и специфики их личностных сфер нами были отобраны следующие психодиагностические методики:

- опросник «Индекс жизненного стиля» (LifeStyleIndex, LSI), авторы Р. Плутчик, Г. Келлерман, Х. Р. Конте [1];

- методика оценки мотивации избегания неудач, автор Т. Элерс, в адаптации М. А. Китти [2];

- опросник волевого самоконтроля (ВСК), авторы А. Г. Зверков, Е. В. Эйдман [3].

Опросник «Индекс жизненного стиля» используется для диагностики различных механизмов психологической защиты личности, таких как вытеснение, регрессия, замещение, отрицание, проекция, компенсация, гиперкомпенсация и рационализация [4].

Полученные результаты по методике «Индекс жизненного стиля» свидетельствуют о преобладании использования в группе испытуемых таких психологических защитных механизмов, как:

— «Регрессия», посредством которого происходит возврат психического развития на более раннюю ступень в ответ на неблагоприятные обстоятельства, при этом личность, подвергаясь воздействию фрустрирующих обстоятельств, заменяет субъективно воспринимаемые как более сложные задачи на сравнительно простые и доступные в данной ситуации. Характерная для зависимой личности импульсивность и слабость эмоционально-волевого контроля также определяются актуализацией этого механизма защиты в сторону большей упрощенности и доступности;

— «Отрицание», посредством которого личность либо отрицает некоторые фрустрирующие, вызывающие тревогу обстоятельства, либо какой-либо внутренний импульс или сторона отрицает сама себя, что зачастую проявляется в отрицании различных аспектов окружающего мира, очевидных для посторонних, но не признаваемых самой личностью. То есть беспокоящая информация, которая может привести к внутриличностному конфликту, не воспринимается человеком. «Отрицание» также характеризуется отчетливым искажением у личности восприятия действительности;

— «Проекция», посредством которой неосознаваемые и не приемлемые для личности чувства, и мысли локализуются вовне, приписываются другим людям и таким образом становятся как бы вторичными. Негативные чувства и свойства приписываются окружающим для оправдания своих чувств и свойств, проявляемых как бы в защитных целях;

— «Рационализация», посредством которой личность создает логические (псевдоразумные), но благовидные обоснования своего или чужого поведения, действий или переживаний, вызванных причинами, которые она (личность) не может признать из-за угрозы потери самоуважения. Личность избавляется от негативных переживаний с помощью логических установок и манипуляций, не смотря на убедительные доказательства в пользу противоположного. Также при рационализации личность защищает себя от конфликта путем снижения его значимости для себя или других.

Такие психологические защитные механизмы, как регрессия, отрицание, проекция и рационализация, которые формируют неосознанное искажение восприятия действительности у зависимой личности, способствующее созданию более благоприятного принятия действительности и собственного образа. Действия защитных механизмов интегрируются, подчиненные единой цели — избеганию выздоровления. Такая интеграция понимается как комплексная психологическая защита — сопротивление. Таким образом, действие психологических защитных механизмов препятствует осознанию имеемой у испытуемых химической зависимости и социально-психологических проблем, с ней связанных.

Методика оценки мотивации избегание неудач — самозащита Т. Элерса в адаптации М. А. Китти проводилась для оценки уровня личной защиты и выраженности в личности мотивации избегать неудач, страха перед несчастьем [5].

Полученные результаты по методике оценки мотивации избегания неудач, автор Т. Элерс, в адаптации М. А. Китти, у лиц с химической зависимостью свидетельствуют о преобладании в данной выборке в основном высоких уровней мотивации к избеганию неудач, защите, что проявляется в страхе перед какими-либо действиями, которые могут привести к неудаче, в частности в избегании действий, направленных на выздоровление, предпочитая ничего не делать, сорваться и вернуться к употреблению, чем приложить усилия, пройти реабилитацию, так же рискуя сорваться и вернуться к употреблению. А если у химически зависимой личности подобный опыт уже был, установка только усиливается. В тоже время, хотя употребление психоактивных веществ и является рискованным поведением, с точки зрения химически зависимой личности это является привычным, безопасным способом получения желаемых эмоций и уходу от проблем.

Методика волевого самоконтроля — ВСК предназначена для выявления уровня развития волевой саморегуляции. В самом общем виде под уровнем волевой саморегуляции понимается «...мера овладения собственным поведением в различных ситуациях, способность сознательно управлять своими действиями, состояниями и побуждениями...Уровень развития волевой саморегуляции может быть охарактеризован в целом и отдельно по таким свойствам характера как настойчивость и самообладание» [4].

Полученные результаты исследования по методике «Опросник волевого самоконтроля (ВСК), авторы А. Г. Зверков, Е. В. Эйдман» в выборке наркозависимых свидетельствуют о низком уровне сформированности у них волевого самоконтроля. Такие показатели отражают низкую активность при необходимости достижения целей, недостаточность самоконтроля для завершения деятельности, непоследовательность и хаотичность поведения и деятельности. На эмоциональном уровне им свойственна импульсивность, неустойчивость эмоций, чувствительность. Также, в аспекте самооценки личности им присуща неуверенность в себе и своих силах.

Результаты проведенного исследования позволяют сделать вывод, что для химически зависимой личности характерно следующее:

- психологическими особенностями аддиктивной личности являются ригидность, повышенный уровень внушаемости, неспособность адекватно планировать и прогнозировать свое будущее, эгоцентризм, алекситимия, мечтательность, нетерпеливость и максимализм;

- личность зависимого характеризуется определенными особенностями мышления, такими как субъективность, отсутствие склонности к абстрактному мышлению или его несформированность, псевдологичность, разрушение способностей к анализу и синтезу, магичность (мифологичность) мышления, лозунговое мышление, заикленное мышление (возвращающиеся мысли), склонность к негативному мышлению;

- характерны особенности зависимого поведения, такие как бесцельность, импульсивность, ригидность, инвариантность, смена поведения в зависимости от обстоятельств;

— низкая самооценка, следствием чего является завышенная компенсационная или заниженная избегающая внешняя самопрезентация (демонстрация, помогающая скрыть истинное самоотношение);

— особенности защитных механизмов, используемых зависимой личностью, где скрытой целью защитного поведения является избегание выздоровления, или сопротивление выздоровлению

В процессе диагностической работы с испытуемыми, нами был выявлен у них низкий уровень волевого самоконтроля, что проявляется у них в чрезвычайной ранимости, которая при малейшем стрессе приводит к эмоциональным срывам, агрессии, депрессивных тенденциях, в срывах мотивации на прохождение реабилитации. Также было установлено, что им свойственны периодические изменения принятых решений, выражающихся в капризности и непоследовательности — «хочу выздороветь», «все надоело», «мне это не надо». Им присущи импульсивные действия и решения без их обоснования и проведения причинно-следственных связей, к чему такие решения и действия, как отказ от прохождения курса реабилитации без каких-либо объективных причин, могут привести.

ЛИТЕРАТУРА

1. Айвазова А. Е. Психологические аспекты зависимости. — СПб.: Издательство «Речь», 2003. — 120 с.
2. Алкогольная зависимость: формирование, течение, противорецидивная терапия / Ерышев О. Ф., Рыбакова Т. Г., Шабанов П. Д. — СПб.: Элби-СПб, 2002. — 189 с.
3. Вассерман Л. И., Ерышев О. Ф., Клубова Е. Б. Психологическая диагностика индекса жизненного стиля. — СПб.: Издательство: СПб НИПНИ им. В. М. Бехтерева, 2005. — 50 с.
4. Гоголева А. В. Аддиктивное поведение и его профилактика. 2-е изд., стер. — М.: МПСИ, Воронеж: МОДЭК, 2003. — 240 с.
5. Горски Т. Т. Остаться трезвым. Руководство по профилактике срыва. [Электронный ресурс]. — URL: <https://knigi-online.pro/book/ostatsya-trezvym-rukovodstvo-po-profilaktike-sryva/> (дата обращения: 12.12.2023).
6. Методики психологической диагностики больных с эндогенными расстройствами. Усовершенствованная медицинская технология. — СПб.: Издательство СПб НИПНИ им. В. М. Бехтерева, 2007 г. — 231 с.
7. Мехтиханова Н. Н. Психология зависимого поведения. — М.: ФЛИНТА, 2019. — 165 с.
8. Романова Е. С., Гребенников Л. Р. Механизмы психологической защиты: генезис, функционирование, диагностика. — Мытищи: Издательство «Талант», 1996. — 144 с.
9. Стрельникова Е. А. Психологические особенности зависимой личности. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.b17.ru/article/4380/> (дата обращения: 12.12.2023).

УДК 364.048.6

Семёнова Людмила Борисовна,

магистр психологии, аспирант кафедры психологии
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,
semdg@yandex.ru

ПРЕОДОЛЕНИЕ ТРУДНОЙ ЖИЗНЕННОЙ СИТУАЦИИ: ИССЛЕДОВАНИЕ ОДИНОЧЕСТВА

Статья посвящена изучению уровня переживания одиночества и его видов у подопечных ЦРСП ТО «Милосердие» г. Тюмень. Выборку исследования составили бездомные пожилые женщины. Показано переживание одиночества, изоляции, отчуждения у почти половины испытуемых и высокая потребность в общении. Проведено исследование видов одиночества у подопечных: диффузное, отчуждающее или диссоциированное. Выявлены все три вида одиночества у разных людей. Для преодоления трудной жизненной ситуации женщинами, необходимо присоединять подопечных к социотерапевтической среде кризисного центра и проводить специальную психологическую работу для каждого вида одиночества на разных этапах ресоциализации.

Ключевые слова: трудная жизненная ситуация, одиночество, бездомные, ресоциализация.

Semyonova L. B.

OVERCOMING A DIFFICULT LIFE SITUATION: STUDY ON LONELINESS

The article is devoted to studying the level of loneliness and its types among residents of a crisis center. The study sample consisted of homeless older women. It was shown that almost half of the subjects experienced loneliness, isolation, alienation and a high need for communication. A study was conducted of the types of loneliness in wards: diffuse, alienating or dissociated. All three types of loneliness have been identified in different people. In order for women to overcome a difficult life situation, it is necessary to join the wards in the therapeutic environment of the crisis center and carry out special psychological work for each type of loneliness at all stages of resocialization.

Keywords: difficult life situation, loneliness, homeless, resocialization.

В сложившейся социально-демографической и духовно-нравственной ситуации проблемы бездомных людей становятся все более актуальными и требуют разработки новых подходов к оказанию социально-психологической помощи.

Бездомные люди подвержены воздействию ряда неблагоприятных факторов среды, которая очень часто становится для них источником многих опасностей. Этому способствуют как физические нарушения, психические расстройства, так и факторы окружения.

Причины бездомности — разрыв семейных отношений, потеря прав на жилье, документов, регистрации, постоянной работы, низкооплачиваемая подработка, ухудшение состояния здоровья, продолжительные болезни, зависимости. Зависимость может являться как пусковым механизмом бездомности, так и последствием потери жилья, адаптации вне дома, одиночества.

Если человек в течении долгого времени переживает ситуацию бездомности, то она становится привычной и бездомный постепенно признает свое положение безработного, инвалида или брошенного. Он обесценивает себя и прежний мир кажется ему менее красивым, более враждебным и чуждым.

Внутреннее обесценивание также возникает, когда человек принимает и усваивает внешние негативные и унижительные реакции к себе. Это проявляется в падении самооценки, чувстве беспомощности, в ощущении отсутствия контроля над событиями, в уверенности, что собственные интересы не так важны, в растущем ощущении собственной никчемности, в постоянном ожидании неудачи и отказа в помощи и др. Нарастающий негативизм помогает защищать чувство собственного достоинства. Бездомные редко взаимодействуют с окружающими, в виду собственной социальной отчужденности.

Постепенно уличная среда и новые правила жизни перестают восприниматься как экстремальные. Человек становится равнодушным к своей судьбе, единственно доступным для него поведением становится выживание. Ежедневный поиск элементарных потребностей в еде, одежде, безопасном ночлеге. Человек перестает стремиться преодолеть бездомность, а живет одним днем, не предпринимая шагов по выходу из сложившейся ситуации, не решает вопросы с трудоустройством, восстановлением документов, паспорта, полиса, получением медицинской помощи, юридической, денежных пособий, пенсий. При отсутствии поддержки и помощи, процесс обратного включения бездомных в общество затруднен.

Подопечные центра помощи «Милосердие» — это бездомные женщины, преимущественно с пятидесяти пяти до шестидесяти лет, лишённые родительских прав или с утраченными родственными связями. Поступая в центр помощи, женщина получает поддержку, но вместе с этим жизнь ее меняется кардинально, необходимы большие затраты ресурсов на адаптацию и ресоциализацию, нет уверенности в успехе, есть желание вернуть привычные условия жизни, то есть женщина находится в трудной жизненной ситуации.

На основе имеющихся в психологической науке данных к трудным жизненным ситуациям можно отнести как экстремальные, так и житейские бытовые ситуации. Ситуация становится трудной, если ее возникновение препятствует реализации значимых целей, провоцирует неуверенность, неустойчивость представлений о себе и сопровождается размышлениями, переживаниями и действиями [1].

Для преодоления женщинами трудной жизненной ситуации, приспособления личности в новой среде, построения новых межличностных взаимоотношений, стабилизации психоэмоционального состояния, восполнения ресурсов необходимо преодолеть социальное отчуждение, самоотчуждение, для этого в центре помощи создана социотерапевтическая среда, основная направленность которой ресоциализация и реабилитация, создание оптимального и доступного уровня жизнедеятельности, обеспечение условий для восстановления социального статуса и утраченных общественных связей.

Вновь прибывшие подопечные встраиваются в социотерапевтическую среду — это внешнее и внутреннее оформление помещений, понятность расположения и доступность бытовых комнат, комплекс услуг, занятий, мероприятий, система морально-нравственных норм и правил:

- эстетично оформленные помещения (холлы, коридоры и комнаты), современные дизайнерские решения, безопасные строительные материалы. В жилых комнатах создан уют, комфортный температурный режим, помещения обеспечены удобной мебелью и элементами домашней обстановки;

- рационально размещена информация: часы с крупным циферблатом; календари с указанием даты и дня недели; общая информация на стендах о работе организации, сотрудниках учреждения, режиме дня; расписание мероприятий; обозначение помещений;

- долгосрочное проживание, питание, одежда, экологичная и бережная атмосфера, общение с разными специалистами, волонтерами, проживающими;

- содействие получению медицинской помощи;

- социальная работа по восстановлению документов, пособий, прохождения медицинских комиссий, получения юридической помощи, восстановления родственных связей;

- содействие соблюдению установленных норм и правил, бытовые дежурства в центре, самообслуживание и помощь другим подопечным;

- среда выстраивается с помощью системы досуговых занятий, мастер-классов, концертов, безалкогольных праздников, выходов на общественные мероприятия, в библиотеки, кино, театр;

- среда выстраивается с помощью психологической работы, которая направлена на развитие эмоциональной сферы, на восстановление когнитивных способностей, на преодоление трудных бытовых ситуаций, на накопление положительного опыта общения.

Подопечным центра помощи характерны внешние поведенческие признаки: отсутствие доверительного общения, когда не с кем поделиться своим сокровенным и не с кем посоветоваться, очень ограниченный круг общения, угодничество или, напротив, угрюмость, постоянная закрытость, сарказм и др. А также критерии внутреннего состояния: недовольство жизнью, ощущение «никому ненужности», хроническая неудовлетворенность, постоянные мысленные «возвращения» в прошлое или иллюзии относительно будущего и др. Что характерно для человека, испытывающего одиночество и отчуждение.

По определению С. Г. Корчагиной: «Одиночество как процесс — это постепенное утрачивание способности личности воспринимать и реализовывать имеющиеся в обществе нормы, принципы, ценности в конкретных жизненных ситуациях. В результате процесса одиночества происходит утрата личностью статуса субъекта социальной жизни» [2].

Как любые стороны сложного явления, есть негативный и позитивный аспекты одиночества. Так, одиночество может подчинять себе другие психические процессы и состояния, быть способом выстраивания различных барьеров между человеком и миром, причиной зависимости от жизненных обстоятельств и других людей. Однако при определенных условиях оно может становиться фактором самопознания личности и саморегуляции ее активности, развития и сохранения индивидуальности и стабилизации психофизического состояния, творчества и самосовершенствования, а также способствовать объединению свободы и ответственности в единый механизм саморегуляции активности личности.

Состояние отчуждения возникает тогда, когда исчезает чувство личной сопричастности к тому, что делает человек, на работе, дома или в одиночестве. Личная сопричастность — это, иными словами, смысл происходящего. Отчужденный человек не видит смысла в том, что он делает, он не имеет никакой личной заинтересованности, но это только первое условие для возникновения данного переживания. Второе — ощущение бессилия и невозможности что-либо поменять.

Для исследования использовался «Диагностический опросник — Одиночество» (С. Г. Корчагина) [2], состоящий из двух частей, предназначен для измерения уровня одиночества, переживаемого человеком в данный момент, а также для определения преобладающего вида одиночества: диффузного, отчуждающего, диссоциированного.

Для изучения отношения подопечных к одиночеству использовался «Дифференциальный опросник по одиночеству» (ДОПО) Е. Н. Осина и Д. А. Леонтьева [3]. Основан на авторской модели отношения к одиночеству, согласно которой принятие одиночества как экзистенциального факта открывает человеку возможность ценить ситуации уединения и использовать их как ресурс для аутокоммуникации и личностного роста. Неприятие или страх одиночества, напротив, приводят к избеганию уединения, постоянному поиску социальных контактов, что становится избеганием встречи человека с самим собой и препятствием для личностного роста.

Они попадают в центр при получении заболевания — инсульт, цирроз печени, ампутация конечностей, черепно-мозговая травма. Также при смерти сожителя, хозяина жилья. Не способны работать и нет средств к существованию.

В исследовании участвовали семь человек, средний возраст пятьдесят девять лет.

По опроснику для определения вида одиночества (С. Г. Корчагиной) были получены следующие результаты:

	Среднее значение	Высокие значения
Шкала Одиночества	10,6	57%
Диффузное	8	43%
Отчуждающее	7,7	43%
Диссоциированное	9,1	43%

Табл. 1

Диагностический опросник видов одиночества, результаты исследования

Высокие баллы у 43% испытуемых по шкале диффузное одиночество. Их отличает подозрительность в межличностных отношениях и сочетание противоречащих личностных и поведенческих характеристик: сопротивление и приспособление в конфликтах; наличие всех уровней эмпатии; возбудимость, тревожность и эмотивность характера, коммуникативная направленность.

Данный вид состояния одиночества обусловлен субъективной потерей собственного «Я», его растворением в социуме, обезличенностью общения, отчуждением от себя самого [2, с. 77].

Высокие баллы у 43% испытуемых по шкале отчуждающее одиночество, оно проявляется в возбудимости, тревожности, циклотимности характера, низкой эмпатии, противоборстве в конфликтах, выраженной неспособностью к сотрудничеству, подозрительности и зависимости в межличностных отношениях. Это вид состояния одиночества связан с преимущественным действием механизмов обособления в психологической структуре личности, крайней формой которых выступает отчуждение: от других людей, норм, ценностей, определенной группы, мира в целом [2, с. 77]. При этом наблюдается потеря значимых связей и контактов, способности к единению.

Высокие баллы у 43% испытуемых по шкале диссоциированное одиночество.

Генезис его определяется ярко выраженными процессами идентификации и отчуждения и резкой их сменой по отношению даже к одним и тем же людям. Сначала человек отождествляет себя с другим, принимая его образ жизни и следуя ему, безгранично доверяет «как самому себе» [2, с. 78].

Чувство одиночества при этом острое, четкое, осознаваемое, болезненное. Диссоциированное одиночество выражается в тревожности, возбудимости и демонстративности характера, противоборстве в конфликтах, личной направленности, сочетании высокой и низкой эмпатии (при отсутствии среднего уровня), эгоистичности и подчиняемости в межличностных отношениях, что, безусловно, является противоположными тенденциями. Результаты исследования показали у 57% опрошенных высокие баллы по шкале Одиночество и определили вид диффузное, отчуждающее или диссоциированное одиночество.

По Дифференциальному опроснику переживания одиночества ДОПО-3 были получены следующие результаты:

	Среднее значение	Высокие значения
Общее одиночество	39	57%
Изоляция	12,3	29%
Самоощущение	13,4	43%
Отчуждение	13,2	43%
Зависимость от общения	41,4	43%
Дисфория	11,4	43%
Проблемное одиночество	14,7	43%
Потребность в компании	15,3	57%
Позитивное одиночество	34	71%
Радость уединения	13,4	57%
Ресурс уединения	20,6	57%

Табл. 2

Дифференциальный опросник переживания одиночества, результаты исследования

Шкала Общее переживание одиночества отражает степень актуального ощущения одиночества, нехватки близкого общения с другими людьми. Высокие баллы у 57% испытуемых говорят об актуальной выраженности переживания изоляции, нехватки эмоциональной близости или контактов с людьми и осознанием респондентом себя как одинокого, изолированного человека.

Шкала Зависимость от общения отражает неприятие одиночества, неспособность оставаться одному. Высокие баллы у 43% испытуемых свидетельствуют о негативном представлении респондентов об одиночестве и их склонности искать общение любой ценой с целью избежать ситуаций уединения, которые связаны с неприятными или болезненными переживаниями.

Шкала Позитивное одиночество измеряет способность человека находить ресурс в уединении, творчески использовать его для самопознания и саморазвития. Высокие баллы у 43% испытуемых свидетельствуют о том, что респонденты испытывают положительные эмоции в ситуациях уединения, умеют ценить их.

Принятие одиночества как экзистенциального факта открывает возможность ценить ситуации уединения и использовать их как ресурс для аутокоммуникации и личностного роста. Неприятие или страх одиночества, приводят к избеганию уединения, постоянному поиску социальных контактов, что становится избеганием встречи человека с самим собой и препятствием для личностного роста.

Низкие баллы по этой шкале, у 29% испытуемых, отражают неспособность респондентов находить ресурс в ситуациях уединения и отсутствие положитель-

ных эмоций в связи с уединением. Высокие баллы у 57% испытуемых по субшкале 6 «Потребность в компании», что говорит о переживаемой потребности в общении.

Результаты исследования показали, что больше половины подопечных ощущают высокий уровень одиночества, это подтверждается высокими баллами по шкале Потребность в компании. Для преодоления трудной жизненной ситуации, необходимо присоединять подопечных к социотерапевтической среде кризисного центра и проводить специальную психологическую работу для каждого вида одиночества на всех этапах ресоциализации, создавать успешные истории общения индивидуального и группового.

Полученные результаты необходимы в работе специалистов кризисного центра, для понимания поведения подопечных и выстраивания бережного и эффективного взаимодействия в преодолении трудной жизненной ситуации. Для анализа социотерапевтической среды центра и психологической работы с подопечными.

Дальнейшее исследование необходимо проводить в более многочисленной группе в сравнении с разными возрастными группами, с группой домашних пожилых женщин. А также, провести исследование после преодоления трудной жизненной ситуации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Казакова И. В. Регуляция внутренней активности как фактор совладания с трудными жизненными ситуациями // Психопедагогика в правоохранительных органах. — 2021. — № 1 (84). — С. 48–51. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/regulyatsiya-vnutrenney-aktivnosti-kak-faktor-sovladaniya-s-trudnymi-zhiznennymi-situatsiyami> (дата обращения: 31.01.2024).
2. Корчагина С. Г. Психология одиночества. — М.: МПСИ, 2008. — 228 с.
3. Леонтьев Д. А., Осин Е. Н. Дифференциальный опросник переживания одиночества: структура и свойства // Психология. Журнал ВШЭ. — 2013. — № 1. — С. 55–81.

УДК 1–59–55

Черняева Светлана Анатольевна,
кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии
Санкт-Петербургской академии постдипломного
педагогического образования им. К. Д. Ушинского,
chernyaevas@yandex.ru

«КЛИПОВОЕ МЫШЛЕНИЕ» У СОВРЕМЕННЫХ СТУДЕНТОВ И ВОЗМОЖНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЕГО КОРРЕКЦИИ

В статье рассматривается относительно новый психологический феномен «клиповое мышление» современных молодых людей, связанный с их интенсивным взаимодействием с информационными системами, начиная с детского возраста. Рассматриваются положительные и отрицательные проявления клипового мышления и его влияние на процесс и успешность обучения. Предлагаются упражнения для активного развития словесно- понятийного мышления, дополняющего клиповое.

Ключевые слова: клиповое мышление, поколение Z, успешность обучения, словесно-понятийное мышление.

Cherniaeva S. A.
**«CLIP THINKING» IN MODERN STUDENTS
AND POSSIBLE WAYS TO CORRECT IT**

The article examines the relatively new psychological phenomenon of «clip thinking» of modern young people, associated with their intensive interaction with information systems, starting from childhood. The positive and negative manifestations of clip thinking and its impact on the learning process and success are considered. Exercises are offered for the active development of verbal and conceptual thinking, complementing clip thinking

Keywords: clip thinking, generation Z, learning success, verbal and conceptual thinking.

Значительная часть российских работников системы образования и большинство преподавателей университетов родилась до 1996 года и, таким образом, не относится к условно называемому «поколению Z». Так стали называть тех, чье детство пришлось уже на компьютерную эпоху. Представители этого поколения живут в ином мире по сравнению со своими предшественниками. Для них цифровые сервисы и технологии — это неотъемлемая бытовая часть жизни. Иногда,

для описания этого поколения используется термин «цифровой человек». Все современные студенты и старшеклассники относятся к этому поколению.

Поколению Z предшествовали поколения X и Y. Про детей поколения X писали, что это «поколение одиночек», нацеленных на упорную работу и индивидуальный успех. Поколение Y — это «поколение пепси»; представители этого поколения склонны к тому, чтобы получить все и сразу, они идут за своим интересом, информацию потребляют через мобильник. Считается, что представители поколения Y более гибки, чем представители поколения X при принятии решений. Но при этом они и более поверхностны. Если им что-то не интересно, то они это бросают и ничего не делают [2].

Представителям поколения Z приписывают множество особенностей, отличающих их от всего остального человечества. Среди этих особенностей чаще всего отмечают тесную связь с гаджетами, клиповое мышление и многозадачность.

Особенности, обусловленные значимостью различных гаджетов в развитии и обучении этого поколения, в детстве могут быть связаны с различными формами виртуальных зависимостей (от видеоигр, зависимость от социальных сетей и т. п.), но прежде всего с изменяющимся развитием психических процессов. Если дети имеют возможность гаджетами пользоваться, что происходит в современном обществе очень рано — например «мульттики» на телефоне дети в некоторых семьях получают даже до года, то классический путь и результаты развития психических процессов меняется.

- Позже развиваются речевые функции.
- Доминирует образное восприятие и затруднено понимание устного текста.
- Неустойчивое внимание.
- Осложнен процесс запоминания.

Особенности взрослеющих и взрослых представителей этого поколения также влияют на их дальнейшее взаимодействие с системой образования:

- Меньше человеческого общения — больше виртуального;
- Смена авторитетов (не авторитетность старшего поколения);
- Изменение институтов социализации, в частности значимость виртуальных сообществ;
- Бытовая беспомощность;
- Мотивированность, стремление быть конкурентными.

Некоторые из этих особенностей могут играть положительную роль в образовании, в частности, возможно связать их мотивированность, желание достичь успеха с требованиями привлекательных для них вариантов карьеры и соответственно с учебными достижениями.

Более проблемным для системы образования является другая особенность представителей поколения Z «клиповое мышление». (Другие названия «клиповое восприятие информации», «клиповое познание», клиповое сознание»).

Проблемы школьников и студентов в образовательной среде могут быть вызваны абсолютно разными причинами — недостаточной мотивированно-

стью, недостаточной подготовленностью к занятиям нужного уровня сложности (например при поступлении в Высшее учебное заведение), конфликтами с образовательной средой и тому подобными причинами. Эти причины могут быть исследованы, они, как правило, индивидуальны.

Когда мы говорим о «клиповом восприятии» и «клиповом мышлении», то в этой проблеме мы сталкиваемся с системным явлением, проявляющимся в разных образовательных сферах, уровнях и культурах.

Возникающие проблемы можно трактовать и как вновь возникающее непонимание «отцов и детей», конфликт поколений, нового и традиционного, но целесообразно рассмотреть психолого-педагогический аспект проблемы, что может, вероятно, найти пути к конструктивному изменению ситуации.

Впервые феномен «клиповой культуры» и связанного с ним клипового мышления был исследован в работах Э. Тоффлера [5].

Клиповое восприятие информации — предполагает быструю смену образов, при неспособности их анализировать, в частности, всматриваться в картинку и невозможность или большую трудность в словесном описании. При этом фактически исключено образование связей между вербальным и невербальным мышлением, что значительно влияет на развитие общих способностей.

«Многоканальность» влияет также на особенность внимания и запоминания — это, в частности, «потребность» многих учащихся в занятиях под какой-либо звуковой фон — чаще всего, музыкальный.

Как отмечает К. Г. Фрумкин, постоянная быстрая сменяемость различных информационных блоков перед глазами приводит к кратковременному запоминанию общих характеристик полученной информации: ее объема и приложения, в котором расположен этот блок, цветовой гаммы и общего информационного сообщения (положительного или отрицательного) [6].

Некоторые исследователи отмечают не только отрицательные, но и положительные стороны клипового мышления: «...основные плюсы «клипового мышления» — умение быстро переключаться, многозадачность, приспособляемость к быстрым изменениям информационно-коммуникативного пространства. Минусы — отсутствие глубины знаний, быстрая утомляемость, поверхностность, низкие аналитические и критические навыки при работе с информацией, проблемы с концентрацией внимания» [3, с. 15]. Следует заметить, что практически все исследования положительных аспектов клипового мышления относятся к студентам высших учебных заведений [1].

Учащиеся старших классов школ, не планирующие получение высшего образования или недостаточно подготовленные к поступлению в ВУЗ, демонстрируют в обучении минусы клипового познания. Самым главным минусом является то, что человек не ориентирован на долгую деятельность. Ему постоянно хочется отвлечься, переключить внимание, быстро становится скучно, потому что мозг требует новой информации и новых впечатлений.

«Цифровой человек» воспринимает информацию фрагментарно, короткими кусками и яркими образами, не может сосредоточиться и постоянно перекакивает с одного на другое. Таким людям крайне сложно читать или работать

над большими текстами, особенно книгами, смотреть длинные видеосюжеты и фильмы.

Педагоги старшеклассников и преподаватели вузов отмечают и другие особенности их деятельности и отношений:

- Неспособность анализировать. С трудом даётся построение логических цепочек, выделение главного и выводы;
- Низкая успеваемость. Школьники с клиповым мышлением не понимают смысла прочитанного и быстро забывают, что им говорят педагоги. Отсюда плохие оценки и провалы на экзаменах;
- Повышенная внушаемость. Носителями клипового мышления легко манипулировать, достаточно прокрутить перед глазами несколько эмоциональных образов;
- Безразличие к людям. Клиповое мышление сиюминутно — его обладатели не способны долго и искренне сопереживать кому-то. Они могут забыть о трагедии через пять минут, потому что в интернете уже разгорелся новый скандал.

Психологически трудности обучения при клиповом мышлении связаны не с низким уровнем развития общего интеллекта представителей поколения Z, но с неравномерностью развития отдельных факторов интеллекта, особенно вербального.

Вербальные факторы интеллекта, недостаточное развитие которых часто выявляется при исследованиях слабоуспевающих и старшеклассников — это трудности обобщения и классификации, трудности анализа объекта или явления, и неумение формулировать. Информация, «погугленная» при необходимости используется, но не имеет мотива для запоминания — можно снова «погуглить». При появлении новой информации, в частности, транслируемой педагогом, не возникают связи между новой информацией и информацией, содержащейся в долговременной памяти, так как в долговременной памяти могут отсутствовать основные понятия изучаемой дисциплины. Изученный материал может существовать в памяти в виде представлений или «размытых понятий».

Преподаватели и репетиторы, занимающиеся со старшеклассниками подготовкой к ЕГЭ, часто отмечают, что сами задачи, использующиеся как тесты, не составляют трудности для среднего ученика, по уровню знаний предмета, но трудности неожиданно возникают при понимании формулировки задания, что иногда вызывает у экзаменуемого паническую реакцию.

Для понимания формулировок заданий требуется некоторое сосредоточение внимания на тексте, не снабженном «картинкой» и его анализ.

Приведенные характеристики молодых людей, которых относят к поколению Z, как мы видим, достаточно противоречивы. И это противоречие (наряду с высокой степенью неопределенности) уже зафиксировано нацеленной на работу с подростками практической наукой. В педагогике широко обсуждаются проблемы несоответствия линейного построения школьных программ так называемому «3D-мышлению» современных детей. Начали появляться концентрические учебники и разрабатываться методики параллельной работы с электронными формами учебника [2].

«Клиповое» восприятие, которое также формируется при постоянном использовании гаджетов, не направлено на формирование образа не только при вербальном описании объектов, но и при восприятии быстро меняющихся «картинок».

В связи с этим желательно, чтобы сами представители поколения Z получали информацию об отличительных особенностях собственных познавательных процессов.

Например, задания на анализ зрительного образа, например, произведения искусства можно предлагать вопросы группе «А что вы еще видите? Вначале это может вызвать эмоциональное отторжения от «детских» вопросов, но достаточно быстро приходит понимание, что без сосредоточенного на образе внимания, «всмаатривания» значительная часть элементов художественного произведения просто не воспринимается.

Разбор, анализ текстов для гуманитарных дисциплин также требует сосредоточения не только на общем впечатлении, но на смыслах и способах их представления автором.

При подготовке к ЕГЭ по литературе часто слышны жалобы старшеклассников на «длинные предложения», например в романах Л. Н. Толстого и жалобы преподавателей на «слабоинтеллектуальных» учеников.

Еже раз необходимо отметить, что вышеописанные проблемы связаны не с низким уровнем интеллекта данного поколения, а с изменением структурных характеристик интеллекта, сменой способов получения информации и ее обработки.

Поэтому, для повышения успешности обучения представителей «поколения Z» желательно не только «натаскивать» их на решение экзаменационных задач, но проводить тренинги развития понятийного мышления по методу «Поэтапного формирования умственных действий» [3]. Данный подход к развитию в процессе обучения опирается на анализ учебной деятельности и в то же время на анализ методик преподавания, ориентированный на понимание и осознанную формулировку учащимися цели любых учебных действий. Когда преподаватели вузов встречаются с первокурсниками, зачастую можно слышать высказывания, что с каждым годом студенты хуже подготовлены к учебному процессу.

Не оценивая эти утверждения, хотелось бы предложить не совсем стандартный способ коррекции некоторых интеллектуальных проблем студентов в виде интеллектуального тренинга.

Такой тренинг может проводиться в контексте преподавания различных учебных дисциплин — как «умственная разминка», или «перезагрузка». Такой тренинг может быть и небольшим самостоятельным курсом, проводимым специалистом. Одной из целей данного тренинга является осознание участниками своих проблем и особенностей для облегчения учебной деятельности и повышения ее эффективности.

Мотивацией студентов может стать именно овладение методами занятий под «девизом» — «Учиться легко!». Учитывая особенности представителей цифрового поколения интеллектуальный тренинг должен проходить в максимально

активной форме, переключение с одного упражнения на другое должно производиться каждые 10–15 минут, задания должны быть нестандартными и неожиданными.

В качестве примеров упражнений можно привести:

А) задачи-определения.

Например, упражнение «Что такое?». Вопрос задается применительно к всем известным предметам, например, это может быть стул, стол, птица, окно и т. п. Ответы формулируются в режиме коллективного поиска и обсуждения, что также помогает в качестве «эмоциональной перезагрузки».

Б) мозговые атаки на простую тему.

Идеи предлагаются по очереди и без критики, повторять высказанное нельзя.

В) поиск синонимических способов точного пересказа известных текстов.

Например, детских стихов — смысл должен сохраниться, но ни одно слово не должно совпадать.

Г) поиск логичности-алогичности абстрактных утверждений.

Д) построение логики текста (будущих эссе, курсовых и дипломных работ) методом выделения предмета (объекта) и рассмотрение его с помощью отдельных мыслительных операций, что помогает выстроить структуру.

Это может применяться к любому письменному творчеству.

Все задания должны чередоваться с упражнениями, включающими работу с образами и попыткой устанавливать с ними вербальные связи.

Общей задачей является активизация у представителей поколения Z словесно-понятийного мышления и, что очень важно, опыта получения положительных эмоций от мыслительного процесса и осознания особенностей своего мышления, как вызова к его дополнению и развитию.

Предлагаемые упражнения для активного развития словесно- понятийного мышления, дополняющего клиповое, могут помочь в этом.

Актуальность и целесообразность разработки подобного рода упражнений в современном мире неуклонно возрастает, поскольку за поколением Z уже следует новое поколение, это поколение А (α – Альфа, англ. *Generation Alpha*, сокращённо *Gen Alpha*). И «клиповые» особенности мышления детей этого поколения не только сохраняются, но и приумножаются (Рис. 1).

Поколение Альфа — это самые молодые люди, живущие сегодня.

Предполагается, что основные характеристики нового поколения будут обусловлены тесным взаимодействием не просто с гаджетами разного рода и толка, но и со всё более проникающим во все сферы (в том числе и бытовую жизнь) искусственным интеллектом, нейросетями и роботизацией. Всемирная сеть для «альфа» стала/станет неотъемлемой частью жизни: с ее помощью осуществляютcя учеба, работа, отдых, развлечения, оказываются услуги, совершаются покупки, а социальные сети являются основным каналом коммуникации и получения информации [7].

Предполагается, что цифровые навыки современных детей будут, без сомнения, превосходить подобные навыки даже тех, кто сейчас работает в профессиях, связанных с «цифрой». «Классическая система образования им может по-

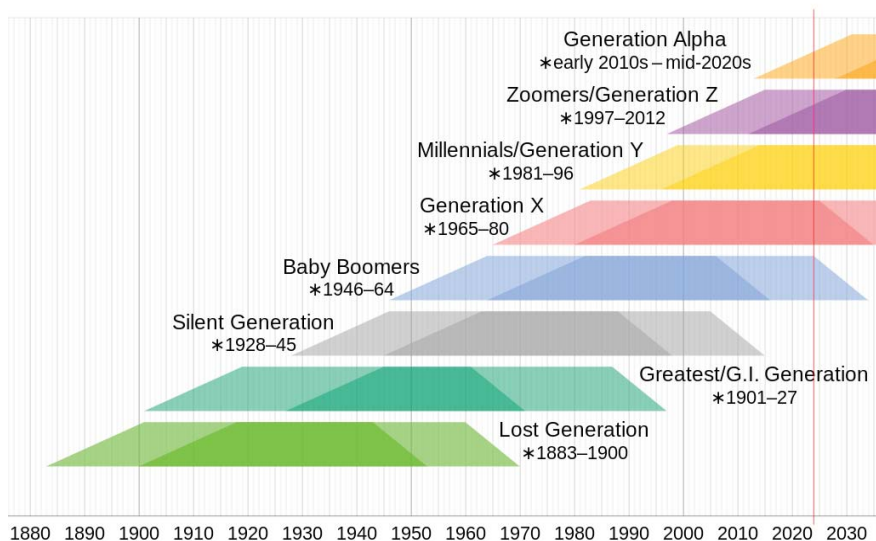


Рис 1. Схема поколений Западного мира.

Оранжевым цветом отмечено поколение Альфа
 (по McCrindle M. The ABC of XYZ: Understanding the Global Generations.
 Sydney: UNSW Press, 2009. 264 p.)

просто не подойти. «Альфы» должны быть готовы к невероятно динамичным условиям рынка труда. Им предстоит осваивать профессии, которых сегодня еще нет. И высшее образование с его многоступенчатой системой может сдать позиции в пользу образовательных онлайн-платформ и коротких образовательных практико-ориентированных курсов. На современном образовательном рынке подобные программы уже достаточно распространены, причем контент уже подается с помощью современных форматов, которые адаптированы применительно к «клиповому» мышлению молодежи: короткие видеоролики, инфографики, сторис, информационные карточки и т. д.» [7, с. 87].

ЛИТЕРАТУРА

1. Акименко Г. В., Кирина Ю. Ю., Селедцов А. М., Яковлев А. С. Клиповое мышление как фактор изменения образовательных технологий в современной высшей школе // Современный культурно-социальный контекст и проблемы медицинского образования. Материалы II Международной научно-практической конференции. — Кемерово, 2023. — С. 5–16.
2. Бардиер Г. Л. Психология формирования отношений с миром и накопления социального капитала у современных подростков поколения Z //

Advances in Science and Technology. Сборник статей XVII Международной научно-практической конференции, II. — М.: Научно-издательский центр «Актуальность.РФ», 2018. — С. 51–54.

3. Бухарбаева А. Р., Сергеева Л. В. Клиповое мышление поколения Z: методы развития творческого потенциала студентов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. — 2020. — Т. 25. — № 4. — С. 787–796.

4. Гальперин П. Я. Введение в психологию: Учебное пособие для вузов. — М.: Книжный дом «Университет», 1999. — 332 С.

5. Тоффлер Э. Шок будущего: пер. с англ. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — 557 с.

6. Фрумкин К. Г. Клиповое мышление и судьба линейного текста // Топос, 2010. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.topos.ru/article/7371-2023> (дата обращения: 31.01.2024).

7. Шлегель Е. В. Поколение «Альфа»: в поисках типических черт // Вестник Гуманитарного университета. — 2023. — № 4 (43). — С. 84–90.

УДК 59.9

Вайнци Андрей Александрович,

аспирант

Санкт-Петербургского реставрационно-строительного института,

Deppa@deppa.ru;

Бардиер Галина Леонидовна,

доктор психологических наук, профессор кафедры культурологии

Невский институт языка и культуры, Санкт-Петербург,

galinabardier@yandex.ru

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ ПОНЯТИЯ «ГИБРИДНАЯ ВОЙНА»

В статье обсуждаются эмпирические данные пилотажного исследования социальных представлений о содержании понятия гибридная война. В качестве респондентов в опросе участвовали люди с высшим образованием, занимающиеся разными видами деятельности, являющиеся представителями разных профессий. В рамках пилотажного исследования их мнение рассматривалось как экспертное. На концептуально-теоретическом уровне в рамках междисциплинарного подхода анализируются позиции различных авторов, предпринимающих попытки сущностного определения понятия «гибридная война». На стыке эмпирического и концептуально-теоретического подходов, выделяют структурные компоненты анализируемого понятия, часть из которых по своему содержанию может быть отнесена к предмету социальной психологии. Предлагается авторская модель психологической трактовки понятия «гибридная война».

Ключевые слова: гибридная война, военные действия, образ врага, пропаганда и контрпропаганда, информационная война, провокации, манипуляции, санкции, фейки, общественное мнение, культура отмены, субъекты и объекты гибридной войны.

Vaintz A. A., Bardier G. L.

PSYCHOLOGICAL COMPONENTS OF THE CONCEPT OF «HYBRID WAR»

The article discusses empirical data from a pilot study of social ideas about the content of the concept of hybrid war. The respondents in the survey included people with higher education, engaged in different types of activities, and representatives of different professions. As part of the pilot study, their opinion was considered as an expert opinion. At the conceptual and theoretical level, within the framework of an interdisciplinary approach, the positions of various authors attempting to essentially define the concept of «hybrid war» are analyzed. At the intersection of empirical and conceptual-theoretical approaches, the structural components of the analyzed concept

are identified, some of which, in their content, can be attributed to the subject of social psychology. The author's model of psychological interpretation of the concept of «hybrid war» is proposed.

Keywords: hybrid war, military operations, image of the enemy, propaganda and counter-propaganda, information war, provocations, manipulation, sanctions, fakes, public opinion, cancel culture, subjects and objects of hybrid war.

В последние годы все чаще и в отечественных СМИ, и в каждодневных житейских диалогах стало употребляться понятие «гибридная война». Замечено, что контексты употребления этого понятия могут быть самыми разными. От «горячих» военных событий современности — до деталей войны 1812 года. От споров при оценке конкретных событий или чьих-то отдельно взятых действий — до прогнозов стратегий поведения в мировой политике целых государств.

Замечено также, что значительно чаще понятие гибридная война применяется в негативном ключе. Однако позитивная трактовка этого термина все же не опровергается. Поскольку в данном вопросе практика в некотором роде опережает теорию, мы для прояснения содержания понятия «гибридная война» сначала обратились к исследованию житейских представлений, а затем соотнесли их с концептуально-теоретическими трактовками этого понятия, которые нам удалось обнаружить в рамках междисциплинарного подхода.

Так что же на самом деле закрепилось в нашем сознании и активно воспроизводится при упоминании слов «гибридная война»? Для того, чтобы сделать первый шаг по направлению поиска конкретного и точного ответа на этот вопрос, мы провели пилотажное исследование [8], целью которого было выяснение социальных представлений о гибридной войне у представителей социальной группы, которую можно считать с известной долей условности экспертной в плане формирования установок массового сознания, трансляции как позитивных, так и негативных социальных стереотипов, управления общественным мнением.

С психологической точки зрения это группа, в которую входят люди с высшим образованием, именно они способны на вербальном уровне оформлять и транслировать свою точку зрения. В плане коммуникативного это должна быть группа, представители которой по роду своей деятельности «вхожи» в сообщества и иные социальные группы, деятельность которых связана практически со всеми отраслями народного хозяйства.

Таким образом, была сформирована небольшая группа «экспертов» (n=10), в которую вошли люди с разнопрофильным высшим профессиональным образованием, занятые в разных сферах деятельности: прикладная политология, защита прав человека, адвокатура, психологическое консультирование, преподавание, репетиторство, бизнес.

Всем экспертам было в режиме письменного интервью было задано три вопроса:

1. Что такое гибридная война, по Вашему мнению (дайте свое определение)?
2. Какие составные части входят в гибридную войну (то есть, как она проявляется)?

3. С какими понятиями (фактами, событиями, явлениями...) у Вас ассоциируется гибридная война?

При обработке полученных ответов был использован метод контент-анализа, результаты были сведены в общую таблицу (Табл. 1).

Табл. 1. Результаты обработки письменных экспертных интервью (n=10))

определение	составные части	ассоциации	примечание
совокупность враждебных невоенных действий, совершаемых в отношении противника в различных сферах (экономика, политика, религия, культура, спорт и т.д.) и в различных формах (принятие ограничительных мер, разжигание социальных, религиозных и иных конфликтов, информационная война и т.д.)	информационное, экономическое, идеологическое воздействие на противника, его население, политические и экономические структуры (создание очагов социальной, политической, экономической, религиозной напряженности)	дезинформация, создание и последующая поддержка оппозиционных по отношению к действующей власти структур и групп, навязывание выгодной идеологии и взглядов	
«нетотальность»,			отношение части немецких оккупантов к местным жителям в оккупированных частях СССР
и война с применением различных видов оружия	война информационная, бактериологическое оружие и ядерного	фейки, ложная, искажающая реальность информация, экономические санкции, политические санкции,	

современная форма ведения противоборства, когда типичная война с использованием армии и оружия дополняется средствами ведения войны диверсионными, экономическими и иными.	диверсионная война экономическая война	цветные революции, санкции,	Исторически существовала всегда, но преобладает над обычными способами ведения войны с 80-х годов XX-го века
оказание давления любыми возможными способами без объявления официальной войны	политическая, экономическая, информационная, вооруженные военные действия, террористическая и т. д	война, использующая только виды «мяткой силы» для давления на цель, война, использующая разные «не официальные» военные действия (сепаратисты, повстанцы, точечные теракты, поддержка оппозиционных сил и т. д.)	
Вражда сторон без применения оружия.	СМИ Интернет	ТВ-новости	
Сочетание разных вариантов воздействия на противника	манипуляции информационного типа, оказание экономического давления, формирование общественного мнения	Фейки, обращения к авторитетам, репортажи «с места событий», исторически примеры...	

смешанная война (политические действия смешиваются с военными).	физические уничтожения, провокации СМИ	Ложь. Ложные факты. Провокации политического и военного плана	
---	--	--	--

Как видно из таблицы, сущностными признаками, на основе которых могут быть сформулированы различные, но не противоречивые определения гибридной войны, респонденты назвали:

- противоборство;
- вражда;
- враждебные военные и невоенные действия;
- оказание давления;
- сочетание (смешение) вариантов воздействия.

В ответах на вопрос о составных частях гибридной войны помимо вооруженных военных действий были обозначены войны:

- информационная;
- экономическая;
- идеологическая;
- политическая;
- религиозная;
- бактериологическая;
- ядерная;
- диверсионная;
- террористическая;
- оппозиционная;
- коммуникативная (создание общественного мнения).

Наконец, обращая внимание на свои ассоциации, респонденты в качестве примеров проявления (инструментов) гибридной войны назвали:

- дезинформацию;
- поддержку оппозиционных групп;
- навязывание идеологии и взглядов;
- фейки;
- искажение информации;
- ложь;
- экономические санкции;
- политические санкции;
- цветные революции;
- «мягкое» давление;
- «неофициальные» военные действия (сепаратисты, повстанцы, точечные теракты);
- обращения к авторитетам;
- репортажи «с места событий»;
- исторически примеры...

Конечно, этот список инструментов гибридной войны можно было бы продолжить.

Целесообразно было бы также сопоставить названные инструменты с составными частями гибридной войны и подкрепить их примерами — как историческими, так и составляющими большую часть содержания нашей сегодняшней обыденной жизни. Возможно, это могло бы стать предметом самостоятельного концептуального обобщения или эмпирического исследования.

Однако, опираясь на полученные в данном пилотажном исследовании результаты, уже можно сделать целый ряд выводов.

1. Гибридная война — это противоборство двух или более сторон, сопровождаемое комплексным набором действий, направленных на изменение позиции, выражающей интересы одной стороны (противника) в желаемую сторону другой стороны (контрпротивника) — от полного уничтожения противника или полного отказа от своих интересов (капитуляция) до достижения компромиссных соглашений (перемирие).

2. Комплексный набор действий или составные части гибридной войны — это по своей сути политические стратегические направления ведения противоборствующих (направленных против врага, то есть, враждебных) действий. К числу таких стратегических направлений можно отнести:

- силовые стратегии, цель которых — физическое уничтожение противника (собственно вооруженные военные действия «на поле боя» — приемы военной стратегии и тактики);

- информационные войны, цель которых — создание искаженной картины реальности, намерений и действий противника (пропаганда и контрпропаганда, информационные фейки, утаивание и акцентирование информации и другие приемы);

- коммуникативные (или психологические) войны, цель которых — формирование у населения желаемого отношения к действительности, общественного мнения, мотивации к осуществлению действий в поддержку всего комплекса военных действий, предпринимаемых собственным правительством и к выражению неприятия действий правительства противника (правительств противников).

3. В качестве инструментов ведения гибридных войн можно рассматривать:

- информационное искажение фактов: множественные примеры практически всех мировых и локальных войн, репортажи о конкретных боевых действиях;

- конструирование привлекающих внимание событий: информационные поводы, фейки и их развенчание, пропаганда и контрпропаганда;

- применение комплексных технологий, разрабатываемых и практикуемых в сферах масс-медиа, политехнологий, массовых коммуникаций, спайртерства, PR (например, технологии культуры отмены (cancel culture) [4], размещения продукта (product placement) [7], проведение массовых мероприятий и флешмобов и др.)

В качестве примечаний были отмечены два важных аспекта, которые могут далее стать самостоятельными направлениями дальнейших исследований. Это,



Рис. 1. Гипотетическая модель гибридной войны (по данным письменного экспертного интервью, отражающего социальные представления и общественное мнение)

во-первых, исторические экскурсы, в том числе, с привлечением военных историков, направленные на выявление и описание тех вариантов гибридной войны, которые были зафиксированы в разные исторические периоды. Обобщая сформулированные выводы, можно в качестве операциональной гипотезы предложить модель гибридной войны, включающую интересы субъектов гибридной войны, ее составные части и инструменты ее ведения (Рис. 1).

Для того, чтобы соотнести полученную эмпирическим путем информацию о том, как присутствует понятие «гибридная война» в наших социальных представлениях и в нашем обыденном сознании, мы обратились к научной литературе. Поскольку такой литературы обнаруживается пока мало, на методологическом уровне мы обратились к междисциплинарному подходу.

Политолог, декан факультета мировой политики МГУ, действительный государственный советник РФ 1 класса академик А. А. Кокошин в своей статье о феномене «гибридной войны» отмечает три важных момента [6].

1. Как в нашей стране, так и за рубежом выделяются различные интерпретации этого феномена, хотя его корни уходят в глубокое прошлое.

2. Гибридная война сочетает в себе и вооруженную борьбу, и высокие технологии, к числу которых, в частности, относится информационное противоборство и борьба в киберпространстве.

3. Субъектами гибридной войны могут быть как государственные, так и негосударственные действующие лица мировой политики.

Указывая на актуальность разработки теории гибридной войны, автор подчеркивает, что без такой теории невозможна разработка механизмов предотвращения войн, в том числе деэскалации конфликтов, которые в своём развитии могут привести к самым разрушительным последствиям. На актуальность изучения этого вопроса указывает и приводимая автором цитата о том, что На-

чальником Генерального штаба Вооружённых сил РФ генералом армии В. В. Герасимовым сформулирована следующая установка: «Сегодня ВС РФ должны быть готовы защитить интересы государства в военном конфликте любого масштаба с широким применением противником как традиционных, так и гибридных методов противоборства» [5].

Рассматривая ряд определений гибридной войны, автор отмечает, что чаще всего гибридная война противопоставляется «классической», в которой борьба ведётся противостоящими друг другу группировками вооружённых сил. В определениях разных авторов указывается, что гибридная война — это война с использованием высоких технологий, в частности, искусственного интеллекта и робототехники. Ссылаясь на американского исследователя Ф. Хоффмана, автор соглашается с тем, что гибридная война предполагает «конвергенцию физического и психологического, кинетического и некинетического, комбатантов и некомбатантов» [9, p. 34].

Относительно компонентов гибридной войны подчеркивается, что в ней активно используются психологические операции и боевые кибероперации, ведётся информационная война. В этом контексте можно говорить отдельно о психологической войне, информационной войне и кибервойне. Для понимания различия между информационной войной и кибервойной приводится мнение Президента Российской академии ракетно-артиллерийских наук генерал В. М. Буренок и его коллег. По их определению, кибервойна — «это целенаправленное деструктивное воздействие информационных потоков в виде программных кодов на материальные объекты и их системы, их разрушение, нарушение функционирования или перехват управления ими». Информационные войны — «это контентные войны, имеющие своей целью изменение массового, группового и индивидуального сознания» [2, с. 19]. В процессе таких войн идёт борьба за умы, ценности, поведенческие характеристики и т. п.

Полковник в отставке А. А. Бартош, кандидат военных наук, в своей статье о стратегии и контрстратегии гибридной войны дает четкое определение феномена гибридной войны как «скрытого конфликта, обладающего сложной внутренней структурой и протекающего в виде интегрированного военнополитического, финансово-экономического, информационного и культурномировоззренческого противостояния, не имеющего определенного статуса» [1]. Основными технологиями ведения гибридной войны, по мнению автора, являются информационно-коммуникационные технологии, позволяющие добиться перевода страны под внешнее управление при минимальном уровне военного насилия, за счет концентрированного давления в финансово-экономической, информационно-психологической сферах и использования кибероружия.

Гибридная война многомерна, поскольку предполагает сочетание информационного, военного, финансового, экономического и дипломатического воздействия на противника в реальном времени.

К невоенным средствам насилия в гибридной войне, по Бартошу, относятся традиционная и публичная дипломатия, правовые экономические, идеологопсихологические, информационные, гуманитарные, разведывательные, техно-

логические инструменты воздействия. Отмечается, что правильно выбранная стратегия ведения такой войны позволяет достичь кумулятивного, системного эффекта от применения совокупности всех этих средств. Важную роль приобретают стратегические психологические мероприятия, направленные на обеспечение поддержки и сотрудничества с дружественными и нейтральными странами, а также на ослабление воли к ведению войны и потенциала враждебных государств [1].

К сожалению, психологических работ, посвященных анализу феноменологии гибридной войны и предпринимающих попытки концептуализации этого понятия, мы не обнаружили. Есть работы, подробно описывающие разнообразный инструментарий психологических войн, но не как инструментарий гибридной войны. Философы и социологи пишут скорее не о содержании данного феномена, а о необходимости его рассмотрения в социо-культурном контексте.

В одной из междисциплинарных работ, фокусированных на ситуации проведения гибридной войны против нашего государства, написанных в соавторстве философа, военного и педагога прямо сказано: всестороннее обобщение гибридной войны с использованием социально-философского анализа не вышло. Немногочисленные труды творческих работников о гибридной войне характеризуются ограниченным фокусом внимания и слабой концептуальной базой. В связи с этим проведение исследований, направленных на устранение имеющихся пробелов оказывается злободневным [9].

На этом фоне наше пилотажное исследование можно рассматривать как перспективное, а предлагаемую нами операциональную модель гибридной войны — как основу для формирования гипотез предстоящих исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бартош А. А. Стратегия и контрстратегия гибридной войны. [Электронный ресурс]. — URL: <https://vm.ric.mil.ru/Stat/item/138034/?print=1> (дата обращения: 12.12.2023).
2. Буренок В. М., Горгола Е. В., Викулов С. Ф. Национальная безопасность России в эпоху сетевых войн. — М.: Граница, 2015.
3. Вершилов С. А., Маслеников А. Н., Новосельский А. В. Гибридная война против России: необходимость философской рефлексии и проблематика в научной литературе / Манускрипт. — 2019. — Том 12. — Выпуск 1. — С. 98–102.
4. Галисиан М. Л. Product Placement в средствах массовой информации. — М., 2004. — С. 197.
5. Герасимов В. По опыту Сирии. [Электронный ресурс]. — <https://kvshurov.livejournal.com/1622157.html> (дата обращения: 12.12.2023).
6. Кокошин А. А. Феномен «гибридной войны» в силовой составляющей современной мировой политики // Вестник Российской академии наук — 2018. — Том 88. — Номер 11. — С. 971–978.

7. Фефелов А. Ф. Дискурс вокруг cancel culture как объект лингвокультурного и переводческого анализа: логика против «логики» // Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. — 2022. — Т. 20. — № 1. — С. 126–144.
8. Ядов В. А. Стратегия социологического исследования: описание, объяснение, понимание социальной реальности / В. А. Ядов. — М.: Добросвет, 2000. — 596 с.
9. Hoffman Fr. Hybrid Warfare and Challenges // Joint Force Quarterly. — Iss. 52, 1st quarter 2009. — P. 34–39.

УДК 003.62

Высоцкий Вадим Борисович,
кандидат культурологии, доцент кафедры журналистики
и медиатехнологий СМИ Санкт-Петербургского государственного
университета промышленных технологий и дизайна,
заведующий кафедрой культурологии, педагогики и искусств
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,
v.b.vysotsky@mail.ru

СИМВОЛИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗА ОСЛА В ЕВРОПЕЙСКОЙ И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматриваются противоречия и пересечения семантической нагрузки образа осла в восточной, античной, западноевропейской, византийской и отечественной культурах. Особое место уделяется францисканской традиции. Анализируется связь предметного символа, образа и геральдической эмблематики.

Ключевые слова: амбивалентность, семантика, эмблема, образ, бестиарий.

Vysotsky V. B.

DONKEY IMAGE IN EUROPEAN AND RUSSIAN CULTURE

The article examines the contradictions and intersections of the semantic load of the donkey image in Eastern, ancient, Western European, Byzantine and Russian cultures. A special place is given to the Franciscan tradition. The connection of the object symbol, image and heraldic emblematics is analyzed.

Keywords: ambivalence, semantics, emblem, image, bestiary.

Систематизация образов животных продолжалась от времен византийских «Физиологов» до «Вертограда Многоцветного» Симеона Полоцкого. А с XIX века начался и семантический анализ этих концептов. Так, например, с 2011 года в Российском государственном гуманитарном университете по инициативе Александра Евгеньевича Махова проводились конференции исследователей бестиарного кода мировой культуры. Представленные там материалы позволяют на конкретных примерах судить о культурных коннотациях, создаваемых образами животных, которых можно подразделить на хорошо знакомых (в том числе — domestified), экзотических и фантастических. Широкая палитра трактовок бестиарных знаков связана с их различной семиотиче-

ской природой: образы, метафоры, символы, аллегории, эмблемы сосуществуют в одном ассоциативном поле, но выполняют различные функции. Кроме того, как отмечал Ролан Барт, «обыденное сознание, исходя из некоей мифологизированной идеи Жизни, также склонно воспринимать изображение как инстанцию, сопротивляющуюся смыслу» [2, с. 252]. В любом случае, нас интересует связь означаемого с означающим в коллективном сознании. Но и эта связь инвариантна, потому что «смысловая содержательность символа меняется, сохраняя свои зерна в воображаемом, способном воссоздавать утраченное и забытое в культуре усилиями творческого воображения» [8, с. 195].

Покорные трудяги и упрямые сластолюбцы, дикие онагры и одомашненные ослики вызвали разные ассоциации и законно вошли в европейскую эмблматику, однако не в первый ряд символов, что видно, по многочисленным исследованиям европейских и отечественных бестиариев. При этом, как отметил А. Е. Махов, «зверь приобретает многозначность, обусловленную различием его свойств» [4, с. 20]. В ближневосточном регионе ослов приручили задолго до лошадей и верблюдов. Во всяком случае амореи кочевали именно на ослах и в XVIII в. до н. э. «ослы у них по-прежнему использовались для жертвоприношений» [9, с. 61]. Ослы, вероятно, поэтому же были священными животными во Фракии, Фригии, Финикии и Сирии (связаны с Ваалом и халдейской богиней смерти). В Египте это животное соотносилось то с богом Ра, то с богом Сетом. В Индии осел был ваханой (ездовым животным) небесной воительницы Каларатри («Темная ночь»), которая сражалась с демонами ассурами. Отсюда амбивалентная семантическая корреляция ослов с плодородием и преисподней. В Китае белый осел ассоциировался с бессмертием, но в большинстве случаев обычные ослы символизировали глупость. Возможно, такой семантический разброс связан с контрастом одомашненного и дикого животного. При этом гибриды — мулы и лошаки никакой дополнительной семантической окраски не имеют. Другое дело, что в ряде преданий и мифов фигурирует не животное в целом, а — ослиная голова. И — по свидетельству Тертуллиана, спорившего с Тацитом, — ранних христиан и иудеев упрекали в онолатрии, поклонении ослу, а точнее — его голове.

В греко-римском мире осел изначально был связан с мифами о ритуальном оскотлении (это верование сохранится и в византийском «Физиологе») и посвящен Сатурну (аналогу греческого Хроноса), который прежде покровительства времени был богом плодородия, а его главный атрибут — серп. Такая же функция приписывается диким ослам, например, в александрийском «Физиологе». И подспудный смысл тут двояк: похоть и ревность, с одной стороны (упоминается, что в весенние ночи осёл кричит подобно дьяволу), с другой стороны, оскотлением других ослят вожаком стада символизируется очищение и воздержание. Кстати, в библейской Книге Иова онагру отводится схожая участь — дикое, необузданное существование в пустыне и солончаках. В эллинистической культуре осел стал знаменовать собой распутство, вызванного вполне объяснимой физиологией. Особенно ослы ценились в «Аркадии счастливой». Кроме того, от Месопотамии до Рима в древнем мире за ослом закрепили аллереорию профанности,

как, например, в басне Федра «Осёл и лютия». В новелле «Осел» Лукиана (Лукия) и «Метаморфозах» Апулея, написанных на основе единого источника, бедное вьючное животное олицетворяет собой объект эксплуатации и греховных домогательств, являясь временной оболочкой духовной субстанции. Священные розы богини Исиды позволяют герою стать человеком, — пройдя магическую инициацию, сбросить с себя ненавистное тело и эзотерикой одолеть колдовство. В результате этих мистерий «бывший» осёл достиг «пределов смерти, переступил порог Прозерпины и снова вернулся» [1, с. 191]. В этой — одиннадцатой — главе большую роль играет семантика покровов (одежда из белого льна, «один из духовенства сейчас же снял с себя верхнюю одежду и поскорее набросил на меня», «Пусть же радость отразится на твоём лице в соответствии праздничной этой одежде», «жрец, удалив всех непосвященных. Облачает меня в плащ из небеленого полотна и, взяв за руку, вводит в святая святых», «я тронулся в путь, облаченный в двенадцать священных стол», распродажа «скудного гардероба» для проведения обряда и т. п.). В данном случае одежда продолжает семантическую линию оболочки, внешнего покрова и далее — внутреннего преображения.

Эта символика смыкается с христианской — от евангельских притч до жития Франциска Ассизского. В Библейских текстах животное упоминалось как «свежая» ослиная челюсть — оружие Самсона, Валаамова ослица и в некоторых других сюжетах. Именно Авраам на осле вёз своего сына для предания жертвенной смерти. Но особенно значимыми были у иудеев белые ослы, на которых восседали судьи и правители. Пророчество Захарии указывает на то, что осёл станет верховым животным при входе Мессии в Иерусалим. Собственно, так это событие описали и сами евангелисты: «пойдите в селение, которое прямо перед вами; и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею; отвязав, приведите ко Мне; и если кто скажет вам что-нибудь, отвечайте, что они надобны Господу; и тотчас пошлет их. Всё же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит: «Скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной» (Евангелие от Матфея Гл. 21, стих 2–5).

Но и сцены первоначального явления в мир Спасителя (Рождество, Бегство в Египет) сопровождалось присутствием осла. Так он стал неперменным героем презеипо, первое из которых воздвиг в 1223 году святой Франциск. Осел ассоциируется с порабощением и бедностью, трудом и покорностью. Фома Челанский рассказывал, что братом ослем аскет Франциск Ассизский называл собственное тело, бичуя его веревкой. «Всякий во власти своей имеет врага, то есть тело, которое грешит» [10, с. 35]. Напомним, что уход из греховной земной жизни Франциск маркирует, сбрасывая в кафедральном соборе Ассизи всю мирскую одежду, как Луций у Апулея в храме Исиды. В главе XX «Цветочков» рассказывается об отвращении молодого инок к монашеской одежде, но в видении Царствия Небесного [10, с. 82–84] нищенствующие монахи во главе с Франциском и Антонием Падуанским предстают в сверкающих одеяниях — аллюзия на притчу о брачном пире («много званых, но мало избранных», Евангелие от Матфея, 22, 1–14). Кстати, одна из историй Антония Чудотворца повествует об осле, прекло-

нившим колена перед Святыми дарами. Ещё один францисканец XVII века — Иосиф Копертинский, почти аутист, родившийся в хлеву и прославившийся чудом левитации, — на смертном одре «прошептал: Ослик начал карабкаться в гору: ослик не может пойти дальше, он хочет сбросить свою шкуру» [5, с. 231].

Также приобретет ослиную оболочку в Стране Развлечений и знаменитый деревянный мальчик Пиноккио — герой романа-фельетона Карло Коллоди, — который мечтал стал человеком. Шкуру его обглодали рыбы, но человеком деревянная марионетка стала только после изнурительного труда, смирения и самопожертвования. Интересно, что в этом сюжете о волшебных преобразованиях участвует Фитиль — так в русских переводах звучит имя Lucignolo — аллюзия на Луция Апулея, который, как мы помним, также попадал в ослиную шкуру и освобождался от этой ненавистной оболочки. Начиная же Карло Коллоди писательскую деятельность с переводов Шарля Перро. У выдающегося французского литератора была ранняя сказка «Ослиная шкура», где упоминается осел, извергавший золото (не реминисценции ли это мифа о царе Мидасе с ослиными ушами?), шкура которого под уродством спрятала невинность и красоту принцессы, ухаживавшей за свиньями и убиравшей помои. Кстати, чудодейственная шагреновая кожа, известная нам по роману Оноре де Бальзака и символизирующая там мистическую сделку, первоначально снималась с крупя онагра.

Ослон иллюстрировали и отсутствие свободы воли, как в знаменитом парадоксе Жана Буридана. Вообще, в западном средневековье осёл — постоянный персонаж, поражающий амбивалентностью: в честь него, назывался праздник 14 января — воспоминание о бегстве в Египет, когда исполнялся специальный кондукт «*Orientis partibus*», и который тут же переходил в Праздник дураков (типа римских сатурналий), запрещенный в конце концов Базельским собором в 1431 году. Шутовской колпак также украшался ослиными ушами. И не из этой ли традиции возник ткач Основа из «Сна в летнюю ночь» Вильяма Шекспира, где красавец ремесленник, который должен играть Пирама, украсившийся ослиной мордой, сводит с ума Титанию (вполне явный сексуальный подтекст)? Интересно, что в ренессансную эпоху осёл амбивалентно означает как интуицию и мудрость (у Джордано Бруно, например), так и непроходимую тупость (Эразм Роттердамский апеллирует к Лукиану и Апулею).

У Лафонтена несколько проще: осёл — жертва, «глуп и ленив». При этом Мишель Пастуро отмечает, что в произведениях французского баснописца животные взяты не из природной сферы, а из культурной; в то же время они не маски и «негеральдические фигуры» [6, с. 234–335]. Вполне демократичный образ животного Санчи Панса, который верен и послушен хозяину и судьбе, даёт Мигель Сервантес. Хуан Рамон Хименес в Андалузской легенде «Платеро и я» продолжает эту линию «великого простодушия»: ослик — кроткий и нежный, олицетворяет чистоту и непосредственность самой жизни, где радость и печаль неотделимы друг от друга, как ослиные уши. Но то — в Испании, где осел был типичным выючным животным, как и в других южных странах.

В русской же культуре запечатлелась церемония «Шествия на осяти», воспроизводившая Вход Господень в Иерусалим. Однако вместо ослов ритуальным

животным была по-особому убранный попоной лошадь. У Гаврилы Романовича Державина и Ивана Андреевича Крылова ослы — простакны на бытовом уровне, и потому они становятся символом ограниченности, в первую очередь чиновников и судей: «Осел останется ослом, хоть ты осыпь его звездами». Неожиданный образ мы находим у Федора Михайловича Достоевского. «Я вам докажу, что и осел может быть благородным человеком!» — восклицает Мозгляков в «Дядюшкином сне» [3, Том 2. с. 387]. А в романе «Идиот» Лев Мышкин называет осла «добрым и порядочным человеком»: «это преполезнейшее животное, рабочее, сильное, терпеливое, дешевое, переносливое», пробудившее своим криком князя от болезненного оцепенения [3, Том 8. с. 48].

Не без влияния Достоевского, впрочем, как и мотивов Апулея, Роберт Брессон создает свой киношедевр «Наудачу, Бальтазар» (фильм 1966 года), где проводит ослика через испытания людскими пороками и жестокостью. Этот путь любви заканчивается смертью кроткого животного. Безропотность и страдания Бальтазара стали метафорой христианского смирения и самопожертвования, о библейских аллюзиях Брессон говорит прямо. В этом свете по-иному воспринимаешь палатинскую карикатуру-граффити древнего Рима: на кресте распят человек с ослиной головой. Подобную пародийную корреляцию выполняет осел и в притчах из «Так говорил Заратустра» Фридриха Ницше (там ослиный крик становится обратным отражением восклицания «аминь», «старый папа» молится ослу «как Богу», ибо лучше такой образ, чем никакой и т. д.).

В ставшим знаменитым благодаря мультипликационной франшизе рассказе детского писателя и художника Уильяма Стейга «Шрек» Осел является наперсником и верховым животным заглавного монстра, что безусловно несет в себе также пародийный смысл: верхом на осле Шрек отправляется на битву с рыцарем, чтобы добыть себе в жены уродливую принцессу (аналог Конька-горбунка). Интересно, что «Пиноккио» был любимой книгой Стейга, да и первая фраза Осла в рассказе подтверждает это: «Я могу исправиться! Пожалуйста, дай мне еще один шанс!». Вновь возникает тема инициации. Интересна роль осли в европейском авангардизме. В 1910 году в Салоне отверженных была выставлена абстрактная картина работы некоего мистифицированного художника, но подлинным автором являлся ослик Лоло, к хвосту которого был привязана кисть. Этот казус подсказал в 1912 году русским живописцам название объединения — «Ослиный хвост», которое стало символизировать спонтанность творчества, независимого от академических догм.

Анализируя значения, порожденные данным конкретным образом, можно заметить, что при переходе означаемого в означающее, транслируются как субстанциональные, так и акцидентные признаки и соответственно смыслы. Это создаёт инвариантность в восприятии данного знака в различных культурных кодах. Так, А. Суворов писал о «свойстве быть связанным со своей противоположностью, всякий смысл — с обратным смыслом — правда/ложь, и только в единстве с иным, противоположным смыслом, слово становится адекватным выражением бытия» [8, с. 171]. Кроме того, очевидна корреляция темы ослиного обличья, шкуры с концептом одежды. Сбросить грубое звериное тело

удаётся, пройдя процесс очищения и/или посвящения, а в результате — вочеловечивание, преображение. Возможно, все противоречия «ослиной» семантики гармонизируются, если мы будем подразумевать под образом осла телесную оболочку, подобно францисканской рясе, скрывающей подлинно человеческое, иными словами — заведомо амбивалентную символику, соединяющую внутренне и внешнее, природное и культурное, духовное и мирское, бренное и вечное, профанное, стремящееся пройти тернистый путь посвящения, и безропотное служение своему спиритуальному господину.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апулей. Золотой осёл. Лукиан. Диалоги. — Ленинград, 1992. — 336 с.
2. Барт Р. Риторика образа // Нулевая степень письма. — М., 2008. — 431 с.
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. — Ленинград, 1972.
4. Махов А. Е. Бестиарий как подсистема средневековой семиотики // Вестник РГГУ Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. — 2017. — № 9 (30). — С. 20–36.
5. Мортон Г. В. От Рима до Сицилии. — Санкт-Петербург: ЭКСМО, 2008. — 512 с.
6. Пастуро М. Символическая история европейского средневековья. — СПб, 2017. — 446 с.
7. Суворов Н. Воображаемое как феномен культуры. — СПб.: 2018. — 300 с.
8. Хитти Ф. История Сирии. — М.: 2022. — 606 с.
9. Цветочки Франциска Ассизского. — СПб. Азбука-классика, 2007. — 221 с.

УДК 008:7.036

Иванов Андрей Анатольевич,

доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории
Сибирского университета потребительской кооперации,
larsandr@mail.ru

ИЕРОФАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ НЕОЯЗЫЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ

В статье рассматриваются формы и особенности репрезентации священного в произведениях отечественного изобразительного искусства и литературы, воспроизводящих мотивы и образы славянского неоязычества. Понимание священного в мировоззрении современных язычников определяется двумя основными идеями — этноцентризмом и имманентным богословием (природоцентризмом). Этим концептам соответствуют два типа дискурса, реализующихся в художественных формах, — националистический дискурс вооруженной крепости и дискурс альтернативной духовности. Граница между священным и профанным в неоязыческом искусстве темпоральна и соответствует разделению прошлого и настоящего. Эстетические средства выражения иерофании характеризуются амбивалентностью и включают как формы антропоморфизации и тривиализации священного, так методы остранения (оксюморон, стилизацию и др.).

Ключевые слова: священное, иерофания, неоязычество, родноверие, тривиализация, остранение, стилизация.

Ivanov A. A.

HIEROPHANY IN MODERN NEO-PAGAN ART

The article examines the forms and specifics of the representation of the sacred in works of domestic fine art and literature, reproducing the motives and images of Slavic neo-paganism. The understanding of the sacred in the worldview of modern Slavic pagans is determined by two conceptual attitudes — ethnocentrism and immanent theology (nature-centrism). These concepts correspond to two types of discourse realized in artistic forms — the nationalist discourse of an armed fortress and the discourse of alternative spirituality. The boundary between the sacred and the profane in art is temporal and corresponds to the division of past and present. Aesthetic means of expressing hierophany are characterized by ambivalence and include both forms of anthropomorphization and trivialization of the sacred, as well as methods of defamiliarization (oxymoron, stylization, etc.).

Keywords: sacred, hierophany, neo-paganism, native belief, trivialization, defamiliarization, stylization.

Секуляризация модерна происходила не только как «освобождение» сфер культуры от религиозного контроля, но и как присвоение этими сферами религиозной собственности. Собственности материальной (земель, зданий, реликвий и пр.) и духовной, в том числе, категории священного. Священными стали национальный дух, гражданский долг, личность и ее права, художественный гений и его творения, история, война и т. д. Переживание священного индивидуализировалось, освободилось от власти институтов-посредников и стало обращаться к эзотерическим, экзотическим, неавраамическим традициям и духовным системам. Характерным примером новой религиозности является неоязычество (или «современное язычество»), в котором свойствами священного наделяются предполагаемые объекты древних верований; в конструировании этих представлений существенную роль играют политические и эстетические интерпретации священного. В настоящем докладе предпринята характеристика репрезентаций священного в произведениях литературы и изобразительного творчества российских авторов, отражающих мифологию славянского неоязычества. Материалом для анализа послужили произведения изобразительного искусства художников-славянистов Б. Ольшанского, А. Клименко, В. Королькова, А. Углова, В. Иванова, А. Гусельникова, М. Сухарева, М. Кулешова и литературные произведения жанра славянского фэнтези Л. Прозорова, В. Сахарова, М. Какабадзе, О. Фурсина, Е. Машенцевой, У. Черкасовой.

Под священным понимается представление о высшей, метаэмпирической реальности, которая влияет на эмпирическое бытие верующих, является для них тотальной и предельной ценностью [10]. Иерофания — термин М. Элиаде, означающий проявление священного в объектах эмпирической реальности [9, с. 17]. Неоязыческое искусство — совокупность художественных произведений, в которых отражаются концепты, образы, мифологемы современного язычества. Это не только художественное творчество тех, кто идентифицирует себя как язычника (эта идентификация может быть временной или ситуативной), но и других авторов, в чьем художественном воображении актуализируются элементы и атрибуты современной языческой культуры. В качестве синонима славянского неоязычества в целях экономии будет использоваться термин «родноверие», но в строго этическом смысле как «зонтичное» обозначение различных динамично развивающихся движений и направлений, не все из которых согласны с таким названием.

Иерофания — это явление священного в эмпирическом объекте. Причастность к высшей реальности изымает объект из обыденного мира, маркируя последний как профанный. Эта причастность выражается в присутствии в объекте текучей священной субстанции — маны, скверны, благодати. Проявление священного нуминозно и амбивалентно в самом присутствии «необусловленного в обусловленном» и в двойственности реакции на него человека: «Оно представляет собой одновременно сильнейший соблазн и величественную угрозу.

Будучи грозным, оно требует осмотрительности, будучи желанным, оно вместе с тем располагает к дерзости» [4, с. 154]. Священное обосновывает структурные разделения в обществе и природе, но сами священные объекты и действия обнаруживают свою неструктурированную, необусловленную природу — в них преодолеваются иерархические границы и табу, принимаются ритуальные роли, верующие образуют сплошную массу. Священное суверенно, оно наделяет силой приостанавливать и изменять порядок вещей, власть есть следствие и воплощение священного: «незримая, прибавляемая извне и необоримая чудесная сила» [4, с. 154].

Первый вопрос, который стоит задать в отношении иерофании в неоязыческом искусстве, — что наделяется статусом священного? Если попробовать обобщить многообразие движений и практик, которые называют неоязыческими, то основными качествами священной «реальности» являются ее отождествление с природой (имманентное богословие, противопоставляемое трансцендентным религиям [11, с. 8]) и этнонациональная принадлежность (в противовес религиям мировым и «инопородным»). Нарративом, в котором имманентность и этноцентризм соединяются и обретают форму священных объектов и сюжетов, являются интерпретации, реконструкции и симулякры языческих мифов, народных легенд и сказок, исторических событий и обрядовых практик. В силу отсутствия дохристианских письменных источников славянских мифов, многочисленности и противоречивости научных гипотез в конструировании «священной реальности» значительную роль играет творческое воображение современных язычников, полагающееся на разнородные информационные ресурсы, массовые мифы и идеологии. Стоит отметить, что и в тех неоязыческих движениях, которые опираются на сохранившиеся источники (скандинавская асатру, эллизм, кеметизм и т. д.), современные культурные факторы и идеологические позиции также активно вступают в игру.

В случае славянского неоязычества какое-то время ведущую позицию в построении сакральных представлений занимал «славянский метасюжет» — национально-патриотическая секулярная идеологема, основанная на изобретении, глорификации и сакрализации «славного славянского прошлого» [5, с. 219]. Актуализация этой идеологемы заметна в произведениях российских художников-славянистов в 1990–2000-х гг. (Бориса Ольшанского, Андрея Клименко, Александра Углова, Всеволода Иванова, Андрея Гусельникова и др.). Этот же период является временем большой популярности литературы славянского фэнтези у российской публики. В статусе высшей священной реальности предстает утраченное великое прошлое гордого и воинственного народа, которому покровительствуют суровые и могущественные боги, неотличимые от людей и тоже в большинстве своем воины. Сакральной исторической фигурой является князь-язычник и воин Святослав. Священным состоянием народа является война, которая освящается коннотациями вечного религиозного, морального и культурного противостояния. Перед нами отражение консервативного, националистического дискурса войны и вооруженной крепости, влиятельного в языческих движениях Восточной Европы после распада СССР.

Другой образ священного представляет мир славянской народной фантазии, в котором действуют одухотворенные силы природы и магические способности. Если для воинской тематики божественным образом служит Перун (его «военное» значение стало доминирующим в родноверской мифологии и изобразительной славянистике), то на роль высшей божественной фигуры в контексте «языческой мистики» поставлен «скотий бог» Велес. Научные интерпретации древнеславянской семантики Велеса очень противоречивы, но в современном язычестве он стал покровителем шаманов, колдунов, музыкантов, художников и поэтов, олицетворением магического знания. В этом же мире магии и анимизма обитают лесные и домашние духи (русалки, берегини, лешие, оборотни, райские птицы, домовые, водяные и т. д.), ведуны, колдуньи и другие сказочно-мифологические персонажи. В такой образ священной реальности, представленный на картинах художников-славянистов и в произведениях фэнтези (особенно, в набирающем популярность в последние годы жанре «подросткового фэнтези») проецируется стремление актуализировать мифологическую перспективу, увидеть окружающий мир через призму архаического мировоззрения, каким оно представляется сегодня. Это *дискурс альтернативной духовности*, идеализирующий прамодерное состояние.

Итак, художественная репрезентация священного мира славянского язычества задействует, по крайней мере, два популярных дискурса — вооруженной крепости и альтернативной духовности, представляющих эстетическую гиперболизацию этноцентристских и природоцентристских ценностей неоязыческой культуры. Оба дискурса располагают сакральность в историческом прошлом, утерянном, но требуют его реактуализации в качестве морального и эстетического образца.

Восприятие этих типов значений может осуществляться через оптику художественной сакральности — наделения искусства священной «аурой» творческой гениальности, совершенства, предельной ценностью художественной формы. Вариацией этой оптики является отношение художника к художественным стилям и традициям (неоклассицизму, национальному романтизму, палехской школе) как к непререкаемому наследию. Другая вариация — отношение к художественному творчеству или народному ремеслу как к форме религиозной практики или ее эрзацу.

Какие эстетические средства выражения иерофании используются в произведениях неоязыческого искусства? Священное отграничено от профанного. В изобразительном искусстве эта граница, как правило, совпадает с рамками картины: художники, изображая священную историю, включают атрибуты современности — промышленные города и технологии, помещая их тем самым в область профанного. Если образы языческого прошлого представляют идиллический мир пасторальной гармонии человека и природы [3, с. 48], а также героических побед над хтоническими силами, то в редких произведениях, посвященных настоящему («Саломея», «Триумф Иродиады», «Сон разума рождает чудовищ» Б. Ольшанского), представлена моральная критика современности через *неязыческие метафоры*. Визуальные образы священной истории подаются

в качестве образцов для современности, но подробности их реализации в актуальных условиях упускаются из вида (как, например, воплощать героические образцы былинных богатырей в условиях технологических войн?). В литературе славянского фэнтези популярны «попаданческие» сюжеты о перемещении героя из современности в языческое общество древних славян (цикл романов В. И. Сахарова «Ночь Сварога», «Чужая душа. Славянская сага» М. О. Какабадзе и О. П. Фурсина, «Вершителю» Е. Кретовой и др.). Граница между священным и профанным репрезентируется как временной переход из настоящего в прошлое; если священное обнаруживается в настоящем, то это переданная по наследству или чудом сохранившаяся реликвия из древних времен.

Родноверская мифология представляет славянских богов в качестве прародителей и покровителей своего народа. Возможна интерпретация, что славянские божественные образы отсылают к универсальным природным силам (как в «славянском новоязычии»), но понимание и поклонение этим силам должно осуществляться в этноориентированной форме, поскольку этническая традиция ближе к сакральному. В противовес трансцендентным божествам мировых религий боги славян представляются человекоподобными могущественными предками, они имманентны конкретным природным условиям и народному образу жизни. В соответствии с таким представлением художественная репрезентация мифологических персонажей направлена на обнаружение их родства, «человечности» и «народности».

В изобразительном искусстве художников-славянистов доминируют антропоморфные образы богов и богинь славянской внешности с ясными функциональными атрибутами и природной сферой ответственности. Боги своим покровительством *освящают* разные виды человеческой жизни и деятельности: Перун — военное дело, Сварог — ремесло, Стрибог — мореплавание, Велес — колдовство и магию, Числобог — науку, Макошь — домашнее хозяйство, Лада — любовь и т. д. Интересно, что доминируют одиночные изображения богов; парных и групповых изображений мало и они включают мотивы противоборства и троичности (образы Белобога и Чернобога М. Кулешова, Ю. Никитиной, «Рождение воина» Б. Ольшанского). Исключением является творчество М. Сухарева, чьи многофигурные композиции демонстрируют стремление построить целостную мифологическую систему («Бел-горюч камень Алатырь», «Возрождение», «Пантеон (южная вера)», «Покрывало трех сестер», «Трибог» и др.). В большинстве же своем изображения языческой теофании представлены сериями одиночных «парадных портретов» — фрагментов священной реальности, поделенных сфер влияния, но взаимодействие между сферами никак не репрезентировано.

В литературе явление славянских богов и мифологических существ часто оформляется через совмещение атрибутов божественного могущества, хтонической силы, принадлежности к инобытию и, вместе с этим, признаков народности, исконности и простоты — нередко из они являются или оборачиваются простоватыми и добродушными старцами и старушками, их речь полна псевдоархаизмов и уменьшительно-ласкательных суффиксов, они заботятся о героях как о заблудших детях, через загадки и пословицы наставляют их на правиль-

ный путь. Таков, например, образ Бабы Яги из «Песни о птице Алконост» Е. Машенцевой: «Ну, чего вам? Надо ж было в такую глушь затемно тащиться! Неужто грибочками притравились? — проворчала бабуля, оправляя задравшуюся по-неву и внимательно, из-под нахмуренных бровей, разглядывая синие от ужаса физиономии смельчаков, не выказав, тем не менее, немедленного позыва сварганить из них похлебку. Да и выглядела она в целом вовсе не устрашающе. Годы выдавало только лицо, прорезанное сеткой морщин, да выцветшие со временем глаза. Тело же осталось на удивление справным, а из-под цветастого платка свисала русая коса — предмет бабьей зависти» [6]. В романе Л. Прозорова «Евпатий Коловрат» бог Велес, за помощью к которому обращается рязанский воевода, сперва является в виде ужасающего каменного исполина, но затем оборачивается седобородым стариком, греющим руки у костра, и начинает отечески отчитывать перевоплотившуюся в волчицу книжницу-волхву: «Набегалась. Нагулялась. Небось, покуда хвост не защемило, о Нас, старых, и помину не было. Жила себе да радовалась. Теперь вот явилась. Вспомнила в кои-то веки, спасибо» [7]. В стремлении совместить в образах богов и мифологических существ признаки хтонической мощи, вызывающей ужас и трепет, и черты родительской доброжелательности и простоты усматривается амбивалентность проявления и переживания священного. В отношении многих родноверских текстов, представляющих собой художественную пропаганду неоязыческого мировоззрения, оформленных в жанрах сказок, песен, фэнтези и стихов, наблюдается превалирование признаков доброжелательности и родственности мифологических персонажей. Эту тенденцию можно обозначить как *тривиализацию сакрального* — приближение мифологического к человеческому, включение сакрального в структуру повседневных ментальных установок через раскрытие его своеобразной обыденности, сходства и родства.

Противоположность тривиализации — *остранение* (или «очуждение»), репрезентация нуминозной инаковости священного через деавтоматизацию восприятия. Признаки такой репрезентации обнаруживаются в поэзии авторов, публикующихся в альманахе славяно-русского язычества «Вещий» [1]. В этих произведениях субъективность лирического героя проецируется на место мифологической сущности, а поэтические средства направлены на выражение ее нуминозности. Таким средством может быть оксюморон, демонстрирующий пределы повседневных ментальных классификаций: «Мои дети — желанные гости, как орды чумных! Люд даров моих алчет, как плети летящей в лицо! И прекрасен мой лик, будто сонм сновидений дурных! А моя похвала — могильной землей под крыльцо!» (Крив); «Мы ведь не были здесь никогда, Потому что мы были всегда! Мы совсем здесь не местные, Потому и беспечные, Мы же не были здесь наяву никогда...» (Хмель Воробей). Другой пример — идентификация с сакральными сущностями в фигурах ряженных из календарных праздников: «Я пёс, виляющий хвостом, Я птица с золотым пером, Я бес, живущий под мостом, Я — игра. Жизнь не чёрная дыра, А волшебная игра» (Бахарь).

В фэнтези-трилогии Ульяны Черкасовой «Золотые земли» одним из воплощений священного выступает Леший. На протяжении всего повествования он

остается невидимой сущностью неясного происхождения, проявляет себя через змеиный голос, а прохождение героев в его владения сопровождается сменой образов черного, белого и красного всадников, символизирующих переход в иной мир («Навь»). Божественные силы в романе — «хранитель Великого леса» Леший и богиня смерти Морана — противостоят друг другу и используют людей в качестве орудий. Священное выступает той отчужденной, равнодушной к людям властью, которой герои книги (ведьма Дара, чародей Милош и другие) пытаются противопоставить свои личные желания и волю [8].

В изобразительном искусстве средством «очуждения» сакральных неязыческих образов является *стилизация* — заимствование и обыгрывание архаических и народных символов и орнаментов. Прием получил широкое распространение в финно-угорском этнофутуризме; в славянском неязыческом искусстве метод стилизации применяет художник М. Сухарев, комбинирующий орнаментальные мотивы и символы традиционных славянских культур с цветовыми решениями палехской школы (яркие фигуры на черном фоне) и собственными идеограммами и интерпретациями славянской мифологии [2]. Сакральное в работах Сухарева представлено как сновидческое пространство, заполненное яркими локальными цветами и контрастами, миксантропическими образами и загадочными символами.

Таким образом, содержание священной реальности российских «родновцев» в ее художественном (литературном и изобразительном) отражении оформляется с помощью двух типов дискурсов — этноцентристского дискурса войны и вооруженной крепости и природоцентристского дискурса альтернативной духовности. Граница между сакральным и профанным — это разделение «славного прошлого» и (бесславного) настоящего, переход этой границы часто оформляется как перемещение во времени. Явление божественных и мифологических сущностей в искусстве воспроизводит сакральную амбивалентность: с одной стороны, используются художественные средства антропоморфизации и тривиализации для выражения родства и сходства священного с человеческим, с другой — приемы остранения (оскюморон, стилизация) для выражения нуминозной инаковости священного.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вещий: Альманах славяно-русской традиции. Выпуск 1. — Svarte Aske, 2021. — 251 с.
2. Время мифов. Художник Максим Сухарев. Страница автора. [Электронный ресурс]. — URL: <https://vk.com/mythtime> (дата обращения: 20.01.2024).
3. Гизбрехт А. И. К вопросу об эстетике русского неоязычества (на материале изобразительного и декоративно-прикладного творчества) // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. — Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2016. — С. 47–61.

4. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. — М.: «ОГИ», 2003. — 296 с.
5. Королев К. М. Поиски национальной идентичности в советской и пост-советской массовой культуре. — СПб.: Нестор-История, 2019. — 374 с.
6. Машенцева Е. А. Песнь о птице Алконост. — SelfPub, 2020. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.litres.ru/book/elena-aleksandrovna-mashenceva/pesn-o-ptice-alkonost-56519078/chitat-onlayn/page-3/> (дата обращения: 12.01.2024).
7. Прозоров Л. Р. Евпатий Коловрат. — М.: Эксмо-Яуза, 2009. — 256 с.
8. Черкасова У. Золотые земли. Кн. 3. Птицы Великого леса. — М.: Эксмо, 2022. — 672 с.
9. Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
10. Streng F. J. Sacred // Britannica. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.britannica.com/topic/sacred> (дата обращения: 12.01.2024).
11. York M. Pagan Theology: Paganism as a World Religion. — NY: NYU Press, 2003. — 239 p.

УДК 821.161.1.09–3+929

Карташов Владислав Алексеевич,
магистрант Института истории и международных отношений
Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского,
ya.qwe987@yandex.ru

ФЕНОМЕНЫ ПЕРИФЕРИЙНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ЗЕРКАЛЕ ТВОРЧЕСТВА ПИСАТЕЛЯ А. М. РЕМИЗОВА

В докладе раскрывается проблема отражения образов русской периферийной религиозности в наследии писателя А. М. Ремизова в контексте художественных поисков творческой интеллигенции эпохи Серебряного века. Анализируются интерес Ремизова к темам старообрядчества и русского сектантства в связи с влиянием разных социокультурных сред, а также авторская семантика этих тем в прозе. Делаются попытки выявить черты адаптации образов и идей «народной» религиозной культуры в писательском нарративе, которые оказываются порой противоречивыми и парадоксальными (в частности, в рассказе «Чёртик», повести «Пятая язва» и романе «Оля»). В конце выделяются общие заключения о смысле репрезентации этих феноменов как средства выражения авторского мировоззрения. Литературное творчество, таким образом, становится полем творческого диалога писателя с самим собой, где разыгрывается настоящая полифония разных идей и позиций.

Ключевые слова: периферийная религиозность, Серебряный век, А. М. Ремизов, старообрядчество, хлысты, икона, ритуал.

Kartashov V. A.
THE PHENOMENA OF PERIPHERAL RELIGION
IN THE MIRROR OF THE WRITER A.M. REMIZOV

The report reveals the problem of reflecting images of Russian peripheral religiosity in the heritage of the writer A. M. Remizov in the context of the artistic searches of the creative intelligentsia of the Silver Age. Remizov's interest in the themes of Old Believers and Russian sectarianism in connection with the influence of different sociocultural environments, as well as the author's semantics of these themes in prose are analyzed. Attempts are made to identify features of adaptation of images and ideas of «folk» religious culture in the writer's narrative, which sometimes turn out to be contradictory and paradoxical (in particular, in the story «The Devil», the story «The Fifth Plague» and the novel «Olya»). At the end, general conclusions are highlighted about the meaning of

the representation of these phenomena as a means of expressing the author's worldview. Literary creativity, thus, becomes a field of creative dialogue between the writer and himself, where a real polyphony of different ideas and positions plays out.

Keywords: peripheral religiosity, The Silver Age, A. M. Remizov, the Old believers, the khlysty, the icon, the ritual.

Алексей Михайлович Ремизов — бесспорно, один из наиболее самобытных писателей эпохи Серебряного века, наследие и память о котором становятся всё более актуальными на его Родине. Это заметно по тому научному интересу к творчеству писателя, по ряду вышедших исследований за последние два десятилетия. Несмотря на то, что его имя не так известно многим читателям на фоне других более ассоциативных имён, звезда творчества Ремизова высоко выделяется среди плеяды художественного творчества Серебряного века. Специфика ремизовских произведений определялась во внимании к «исконному» русскому слову, которое он черпал в фольклоре, в средневековой книжности, в природной «русской» речи. В силу этих обращений неминуемым стало и целостное внимание к ценностям и смыслам, транслируемым «народной» культурой. Тонкое переплетение многочисленных культурных образов и творческих переживаний из личного опыта жизни Ремизова определили неповторимую авторскую парадигму. Ключевое место в ней заняли вертикальная ось «Бог-человек» или «человек-Бог», а также проблема зла и его оправдания в человеческом бытии, красной нитью пронизывающая главные его произведения.

Действительно, опору в исканиях своего мирозерцания практически всю жизнь искал среди «кладезей народной мудрости» — устных и письменных памятников русской культуры (легенд, духовных стихов, апокрифов). Именно они способствовали формированию особых воззрений на жизнь, далеких от ортодоксальных взглядов: обращение к гностической теогонии и космогонии было следствием мировоззренческого кризиса его молодости [1, с. 653]. Даже в поздних его дневниках в эмиграции прорисовываются мысли, сочувствующие гностицизму: «И не правы ли гностики: мир, в котором живёт существо — творение не Бога, а Сатаны. А отречение — единственный путь к Богу» [4, s. 240]. Стоит отметить, что мировоззрение Ремизова было всё же своеобразным переосмыслением этой идеи дуализма, следы которой можно обнаружить во многих образцах русской письменности Средневековья и поздних фольклорных легендах, имеющих книжное происхождение. Исследователи его эпохи (например, А. Веселовский), как и он сам, полагали, что в них сказывается отражение средневековой ереси — богомилства. Подобные еретические движения верили, будто мир и человек являются продуктом творчества сразу двух равноправных демиургов, Бога и Сатанаила. Этот миф Ремизов ввёл и в собственное творчество в поисках интерпретации двойственности человеческого бытия, являющейся главной загадкой мыслителей эпохи Модерна. Тёмное начало явно доминирует в «видимом» материальном мире, однако преодоление зла возможно через, как это не парадоксально, «бунт», «протест» против существующего порядка, который становится частью «божественной телеологии» в произведениях Ремизова. Благодаря «стра-

даниям» или даже «греху» человек получает ориентир на «духовное», приобретает возможности глубокой трансформации своего бытия (поскольку за «бунтом», опять же, должно следовать «смирение» и «покаяние») [2, с. 606]. Эти концепции лежат в основе ремизовских произведений, например, в известном дореволюционном романе «Пруд». Конечно, нельзя не сказать, что взгляды Ремизова далеко не перманентно находились в «мрачной оптике», и периодически они приобретали и более светлые черты: в конце своей жизни автор был близок к идее «оправдания Добра» [1, с. 663]. Да и само его объёмное творчество во всей полноте является, скорее, полифонией, состоящей из разных голосов и точек зрения, и отождествлять авторские позиции со всеми ними было бы нелепо.

Помимо главного своего мифа, имеющего «гностический» характер, писатель всю жизнь собирал разные фрагменты и изводы мифов «народной» религиозной культуры и пытался воплотить их в своих текстуальных практиках. Многие из них изучены вполне достаточно, и всё же хотелось бы обратить внимание на некоторые аспекты его творчества. И, конечно, в контексте особой близости культуры «Святой Руси» для Ремизова от него никак не могли ускользнуть такие темы, как старообрядчество и русское сектантство. Оба сложных феномена имели и личное значение в судьбе писателя. В первую очередь, нельзя не отметить, что среда русского староверия, её символика окружали его уже в детские и юношеские годы, поскольку тот жил в центре «старообрядческой Москвы» — в доме купцов Найдёновых, рядом со Спасо-Андрониковым монастырём и Рогожской заставой [1, с. 650]. Ремизов глубоко впитал «воздух» этого социокультурного пространства, о чём он впоследствии вспоминал: «Я хочу сказать — я чувствую непрерывность жизни духа и проницаемость в глубь жизни; искусство Андрея Рублёва, страда и слово Аввакума ... — это вихрь боли — мать с её «глубоким медленным длинным поклоном», всё это прошло на путях моего духа и закрутилось в воскресном колокольном звоне древнего московского монастыря» [10, с. 6–7]. Особое впечатление в юном возрасте на Ремизова произвели знаменитые произведения Мельникова-Печерского о старообрядцах — «В лесах» и «На горах», где он находил знакомые для себя фамилии известных старообрядческих кланов и родов [10, с. 63]. Хорошо был знаком Ремизов и с житием «огненного» протопопа Аввакума, которое считал образцом подлинной «природной» речи, формирующей истоки русской литературы в принципе. Вообще, особое значение для писателя имел XVII век, бывший не только временем движения раскола в Аввакума, но и временем Я. Беме и Б. Паскаля: все эти духовные деятели стоят в одном ряду [10, с. 209].

Удивительными нитями связывалась с судьбой писателя и тема русского мистического сектантства, в частности, так называемой «хлыстовщины» или христоверия. Это движение отрицало привычный культ православной церкви, заменяя его собственными богослужениями — «радениями». Так, по сведениям самого Ремизова, родственные связи с его предками имела Татьяна Макарова Черносивтова (Ремизова), бывшая хлыстовской «пророчицей» и сподвижницей одного из значимых сектантских лидеров середины XIX в. — Аввакума Копылова. Тот встал во главе мистического течения «постников» в Тамбовской губер-

нии, отчасти наследовавшего традиции христоверов и отличавшегося особым аскетизмом адептов. Во своих автобиографических заметках «Подстриженными глазами» Ремизов вспоминал об эпизоде, когда ему было шесть лет и на двор купцов Найденовых, где он жил, приехал незнакомый дальний родственник из Тамбовской губернии. Впоследствии, оказалось, будто это был якобы сын «хлыстовки Татьяны Макаровны». В свете «чарующих» красок впоследствии описывал эпизод встречи Ремизов, признаваясь, что он «долго чувствовал ... на себе этот запах духов, что-то таинственное соединилось у меня с этим приездом, и образ хлыстовки стал передо мной белым взвихренным с ними хлывом в лунную серебряную ночь» [10, с. 67].

Уже во взрослой жизни, когда тот утвердился как писатель, народные мистики были интересны А. М. Ремизову не в меньшей степени, что в принципе совпадало с духовными поисками русской интеллигенции на рубеже XIX–XX вв. Многие деятели философии и искусства упорно пытались открыть тайные «мистерии» русского народа и соединиться с ним: это очень хорошо показано в известной работе А. М. Эткинды [15]. Так, в 1905 г. Ремизов вместе со своей женой С. Ремизовой-Довгелло был в числе тех русских интеллигентов, которые пытались устроить собственное «радение» на квартире у поэта Н. М. Минского: кроме них, там же были В. Розанов, В. Иванов, Ф. Соллогуб. По воспоминаниям, «...собораться решено в полуночи ... и производить ритмические движения, для ... возбуждения религиозного состояния. Ритмические движения, танцы, кружение, наконец, особого рода мистические символические телорасположения» [15, с. 8]. После движений «радельщики» даже пытались «пить кровь», и это наложило своеобразный отпечаток на некоторых участников. С. П. Ремизова впоследствии жаловалась, что она себя чувствовала «мучительно» после совершенного «кошунства» [15, с. 10]. Этот эпизод с экстравагантным экспериментом ярко характеризует «рьяный» интерес «творцов» Серебряного века к «тайнам» русских сектантов, на которые те проецировали собственные идеалы и ожидания — культурного, социального и революционного аспектов. 29 ноября 1908 г. А. Ремизов вместе Пришвиным, Блоком и Соллогубом посетили общину так называемых «чемреков», считавших себя «наследниками» хлыстов: подобные контакты производили на интеллигентов положительные впечатления [15, с. 352]. М. Бахтин, хорошо знавший культуру Серебряного века, в своих лекциях замечал: «В связи с тяготением к мифу у писателей проявился большой интерес к сектанству... Ремизов вообще очень близок к хлыстовству и хорошо его знает, а туда проникнуть очень нелегко» [15, с. 156]. О тяге Ремизова к «хлыстам» вспоминал М. М. Пришвин так: «Ремизов очень бы хотел повертеться. Вообще, все бы с удовольствием повертеться, а поэтому заискивали у хлыстов» [7, с. 48]. Интересы Ремизова к «мистикам» из русского народа заметны и переписке писателя. Так, в письме от 4 февраля 1909 г. Пришвин писал: «Вот что, Алексей Михайлович, узнал я о секте, вырезающей груди у женщин. Такой секты не существует, но есть легенда о хлыстах, передаваемая Мельниковым. Он говорит, будто хлысты сажают свою богородицу в чан с водой, отрезают одну грудь и частицы её съедают ... Но это всё враки. Мельников известный враль» [6, с. 167].

Конечно же, этот противоречивый мозаичный опыт встреч и собственных экспериментальных практик не мог не найти свой след в творческом нарративе писателя. А что касается старообрядческой темы, то здесь А. М. Ремизов, скорее, оставался в меньшинстве: староверие с его укладом казалось большей части его друзей и знакомых несколько «пугающим» и ассоциировавшимся с консервативным ортодоксализмом.

Произведения Ремизова полны аллюзий, реминисценций, метафор и интертекстуальных включений, связанных с наследием русской «духовной культуры» — в том числе, периферийной религиозностью, старообрядчеством и русским сектантством. Особого внимания здесь, конечно же, заслуживают поэтические обработки сюжетов устных и книжных памятников. Так, метафорика поэзии русских сектантов (хлыстов и скопцов) ярко представлена в тексте «Воплощение», где первоисточником послужили стихи из собрания Рождественского и Успенского [12]. Из них Ремизов заимствовал сразу несколько ключевых образов: например, Сладим-река или Втай-река как метафоры учения мистиков-хлыстов и их пророчеств, дающих утешение и при этом доступные лишь посвящённым. Характерными являются и иные лексико-семантические единицы, берущие свою основу из духовных стихов: «семигранный венец», «пророческие трубы», «небесный круг», отсылающий к радениям и, наконец, «животная книга» [8, с. 43–46]. Стилизация Ремизова весьма близко приближается к источникам, т. е. стихам из сборника Рождественского:

«Господь душу принимал,
С неба ангелов послал.
Ангелы с неба слетали
С седмигранным венцом,
Что провёл жизнь свою борцом» [12, с. 677].

Любопытно, что данные строки, перекликающиеся с прозой Ремизова, посвящены смерти императора Александра II, к которому с особым почётом относилась часть общин хлыстов и скопцов.

Хотелось бы заметить, что всё же старообрядчество и русские мистические движения далеко не всегда фигурируют как некий идеал Сакрального в нарративе Ремизова. Их образы довольно противоречивы, но все они вписываются в общую парадигму писателя с идеей «испорченности» мира. Кроме того, не секрет, что для Ремизова была важна не только глубокая «одоухотворённость», но и «карнавальное» начало русской культуры, которое категорически отрицалось строгим аскетизмом тех же староверов. Поэтому в текстах Ремизова можно обнаружить соответствующие сюжеты, показанные в трагической и саркастической модальностях.

Любопытной пародией на старообрядческие споры является любопытный текст «Балдахал», представляющий вообще переработку буддистской легенды бурятов, стилизованную под реалии русского монастыря. По сюжету некий сын ведьмы Балдахал пришёл в монашескую пустынь, дабы соблазнить его насельни-

ков и обратить в «треокайнную веру» [8, с. 124]. В конце концов, «еретика» побеждает келейник Митрофан, благословлённый одним из старцев, удалившихся в «пустынное» место. В описании испытания келейника ощущаются юмористические аллюзии на старообрядческие диспуты:

«И, ревнуя о вере, в такой пришел раж — всего-то исплевал старца, и, подняв персты, ничего уж не слушая, вопил:

— Победихом!

Не малого стоило старцу унять Митрофана» [8, с. 125].

Более глубокие проблемы и вопросы охватываются в прозаических произведениях разных форм. Весьма примечательным зеркалом сектантско-старообрядческой темы является рассказ «Чёртик», вышедший в свет в 1907 году в журнале «Золотое руно» [12, с. 639]. Действие рассказа происходит в доме семьи Дивилиных, члены которой состоят в особой секте, совершающие тайные молебны, закрывшись от внешнего мира, а также от главных героев — детей Дениски и Антонины (любопытно, что, кроме названного мальчика, все мужчины в доме роковым образом погибают). Эта вымышленная секта имеет черты как классически описанных хлыстов, так и старообрядцев. Маркером последнего являются «жемчужные лестовки», используемые молящимися. Во главе сектантов стоял Павел Фёдоров — «тараканомор» по профессии, регулярно наносивший визиты к Дивилиным. Образ набожного «тараканщика», как его называли дети, предстаёт довольно отталкивающим. В рефреном звучащих фразах заметны идеи «гностического» духа о детях как «скверне»: «поганое... дьявольское семя. Зачаты во грехе, грехом насыщены, грех плодят. Поганое» [12, с. 98]. Созвучные взгляды можно обнаружить в описаниях тех же «постников», бывших в роду у Ремизова, которые якобы отвергали «деторождение» и называли детей «щенятами» или «крысятами» [14, с. 205]. Опять же, следует отметить, что эти сведения транслировались сообщениями священников и во многом ими унифицированы. Реальное учение постников выглядит гораздо сложнее: взять хотя бы во внимание указанный факт, что у самой Татьяны Черносвитовой всё-таки были потомки.

Собрания в доме Дивилиных вызывали разные толки и слухи, обвинявшие, что «тараканщик хочет объявить новую веру» [12, с. 102]. При этом, некоторые полагали, будто семья Дивилиных не «щепотники» и «закон чтят»: то есть, сама по себе принадлежность к старообрядчеству не только не порицается, но и считается нормой в той среде, где происходит действие рассказа. И, тем не менее, как далее повествует нам автор, слухи о том, что «в доме Дивилиных чертей вызывают» оказывается небезосновательными: секта отличается от традиционных старообрядческих толков и даже от хлыстов-мистиков [12, с. 104]. На молитви, описанном Ремизовым в конце, трое сектантов (то есть, тараканомор Федоров и две «дивилинских» женщины — Глафира и Аграфена) действительно пытались вызвать Дявола через молитвенные заклатья. Конечно, их нельзя назвать «сатанистами», ведь у них была ясная цель: «избранные от мира», «трое верных среди неверия и греха» должны победить Сатану. Правда, у Глафиры и у Аграфены оставался совершённый грех, мешавший им на пути к её выполнению: «...

они отвергли и веру, и любовь к Богу во имя любви к человеку — погани» [12, с. 112]. То есть, у них были дети — Антонина и Дениска, которых тараканомор велел принести в жертву, убить, чего женщины сделать не смогли. Разъярённый тараканщик, одержимый нахлынувшим «тёмным чувством», по итогу стал хлестать лестовкой и душить Глафиру: возможно здесь Ремизов апеллирует именно к традиционным этнографическим сообщениям о «хлыстовских» изуверствах (самобичеваниях и т. п.). Далее же идёт довольно неожиданная развязка этого рассказа: на иконе сектантов вдруг появился «чёрный чёртик», которого на самом деле туда прикрепил гимназист Дениска, намеревавшийся подшутить над молящимися. Впрочем, для тараканщика инсценированная кошунственная сцена привиделась вполне реальным событием: тот начал бить икону, однако чёртик так и остался «непобедимым» [12, с. 115]. С большой долей вероятности здесь Ремизов отсылал к легендам об адописных иконах, факт существования которых не подтверждён какими-либо этнографическими данными. Тем не менее, это поверье вызывало серьёзную моральную панику среди православных верующих во второй половине XIX в. В литературу впервые миф об адописной иконе был введён Н. С. Лесковым, чьё творчество хорошо знал и особо ценил Ремизов. И здесь ремизовский текст значительно пересекается с известным рассказом «Запечатлённый ангел», где в обоих случаях фигурирует один и тот же образ «чёртика с хвостом» [5, с. 356]. Правда, у Лескова «дьявольские» изображения спрятаны под слоем иконописной краски «кошунниками»-изографами, в «Чёртике» его прикрепляет поверх «у благословляющих рук младенца» шаловливый гимназист. Последние сцены рассказа выглядят довольно смутными и сложными для интерпретации, но, очевидно, что победителями в этой ситуации оказались дети, та самая «погань», которую так ненавидел набожный тараканщик.

Через тонкие и сложные зарисовки А. М. Ремизов довольно гениально и смело передаёт парадокс религиозности, доходящей до фанатизма и повального «мироотрицания». Образ сектанта — тараканщика Павла Фёдорова, готового ради любви к Богу ненавидеть людей и совершить ритуальное убийство, доведён Ремизовым до гротеска и приобрёл ужасающие и подчас inferнальные черты. И, наоборот, фигура Дьявола, осквернившего в сознании сектантов весь мир, в итоге воплотился в детской шалости — в чёртике, нарисованном Дениской.

Печать восприятия хлыстовских обрядов можно найти в рассказе «Чёрная бабушка» 1922 г., который впоследствии вошёл в состав его романа «Оля», созданного в период парижской эмиграции Ремизова. В данном случае речь идёт о том самом «вырывании груди» из письма Пришвина, что было приведено выше, приписываемом хлыстовским «богородицам» и пророчицам как некая инициация. Главная героиня, гимназистка Оля сталкивается с необычной старухой, бабушкой княгини Шах-Булатовой, которая зовёт девочку к себе в гости. Во время визита таинственная «чёрная бабушка», предложила Оле посвятить себя Богу, когда те остаются наедине. Для «инициации» нужно было отрезать «левую грудь и положить её под образа» [9, с. 70]. Оля всерьёз отнеслась к этому и даже была готова «посвятить» себя, чего, к счастью, не случилось. Сам по себе сюжет выглядит довольно иррационально, однако вплетается в общую ткань

вполне реалистического повествования и в орнамент народно-религиозных мифологем, которые озвучивают герои романа.

Ещё одним произведением Ремизова, в котором отчётливо прослеживается тема «народной» религиозности с её амбивалентностью — актуальная для времени автора, является повесть «Пятая язва». В центре повествования — следователь Бобров, который пытается навести дисциплину и порядок на вверенной территории, однако эти попытки оборачиваются полным крахом. В контексте «сектантской» темы интересны эпизоды с другим персонажем — старцем Шапаевым, почитаемым народом как чудесный исцелитель. Пришедшей к нему женщине Василисе, в которой старец обнаружил беса, тот предложил оригинальный способ «смириться» и «расточить красоту» — совершить блудный грех с ним, от чего можно было потом очиститься. Парадоксальность «народной религиозности» заключается в том, что путь к высшей одухотворённости лежит через совершение греховных практик: «Грешник униженный, многое постигает, грешный ближе к Богу...» [10, с. 176]. В фигуре старца Шапаева с большой долей вероятности отражаются два реальных религиозных деятеля — Василий Радаев, имеющий даже созвучную фамилию, и более актуальный для культуры Серебряного века старец Григорий Распутин. Первый был основателем мистической общины в Арзамасском уезде Нижегородской губернии в середине XIX в., которую современники считали образцом хлыстовщины, хотя сейчас последователей Радаева принято считать отдельным феноменом — локальным харизматическим культом [3, с. 149]. Данные по следственному делу «арзамасского пророка» сообщают об особых экстатических практиках, совершаемых общиной Радаева для получения «святого духа» и о сексуальных девиациях, творимых под «духовным» наитием. Если говорить о Григории Распутине, то, несмотря на обилие имеющейся информации, более-менее реальный портрет его теряется в пластах мифов, порождённых публицистикой и слухами. Однако, один из ключевых мифов, связанных с колоритной фигурой «царского» старца как раз-таки заключался в его особой «распущенности», являющейся даже якобы частью учения и духовных практик. Кроме того, девиантное поведение Распутина для многих представителей общественности было маркером принадлежности к хлыстам, которым часто инкриминировался «свальный грех» — довольно распространённый в общественном сознании штамп о сектантах вообще. В тексте Ремизова грех, совершаемый Шапаевым, является частью духовного пути и связан с «вольным страданием», которое должен претерпеть старец. В конце концов, Бобров отправил Шапаева в острог за сбор денег со своих «блудоденний»: однако, в финале после беседы со старцем как бы «побеждённый» следователь умер сам. Парадоксальный мистицизм русского народа (Шапаев), основанный на специфической диалектике греха и страдания, восторжествовал над законностью и рационализмом (Бобров), имеющими западные корни. Можно согласиться с А. Эткиндром, что произведение Ремизова является своеобразной антиутопией, направленной против либеральных идей просвещения [15, с. 619].

В целом, подводя итоги, важно подчеркнуть неоднородность и полиморфность образов «народной» религиозности в творчестве А. М. Ремизова. Мисти-

ческая культура старообрядчества и русских сект могла как воплощать идеалы Святой Руси, так и иметь негативные коннотации. Калейдоскоп периферийной религиозности полон парадоксов и девиаций, о которых Ремизов знал. И, интерпретируя в своём ключе, активно использовал в своём творчестве. Соответствующие элементы и образы играют разными оттенками: от мрачных трагических тонов до блестящих пародий. И, конечно, нельзя забывать, что пласты этих мифов являются отражением динамики мировоззрения самого Ремизова: со временем уже использованные сюжеты могли появиться вновь в строках произведений, но уже с иного ракурса. В тех же заметках «Подстриженными глазами» оказывается, что тараканомор из «Чёртика» имел вполне реальный прототип в детстве писателя — это некий Никифор Щёкин. Однако в детских воспоминаниях тот предстаёт вполне в положительном свете. Он являлся старообрядцем и общался живой речью «своего наставника» протопопы Аввакума: «тараканомор всё знал, и во всех его знаниях был закон: и на букву не смей — уклониться, — пропадёшь!» [10, с. 117]. Нахождение в эмиграции вдали от родной России во многом стимулировало актуализацию подобных образов, становившихся символами тех «духовных основ», которые воспринял Ремизов и сохранил до самого конца своей жизни в Париже.

Таким образом, многогранное пространство литературного творчества становилось для Ремизова своеобразным полем для диалога с внешним миром и самим собой, для попыток найти ответы на вопросы, возникающие в «горниле» жизненных испытаний. Поэтому ремизовский текст — это, прежде всего, полифония идей и сюжетных установок, почерпнутых из разных уголков русского духовного наследия, которые могли быть противоречивыми и носить самые разные оттенки. И лейтмотивы, конечно же, здесь задаёт авторская интерпретация, исходящая из жизненного опыта Ремизова, для которого творчество все его годы жизни оставалось процессом экзистенциального самопознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грачёва А. М. О человеке, Боге и о судьбе: апокрифы и легенды Алексея Ремизова // Ремизов А. М. Собрание сочинений. Т. 6. Лимонарь. — М.: Русская книга, 2001. — 784 с.
2. Данилевский А. А. О дореволюционных «романах» А. М. Ремизова // Ремизов А. Избранное. — Л.: Лениздат, 1991. — 608 с.
3. Дедов А. С. Религиозный экстаз Василия Радаева: опыт психологической интерпретации // Вестник РХГА. — 2018. № 1. — С. 144–151.
4. Доценко С. «Кто, откуда пришел он?» (Ф. Достоевский в эссе А. Ремизова «Огненная Россия») // *Od modernizmu do postmodernizmu. Literatura Rosjka XX–XXI wieku. Tom jubileuszowy dedykowany profesor Haline Waszkielewicz. Pod redakcją Anny Skotnickiej i Janusza Świeżego.* — Kraków, 2014. — S. 235–240.
5. Лесков Н. С. Запечатлённый ангел // Собрание сочинений. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. Т. 4. — 518 с.

6. Письма М. М. Пришвина к А. М. Ремизову (вступительная статья, подготовка текста и примечания Е. Р. Обатниной) // Русская литература. Историко-литературный журнал. — 1995. № 3. — С. 157–209.
7. Пришвин М. М. Дневники. 1914–1917 гг. Подгот. текста Л. А. Рязановой, Я. З. Гришиной; коммент. Я. З. Гришиной, В. Ю. Гришина. — СПб.: Росток, 2007. — 608 с.
8. Ремизов А. М. Звезда надзвёздная. Собрание сочинений. Т. 14. — СПб.: Росток, 2018. — 735 с.
9. Ремизов А. М. Оля // В розовом блеске. Собрание сочинений. Т. 15. — СПб.: Росток, 2019. — 804 с.
10. Ремизов А. М. Подстриженными глазами // Собрание сочинений. Т. 8. — М.: Русская книга, 2000. — 700 с.
11. Ремизов А. М. Пятая язва // Плачужная канава. Собрание сочинений. Т. 4. — М.: Русская книга, 2001. — 560 с.
12. Ремизов А. М. Чёртик // Зга. Собрание сочинений. Т. 11. — СПб.: Росток, 2015. — 790 с.
13. Рождественский Т. С. Песни русских сектантов мистиков // Записки имп. рус. геогр. общества по отделению этнографии. Т. 35. — СПб., 1912. — 871 с.
14. Хлысты в Тамбовской губернии, называемые богомолами или постниками // Тамбовские епархиальные ведомости. — 1862. № 5. — С. 204–214.
15. Эткинд А. М. Хлыст: секты, литература и революция. — М.: НЛО, 1998. — 688 с.

УДК 159.9

Корягин Денис Сергеевич,
аспирант Санкт-Петербургского
реставрационно-строительного института,
denis133_03@bk.ru

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ ПРИМЕНИМОСТИ МОДЕЛЕЙ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье в социально-психологическом контексте рассматриваются базовые модели корпоративной культуры организации — модели Д. Зоненфельда и К. Кемерона — Р. Куина. Соотносятся представленные в этих моделях типы корпоративной культуры с социально-психологическими характеристиками групповой динамики, такими как внутрикорпоративные коммуникации, руководство и лидерство, распределение ролей и позиций в группе, командообразование, групповое принятие решений.

Ключевые слова: корпоративная культура, внутрикорпоративные коммуникации, руководство и лидерство, роли и позиции в группе, командообразование, групповое принятие решений.

Koryagin D. S.
*SOCIAL-PSYCHOLOGICAL APPROACH TO THE ANALYSIS
OF APPLICABILITY CORPORATE CULTURE MODELS*

The article examines two basic models of an organization's corporate culture in a socio-psychological context — the D. Sonenfeld and C. Cameron — R. Queen models. The types of corporate culture presented in these models are analyzed with the socio-psychological characteristics of group dynamics, such as internal corporate communications, management and leadership, distribution of roles and positions in the group, team building, group decision making.

Keywords: corporate culture, internal corporate communications, management and leadership, roles and positions in the group, team building, group decision making.

Известно, что каждая организация — это устойчивая локальная система объединения людей, созданная для достижения общих целей совместно работающих на основе четкого разделения труда, иерархии рангов, упорядоченности

отношений и соответствующего микроклимата. У нее есть название, цели, сфера деятельности, штат персонала, порядок работы и устав [4].

Каждая организация обладает определенной культурой, которую Э. Шейн определяет как «совокупность коллективных базовых представлений, приобретаемых группой, при разрешении проблем адаптации к изменениям внешней среды и внутренней интеграции, эффективность которой оказывается достаточной, для того что бы, считать ее ценной и передавать новым членам группы в качестве системы восприятия и рассмотрения названных проблем» [8]. Такая культура обычно терминологически обозначается как корпоративная культура.

«В широком смысле — корпоративная культура — это система осознанных и определенным образом сформулированных и закрепленных правил и норм, приводящих человеческий ресурс в соответствие с долговременной стратегией фирмы.

В узком смысле — это набор конкретных правил, пожеланий и ограничений (зачастую неосознаваемых), реализующихся, как в процессе непосредственных взаимодействий между сотрудниками, так и во взаимоотношениях между работниками и организацией в целом» [7].

Иными словами, корпоративная культура — это некий характерный для той или иной конкретной организации набор допущений, убеждений, ценностей и норм, которые разделяются всеми членами организации [5].

Существует множество классификаций корпоративной культуры по различным параметрам: по степени открытости и закрытости организации, по системе распределения власти, по кросс-культурным различиям, по типу руководства и тому подобное.

Классификация корпоративной культуры необходима, для определения и анализа ее основных типов, с целью выявления специфических черт культуры, конкретной организации, а так же разработки адекватных методов ее совершенствования [6].

В рамках социально-психологического подхода при выборе той или иной модели корпоративной культуры, на которую руководитель хотел бы ориентироваться, необходимо соотносить характеристики каждого типа, предлагаемого той или иной моделью корпоративной культуры с социально-психологическими характеристиками самой организации. В частности, если речь идет о небольшой коммерческой организации (например, строительной фирме), важно при выборе применяемой модели корпоративной культуры учесть такие характеристики групповой динамики как внутрикорпоративные коммуникации, руководство и лидерство, распределение ролей и позиций в группе, командообразование, групповое принятие решений [1].

Рассмотрим, как эти социально-психологические характеристики малой группы учтены в двух моделях корпоративной культуры — менее известной модели Д. Зоненфельда [9] и широко известной и применяемой — модели К. Кемерона — Р. Куина [3].

Модель Д. Зоненфельда

Эта модель является достаточно популярной и общепринятой в западных странах, менее применима и известна она в России. Д. Зоненфельд в рамках своей модели предлагает выделять следующие типы корпоративной культуры:

- бейсбольная команда;
- клубная культура;
- академическая культура;
- оборонная культура или «крепость».

Бейсбольная команда.

Этот тип корпоративной культуры предполагает, что в организации есть некоторое количество «звездных работников». Эти работники успешны, инициативны, зачастую профессионалы своего дела, их имена знакомы как в своей компании, так и за ее пределами, они обладатели ярких, креативных идей.

Каждый из них имеет собственный блок работы и связанный с ним круг обязанностей. Чаще это бывает при проектных работах и при круговой организации внутрикорпоративных коммуникаций. Понятно, что эти работники пользуются авторитетом и явно претендуют на лидерские позиции или на более яркие позиции и роли. И на них руководитель делает «ставку» при организации принятия группового решения, к их голосу в первую очередь прислушивается. Они же могут возглавить и команду, если ресурсы командообразования в данной организации есть. Но опасность командообразования все же есть, поскольку велика вероятность конкуренции этих сотрудников за лидерские позиции.

В такой культуре работники с невысокими личностными и профессиональными показателями как правило не приживаются, их чаще всего работодатели быстро увольняют, так как на фоне своих успешных коллег они смотрятся серыми мышками.

Можно сделать вывод, что этот тип корпоративной культуры подходит только небольшим компаниям, из-за того, что важен индивидуализм каждого из состава этой организации.

«Бейсбольная команда» может быстро принимать решения, поэтому лучше других адаптируется к кризисным ситуациям. Этот тип характерен для быстро развивающихся рынков, таких как шоу-бизнес, IT-технологии, реклама PR.

Клубная культура (англ. club culture).

Этот тип культуры характерен для стабильных компаний. Каждый работник начинает с низов, проходя весь карьерный путь, тем самым расширяет свой профессиональный кругозор на каждой ступени и узнает все тонкости работы.

В таких организациях обычно внутрикорпоративные коммуникации выстраиваются по вертикальному принципу. Но при этом работники лояльны к организации и ее руководству, так как работают чаще всего много лет.

Ценятся — самоотверженность, сплоченность, преданность, командная работа и трудовой стаж. Текучесть кадров минимальна, редко берут специалиста извне на высокие должности. Руководство может отказаться от выгодных предложений в силу приверженности своему «клубу».

Изменения происходят медленно и постепенно, как и карьерный рост. Решения чаще принимаются руководством и уже потом доводятся до сведения коллектива. Процессы командообразования затруднены, так как деловые коммуникации выстраиваются преимущественно вертикально, а не горизонтально, что важно для команды.

Данный тип культуры может встречаться в компаниях любого размера и занятых в различных сферах (чаще военной и юридической направленности).

Академическая культура (англ. *academy*).

Академическая культура встречается в старых, стабильных компаниях, предполагает постепенный карьерный рост.

Такие компании в основном берут молодые кадры без опыта и «выращивают» своих специалистов. Работники редко переходят из одного отдела в другой (разных направлений) — возможен только вертикальный рост, они накапливают свой творческий и профессиональный потенциал только в одной сфере, имеют высокую квалификацию, но компания ограничивает развитие личности сотрудника. Поэтому накопившие опыт сотрудники вынуждены думать об уходе из компании.

Главной ценностью является соблюдение традиций. Данный тип культуры характерен для больниц, крупных западных корпораций, университетов. Можно в целом охарактеризовать этот тип корпоративной культуры как наименее психологичный — из-за его консервативности и даже некоторой бюрократичности.

Оборонная культура (англ. *fortress*).

Этот тип культуры складывается, как правило, при кризисе в сегменте рынка или в самой компании.

Такая корпоративная культура зависит в большей степени от внешних воздействий, чем от социально-психологических характеристик внутренней жизни организации. Так, под влиянием внешних неблагоприятных причин могут происходить постоянные неожиданные сокращения персонала.

Поскольку персонал такой организации не уверен в завтрашнем дне, традиций в такой организации не складываются, общие ценности не формируются, возможностей для карьерного роста практически нет. Внутрикorporативные коммуникации «вялые», слабые. О командообразовании речь не идет. Лидерские позиции и преферентные роли остаются свободными, претендентов на эти роли нет. Организацию лихорадит от постоянных реорганизаций.

Конечно, такой тип корпоративной культуры губителен для работников, но они остаются, поскольку уходить им обычно бывает некуда. В качестве надежды у них разве что остается шанс быстро и неожиданно получить место руководителя (хотя эту должность можно также быстро и неожиданно потерять).

Обобщая типы культуры, предложенные в рамках модели Зонненфельды, можно с социально-психологической точки зрения предположить, что «клубная культура» отражает преимущественно лояльность персонала к руководству

и организации в целом, принимая «академическую культуру», руководитель сам «выращивает» специалистов, «бейсбольная команда» обладает высоким профессионализмом и стойкостью в кризисных ситуациях, а оборонная культура, как наименее психологичная, зависит от внешних воздействий, характеризуется слабыми внутрикорпоративными коммуникациями, размытыми ценностями, невозможности планирования будущего, соответственно, принятия конструктивных и пролонгированных групповых решений, выдвижения сильного лидера, командообразования.

Модель К. Камерона и Р. Куинна.

Камерон и Куинн выделяют следующие типы корпоративной культуры:

- Клановая (семейная) культура;
- Адхократическая культура;
- Рыночная (предпринимательская) культура;
- Иерархическая (бюрократическая) культура.

Клановая или семейная культура.

Организация с клановым типом культуры является как бы одной большой семьей, в которой ценятся взаимоуважение, забота друг о друге, преданность, взаимное доверие, командный дух. Внутрикорпоративные коммуникации гибкие. Организация гордится общими ценностями и традициями, сплоченностью, уважением и заботой о потребителе. Учитываются индивидуальные особенности каждого сотрудника. Фактически такая организация уже может позиционировать себя как команда.

Руководитель воспринимается как воспитатель или родитель.

С точки зрения распределения ролей и позиций в рамках этого типа культуры чаще всего выделяют два сразу два лидера — наставник и пособник.

Наставник — заботливый и участвующий в делах компании лидер, активно поощряющий преданность делу и следование моральным принципам.

Пособник ориентирован на людей и процессы компании; это лидер, который улаживает конфликты, вовлекает сотрудников в групповое принятие решений и разрешение актуальных текущих проблем. В организации активно поощряется участие в бизнесе и открытость. Чаще всего это организации, которые работают на клиентском рынке — розничная торговля, услуги.

Адхократическая культура.

Это быстро изменяющиеся адаптивная культура. Эта культура также уделяет большое внимание индивидуальности сотрудников и потребителей, но при этом она ориентирована на внешние позиции компании на рынке.

Культура довольно гибкая, в особенности, в области группового принятия решений. Сотрудники доверяют друг другу, поэтому в организации ценятся новаторство, риск, креатив.

Лидер в такой организации — это стратег, новатор, человек, способный предвидеть различные изменения. Чаще всего такой культурой обладают высокотехнологичные производственные компании.

Рыночная (предпринимательская) культура.

В организациях, предпочитающих этот тип корпоративной культуры, особое внимание уделяется контролю и формальностям. Такая организация ориентирована на результаты и скорее на внешние, чем на внутрикорпоративные коммуникации. Основная идея руководителя такой организации — добиться целей любой ценой, занять свою нишу на рынке и поддерживать рентабельность компании. В связи с этим в организации поощряется конкуренция, продуктивность и целеустремленность работников. То есть, индивидуальный подход в такой организации рассматривается как более приемлемый, чем коллективный. Соответственно, командообразование и групповое принятие решений в такой организации не приветствуются.

Лидер с такой организации — решительный, строгий, твердый и даже в некотором смысле агрессивный. Такая корпоративная культура присуща организациям, занимающимся оптовой торговлей.

Иерархическая (бюрократическая) культура.

Такой тип организационной культуры присущ структурированным и формализованным компаниям, которые придерживаются строгих правил и официальной политики.

Внутрикорпоративные коммуникации у них строго регламентированы, все производственные процессы предельно упорядочены. Принят высокий уровень контроля. Соответственно, отношения выстраиваются по вертикальному принципу, горизонтальные связи, которые важны и в командообразовании, и в групповом принятии решений, «провисают».

Лидер в таких компаниях исполняет роль координатора, либо инструктора.

Инструктор — человек очень внимательный к деталям и своему делу, все процессы документирует.

Координатор — это человек, заслуживающий доверия и надежный, часто за счет личного ресурса поддерживающий рабочий поток, активно поощряющий стабильность и контроль.

К такому типу культуры относятся государственные структуры и предприятия.

Обобщая типы культур, предлагаемые этой моделью, можем предположить, что клановая (семейная) культура отличается тем, что в ней руководитель воспринимается как воспитатель или родитель, особенность адхократической культуры в ее высокой гибкости, ориентации на новаторство, риск, креатив.

В рыночной культуре уделяют большое внимание контролю и формальностям, она ориентирована на результаты и внешние коммуникации. А иерархический (бюрократический) тип организационной культуры присущ структурированным и формализованным компаниям, которые придерживаются строгих правил и официальной политики.

Если попытаться сравнить две описанные типологии, то можно найти в них определенные черты сходства. Так, в частности, в статье «Корпоративная культура: логика формирования и трансформации» [2] предлагается соотнесение

этих двух моделей корпоративной культуры по их основным характеристикам (см. Табл. 1)

№	Типы культуры по Зонненфельду	Основные признаки	Типы культуры по Кэмерону – Куинну	Основные признаки
1.	Бейсбольная команда	высокий профессионализм и стойкость в кризисных ситуациях.	Адхократическая культура	гибкость, ориентация на новаторство, риск, креатив
2.	Клубная культура	лояльность персонала к руководству и организации в целом	Рыночная культура	большое внимание к контролю и формальностям ориентация на результаты и внешние коммуникации
3.	Академическая культура	руководитель сам «выращивает» специалистов	Клановая культура	руководитель воспринимается как воспитатель или родитель.
4.	Оборонная культура	зависит от внешних воздействий, часто подвергается массивной реорганизации.	Иерархическая культура	строгие правила, официальная политика; не эффективен для коммерческих организаций

Таблица 1. Соотношение типологий корпоративной культуры Зонненфильда и Кэмерона — Куинна

Несмотря на кажущееся сходство, все же, выбирая модель и тип корпоративной культуры для конкретной организации, нужно учитывать не только основные характеристики той или иной модели, но и опираться на психологические особенности организации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бардиер Г. Л. Бизнес-психология. — М., Генезис, 2002; 2-е изд. — СПб, изд-во РХГА, 2014. — 398 с.

2. Бардиер Г. Л., Бардиер В. В. Корпоративная культура: логика формирования и трансформации / Экономическая психология: современные проблемы и перспективы развития. — СПб.: Изд. СПб ГУЭФ, 2014. — С. 98–104.
3. Камерон К., Куинн Р. Диагностика и изменение организационной культуры / Пер. с англ. под ред. И. В. Андреевой. — СПб: Питер, 2001. — 320 с.
4. Капитонов Э. А., Капитонов А. Э. Корпоративная культура и PR. — М.: ИКЦ «МарТ», 2003. — 416 с.
5. Ньюстром Д., Дэвис К. Организационное поведение. — СПб, 2000. — 448 с.
6. Тихомирова О. Г. Организационная культура: формирование, развитие и оценка. СПб. — 2008. — 154 с.
7. Управление персоналом. Под ред. Т. Ю. Базарова, Б. Л. Ерёмина. — М.: Издательство: Юнити-Дана, 2012. — 563 с.
8. Шейн Э. Х. Организационная культура и лидерство \ Пер. с англ. Под ред. В. А. Спивака. — СПб: Питер. — 2002. — 336 с.
9. Sonnenfeld J. The Hero's Farewell: What Happens when CEOs Retire. (Oxford University Press, 1988).

**ВЛИЯНИЕ ХОРРОР-ЛИТЕРАТУРЫ
НА РАЗВИТИЕ ЭЗОТЕРИЗМА: ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ ОПЫТ
(НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА Г. Ф. ЛАВКРАФТА)**

Статья посвящена изучению влияния жанра литературы ужасов на эзотеризм и возникновение новых течений в этой области. Рассматриваются русскоязычные культы и магические организации, вдохновленные произведениями Г. Ф. Лавкрафта и его литературных последователей. Лавкрафтианская магия в настоящее время является одной из наименее изученных областей, к которой обращались отечественные исследователи эзотеризма. В статье анализируется совокупность магических практик, приверженцами лавкрафтианской магии определяемой как эзотерическая традиция, имеющая самоназвание «Традиция Великих Древних», и состоящая из множества течений, объединенных нарративом жанра «лавкрафтовских ужасов».

Ключевые слова: эзотеризм, Лавкрафт, литература ужасов, выдуманные религии, лавкрафтианская магия.

Lelekov P. S.

**THE INFLUENCE OF HORROR LITERATURE ON THE DEVELOPMENT
OF ESOTERICISM: DOMESTIC EXPERIENCE
(BASED ON THE FICTION OF H. P. LOVECRAFT)**

The article is dedicated to the research of the influence of horror literature on esotericism and the uprising of new esoteric currents. This study examines russian cults and magical organizations inspired by the fiction of H. P. Lovecraft and his literary successors. Lovecraftian magic currently is one of the least researched areas that esotericism studies have explored. The article analyzes complex of magical practices of lovecraftian magic, defined by its followers as an esoteric tradition named «Tradition of the Great Old Ones» consisting of many currents united by the narrative of the «lovecraftian horror» fiction.

Keywords: esotericism, Lovecraft, horror fiction, invented religions, lovecraftian magic.

Начиная со второй половины XX века возникает явление, которое религиовед К. Кьюсак называет «выдуманными религиями», основанными на продуктах популярной культуры. К ним относятся такие течения, как джедаизм, дискордианство, матриксизм, «Церковь недомудреца», «Церковь всех миров», а также «религия мифов Ктулху» (данный термин, являющийся центральным в западных исследованиях лавкрафтианской магии, представляет собой литературную вселенную за авторством Г. Ф. Лавкрафта, позднее расширенную его литературными последователями, такими как А. Дерлет, К. Э. Смит, Р. Блох, Р. Говард). Одновременно с этим и в социокультурной среде, и в эзотерической среде возрастает популярность творчества Г. Ф. Лавкрафта и связанных с этим культурных явлений, базирующихся на его творчестве и творчестве литературных последователей, которые включают в себя литературу, произведения кинематографа, видеоигры и настольные игры, музыку. Одной из областей творчества Г. Ф. Лавкрафта, обретших самостоятельное существование, является лавкрафтианская магия, т. е. система эзотерических практик, в основе которой лежит намерение установить духовный контакт между практикующим и некими существами, составляющими пантеон «Мифов Ктулху», что выделяет эзотерику среди других проявлений творчества, вдохновленного соответствующей литературой, но, тем не менее, наравне с ними данное направление в эзотерике содержит в себе один и тот же нарратив, обретающий новые способы выражения в текстах по магии теоретического и практического характера.

Сам термин «выдуманные религии» его автором называется провокационным, поскольку оно противоречит традиционному пониманию религии как явления, происходящего от божественного откровения или уходящего корнями в далекое прошлое и имеющего неизвестных основателей [6, с. 1]. Понимание придуманных религий опирается на теорию нарративов, определяющей нарратив как ядро культурных традиций и религий, сообщающих причастным существующую картину мира и определяющей уровни реальности, антропогенез и происхождение мира. В основе традиционных религий нарративным ядром является миф, то же самое можно сказать и о жизни мифа в современности, который, согласно М. Элиаде, не исчезает, но получает новую трактовку. Что касается современной литературы жанра фантастики, она становится мифологическим произведением, и это открывает возможности мифологического возрождения. В эзотеризме, в том числе и в лавкрафтианской магии, происходит актуализация мифов, ранее считавшимися имеющими ценность только как историко-культурное наследие вымерших цивилизаций, как, например, в случае с учением «Телемы» Алистера Кроули, это древнеегипетский миф и соответствующие божества, а в случае лавкрафтианской магии — шумеро-аккадский миф и его божества (что включает в себя не только прямые заимствования, но и понимание Древних богов как шумеро-аккадских). Таким образом, «Мифы Ктулху» становятся действующим нарративным ядром изобретенной религии, которая в русскоязычном пространстве представлена под самоназванием «Традиция Великих Древних», по названию чудовищных существ, в произведениях Г. Ф. Лавкрафта именуемых Древними богами, или же Великими Древними.

Творчество Г. Ф. Лавкрафта на русском языке официально появилось в 1991 году, когда издательство «Terra Incognita» выпустило первый русскоязычный сборник рассказов под названием «По ту сторону сна», а самым ранним официальным появлением первого русскоязычного текста, посвященного лавкрафтианской магии, можно считать выпущенный издательством «Феникс» в 2001 году перевод версии «Некрономикона», известной как «Некрономикон Саймона», или «Саймоникон», (данная книга является переводом оригинального текста 1977 году, одного из самых популярных среди множества одноименных версий от разных авторов). Само же возникновение лавкрафтианской магии религиовед В. Ханеграаф относит к 1972 году, когда были опубликованы «Сатанинские ритуалы» А. Лавая и «Магическое возрождение» К. Гранта [8, с. 101]. В этих текстах приведены ритуалы, в ходе которых предполагается установление контакта с такими существами пантеона «Мифов Ктулху», как Йог-Сотот, Азатот, Ктулху, Шуб-Ниггурат, Ньярлатотеп. И хотя К. Грант, ассистент А. Кроули, создал свой Тифонианский Орден Восточных Тамплиеров еще до публикации «Магического возрождения», достоверно не известно, занималась ли ранее эта организация лавкрафтианской магией. Через год после публикации перевода «Некрономикона», в 2002 году, случилось первое появление магических текстов от русскоязычных авторов — в интернете опубликованы четыре текста («Тайны Червя», «Книга Дагона», «Сокровенные культы», названия которых взяты из произведений Г. Ф. Лавкрафта и его литературных последователей, а также «Красная Книга Аппина») от анонимного авторского коллектива под названием «А.М.С. Vendetta». В этих текстах в том числе содержится информация о существах и Древних богах, не фигурирующих в более ранних произведениях «Мифов Ктулху», а также описания магических инструментов и ритуалов, необходимых для установления контакта с этими существами. Тот факт, что изначально были опубликованы версии на русском языке, а впоследствии появились переводы на иностранные языки, позволяет предположить, что именно эти произведения являются первыми оригинальными русскоязычными текстами практического характера и основанием русскоязычного эзотерического направления, имеющего самоназвание «Традиции Великих Древних». В оккультно-религиоведческом журнале «Апокриф», содержание выпусков которого в том числе посвящено лавкрафтианской магии, опубликован документ, в котором содержится хронология культа Древних богов, представляющий собой мифоисторию, согласно которой культ возникает в 10 тысячелетии до нашей эры, однако подтверждений приведенным данным нет, как и свидетельств о существовании в то время в сети IRC-сети Undernet русскоязычных проектов, посвященных лавкрафтианской магии [7].

Первым из русскоязычных эзотерических сообществ, принадлежащих к «Традиции Великих Древних», является «Культе Древних Богов», основанный в 2005 году, и являющийся старейшей из ныне действующих магических организаций. В 2006 году основан некоммерческий проект «Запретные Тексты Древних», чья цель обозначена как создание библиотеки текстов, относящихся к лавкрафтианской магии и Великим Древним, в одном издании, первый выпуск

сборника осуществлен в 2007 году, в него вошли 9 текстов по лавкрафтианской магии, включая «Тайны Червя» и «Сокровенные культы», а также переведенные тексты ритуалов из «Сатанинской библии» А. Лавая, основателя «Церкви Сатаны». Этот сборник обновлялся до 2016 года, последнее издание содержит 62 текста, преимущественно от русскоязычных авторов. В 2008 году начинает работать сайт «Храм Древних», с целью создания единой площадки практиков «Традиции Великих Древних», развития этого направления и каталогизации текстов соответствующего магического характера, и являясь крупнейшим на данный момент виртуальным сообществом по лавкрафтианской магии в русскоязычном сегменте сети Интернет. В период 2005–2016 гг. образуется определенное количество магических организаций, наиболее значимые из которых существуют до сих пор. Также в 2016 году владельцем проекта «Запретные Тексты Древних» основывается Фонд Наследия Великих Древних [4], занимающийся сохранением и структурированием текстов, относящихся к «Традиции Великих Древних», и сопряженных с ними материалов, таких как художественная литература жанра «лавкрафтовских ужасов», фильмы, преимущественно вдохновленные этим литературным жанром, также тексты магического характера; в том числе тексты, косвенно связанные с магией — например, исследования по теме ритуальных жертвоприношений или исследования магических систем народов древности.

Кроме упомянутых организаций значимым для русскоязычной лавкрафтианской магии является сообщество «Круг Альяха», созданный в 2009 году. Несмотря на свою немногочисленность, члены «Круга Альяха» вели продуктивную деятельность в плане написания и публикации текстов, посвященных лавкрафтианской магии. В 2011 году в формате интернет-публикации сообществом было издано 6 номеров «Альманах Запредельных Таинств Роза Хаоса», в который входили работы членов «Круга Альяха» по лавкрафтианской магии теоретического и практического характера, а также «Книга Трех Владык Альяха», в которой приводится система магических практик, основанная на развитии пантеона «Мифов Ктулху», в соответствии с произведениями коллектива «А.М.С. Vendetta». Другой особенностью русскоязычной лавкрафтианской магии является разработка «Кругом Альяха» еще одной эзотерической системы, созданной на основе смешения «классической» лавкрафтианской магии с неоязыческими элементами, что приводит к появлению новых культов, таких как «Традиция Басурлахов» и «Традиция Инороких». Эта система находит выражение в таких книгах, как «Басурлахи — всадники без головы», «Книга Быти», «Фрагменты Глубинной книги», «Поклонение Инороким», в основе которых лежит переработанный «под старину» текст книги «Тайны Червя», в который добавлены некоторые божества, которые якобы почитались славянскими тайными культами еще в средневековье.

Наиболее публичным из всех сообществ, относящихся к «Традиции Великих Древних», является «Путь Хаоса» — проект автора с псевдонимом Бартлет Грин, в основе которого используется компиляция из нескольких направлений, относящихся к «Традиции Великих Древних» и Путилевой Руки, преобразованная в авторскую систему посвящений в энергетические потоки. Проект, по заяв-

лению автора, основан в 2012 г., однако самой ранней отслеживаемой деятельностью этого проекта являются записи на интернет-форуме «Храм Древних», относящиеся к 2017 году [2]. «Путь Хаоса» рассматривается как коммерческий проект одного автора, который обучает людей своим собственным магическим методам, основанным на «Мифах Ктулху» и биоэнергетических практиках, в основе которых лежит принцип включения в систему рэйки Микао Усуи. Эта система называется ее автором пост-магией, что определяется как «процесс с использованием минималистичной церемониальной части или полным ее отсутствием, основная работа интуитивна и неочевидна... Неподтвержденному личному гнозису (НЛГ) в этом процессе уделяется очень большое внимание, можно сказать, что неорганики напрямую обучают практика, который внутри этого процесса одновременно и оператор, и магическое орудие. Великие Древние выступают в качестве эволюционного ориентира. Пост-магика представляет собой сочетание простоты, доступности и эффективности» [3]. Данный подход, сводящий к минимуму ритуальную часть магической практики, выделяет «Путь Хаоса» среди других магических систем в «Традиции Великих Древних», в которых лавкрафтианская магия практикуется преимущественно в формате ритуалов с использованием инструментов. Однако стоит отметить, что отсутствие ритуальных инструментов делает этот подход более привлекательным для потенциальных клиентов. По причине коммерческой направленности проекта среди последователей «Традиции Великих Древних» нередко распространено негативное отношение к автору и его ученикам.

Практическая магия в «Традиции Великих Древних» состоит из смешения и пересечения множества форм эзотерических практик, наиболее популярной из них является ритуальная магия, в которой используются физические ритуальные предметы и инструменты, основные из которых нож для нанесения ритуальных символов и закалывания жертвы, а также ритуальное облачение, зачастую черного цвета, покрытое специальными защитными символами. Описания изготовления ритуальных инструментов и самих ритуалов занимают большую часть текстов, особенно это касается произведений коллектива «А.М.С. Vendetta» и ранее упомянутой «Книги Трех Владык Альяха». Целью энергетических практик является установление контакта с существами из пантеона «Мифов Ктулху» и получение от них энергии для собственного развития и подпитки. В основе этих практик лежит представление о Бездне и Хаосе как о неисчерпаемых источниках духовных энергий, которые практикующий лавкрафтианскую магию может почерпнуть в ходе медитации на символы или сигилы существ с целью установления с ними контакта. Подобные практики рекомендуются начинающим заниматься лавкрафтианской магией, что объясняется как простотой исполнения, поскольку это не требует использования ритуальных инструментов, так и более безопасным способом, чем вступление в прямой контакт с существами в ходе ритуалов. Сновидческая магия в «Традиции Великих Древних» представлена, по большей части, несколькими текстами за авторством «Круга Альяха». Например, «Книга древнего сна» предлагает систему развития состояний осознанного сна, контроль над своими и чужими сновидениями,

и, в конечном счете, возможность полноценного внетелесного существования, сравнимого с духовным бессмертием. Также в «Книгу древнего сна» включены упоминаемый в рассказе «Гидра» за авторством Г. Каттнера, «Трактат об отослании души», представляющий собой брошюру с описанием методов достижения астральной проекции и осознанных сновидений, и «Ктхаат Аквадинген», упоминаемый Б. Ламли в рассказах «Кипрские раковины», «Ужас в Оукдине» и повести «Дом над прудом», причем приведена только одна из глав, посвященная содержащая ритуал установления контакта с Ктулху во сне. Магия хаоса в «Традиции Великих Древних», она же «Хаольях» (Хаос + Альях), представлена двумя сборниками ритуалов и заклинаний, авторами которых называется организация «Обский Круг Хаоса». Опубликованные тексты, под названиями «Хаоситский заговорник» и «Барабан Туманной Бездны», содержат ритуалы практической направленности, не только от приворота до порчи, но и кажущиеся абсурдными заговоры от компьютерных вирусов или для возвращения потерянных домашних животных. Среди последователей «Традиции Великих Древних» эти тексты вызывают если не презрение, то ироничное отношение, в силу того что многими воспринимаются как попытка насмешки над лавкрафтианской магией или ее нарочито неадекватное применение. Разнообразие используемых видов магических практик и их смешение последователей «Традиции Великих Древних» популярно характерное для современного оккультизма представление о допустимом смешении множества различных направлений, что религиовед К. Партридж называет «оккультурным бриколажем», а субъекта «оккультурным бриколером», который по частям собирает индивидуальную магическую практику из множества разнородных элементов.

В лавкрафтианской магии и текстах, относящихся к «Традиции Великих Древних», используется несколько искусственных алфавитов, однако подобная идея не является чем-то новым — еще в средневековые искусственные языки использовались в гримуарах, также в XVI веке британский оккультист Джон Ди совместно со своим ассистентом разработал енохианский язык, легший в основу его одноименной магической системы. Писатели жанра «лавкрафтовского ужаса», в том числе сам Г. Ф. Лавкрафт, использовали отдельные фрагменты якобы древних или нечеловеческих языков в своих произведениях. Вероятно, именно сочетание реально существовавшей в истории практики изобретения искусственного языка для использования в магических целях и пример наличия элементов таких языков в литературе, оказавшей непосредственное влияние на возникновение новых магических течений, послужило вдохновляющим фактором для возникновения подобных явлений в современной лавкрафтианской магии. Среди используемых в «Традиции Великих Древних» можно выделить следующие искусственные алфавиты: варварский язык Хаоса, или варварская латынь, появляющийся в «Тайнах Червя»; Наг-Сотх (Нуг-Сотх) — графический алфавит из «Некрономикона Уилсона», состоящий из 28 знаков, соответствующих латинским буквам, не имеющий собственного произношения, и используемый как шифр; алфавиты Убраш и Нахар из «Книги Дагона» практически не используются в магической практике из-за из довольно сложного написания; азбука

Галаа, созданная в рамках направления «Традиция Басурлахов», и подстроенная под кириллицу, по заявлению ее создателей, является универсальной, поэтому ее можно использовать не только в лавкрафтианской магии, но и для работы с любой магической системой. Другой похожей азбукой является алфавит Лхо-Д'дха, состоящий из 23 знаков, большинство из которых соответствуют кириллическому алфавиту. Автор с псевдонимом Шахрияр Гиляни в работе по используемым в «Традиции Великих Древних» искусственным языкам приводит следующие методы: перевод слов на разные мертвые языки, искажая каждое слово, поскольку это усложняет обратный перевод, а также перевод каждого слова на несколько мертвых языков и составление нового слова, чтобы таким образом сохранить его смысл, полностью изменив форму. Третьим способом является способ «черной латыни», когда слово переводится на латинский язык, в получившемся переводе убирается одна или несколько гласных, а согласные могут быть переставлены между собой [5]. Большинство магических заклинаний на искусственных языках составлено из слов, полученных методом глоссолалии, однако также встречается сочетание русского кириллического текста, в который добавлены включения слов на искусственных языках — это могут быть экстатические возгласы или слова, начинающие или завершающие ритуал.

Согласно М. Бахтину, нарратология выделяет понятие двойной событийности, т. е. одновременно существует событие, о котором рассказано в произведении, и событие самого рассказывания этого произведения, оба эти события соединяются в одно сложное событие, которое можно обозначить как «произведение в его событийной полноте» [1, с. 404]. Можно предположить, что в случае эзотерики, использующей литературные произведения как исходный материал для его обработки в эзотерический текст практического характера, к двойной событийности добавляется еще одна событийность, включающая в себя трансформацию произведения его читателем, которое он затем использует для вдохновения в магической практике или же как материал для своего произведения соответствующей тематики, будь то художественное произведение или текст практического магического характера. Таким образом, нарратив автора становится нарративом читателя, реципиента, и в этом случае можно предположить о наличии тройной событийности, присущей лавкрафтианской эзотерической литературе. Выполняя ритуал, основанный на художественном тексте, практик становится свидетелем всех событий, в итоге сформировавших нарратив ритуала, и своим актом производя следующий уровень, в котором нарратив литературы соединяется с эзотерическим нарративом, из фикционального уровня фантастики переходя в фактуальность проводимых ритуалов и магических действий.

Проанализировав историю и содержание лавкрафтианской магии на примере русскоязычных проектов и магических организаций, можно охарактеризовать возникновение «Традиции Великих Древних», являющейся смесью различных эзотерических направлений, стилистически оформленной в соответствии с творчеством Г. Ф. Лавкрафта и его литературных последователей, и имеющей общий с их творчеством нарратив, как яркий представитель «выдуманной религии», сформированной под влиянием хоррор-литературы, и имеющей в ка-

честве нарративного ядра произведения «Мифов Ктулху», а также произведения, возникающие в связи с тройной событийностью и восприятием читателя нарратива произведения для его последующей трансформации. За 20 лет существования в отечественной среде последователи «Традиции Великих Древних», объединяясь в магические организации или оставаясь авторами-одиночками, создали множество произведений теоретического и практического характера по лавкрафтианской магии, создав, таким образом, новое оккультное течение, развивающееся до сих пор. В связи недостаточной изученностью этой темы со стороны отечественной религиоведческой науки можно выразить надежду, что исследования «Традиции Великих Древних» и лавкрафтианской магии, относящейся к русскоязычным эзотерическим кругам, будут продолжены.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. — М., «Худож. лит.», 1975. — 504 с.
2. Путь Хаоса. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.aldones.org/forum/60-0-2> (дата обращения: 30.01.2024).
3. Система пост-магии Путь Хаоса. [Электронный ресурс]. — URL: https://docs.google.com/document/d/1H-jCn8L2rkDu4FT713624pLl1_9r2l45QJcI-DB8Do (дата обращения: 30.01.2024).
4. Фонд Наследия Великих Древних. [Электронный ресурс]. — URL: <https://docs.google.com/document/d/1mt8rD1a9XHnboLxYpGLI9y3u2vbLtk5tf4nhjsdTDM> (дата обращения: 30.01.2024).
5. Шахрияр Гиляни. Самоучитель искусственных языков, употребляемых в Культе Альяха. [Электронный ресурс]. — URL: https://docs.google.com/document/d/1pBwm1zD_wvmlGyzyF93M2Tz6QGJhCyoa_ELOZ5E7j-c (дата обращения: 30.01.2024).
6. Cusack C. *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. — Surrey: Ashgate, 2010. — 186 p.
7. Fr. Nyarlathotep Otis. Хронология Культа Древних (согласно датировкам Армии Р'льеха) Апокриф. Жизнь 9. № 7 (120), октябрь 2017. [Электронный ресурс]. — URL: <http://apokrif93.com/apokrif/120.pdf> (дата обращения: 30.01.2024).
8. Wouter J. Hanegraaff, *Fiction in the Desert of the Real: lovecraft's Cthulhu*, Aries, 7/1 (2007). — Pp. 85–109.

УДК 37:72/.77:821'01] (38)

Леонтьева Ксения Юрьевна,
магистрант Российского государственного
педагогического университета им. А. И. Герцена,
ведущий библиотекарь
Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург),
rojkseniya@yandex.ru

**ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО
КАК ИНСТРУМЕНТ ПАЙДЕИ.
К ВОПРОСУ О КЛАССИФИКАЦИИ СЮЖЕТОВ,
СВЯЗАННЫХ С УЧАСТИЕМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА
В ВОСПИТАНИИ ЮНОШЕСТВА
В «ОПИСАНИИ ЭЛЛАДЫ» ПАВСАНИЯ**

В статье рассматривается вопрос о присутствии произведений изобразительных искусств в воспитательных практиках Древней Греции. На основании анализа «Описания Эллады» Павсания составляется условная классификация способов использования произведений изобразительного искусства в воспитании и образовании древнегреческого юношества в соответствии с философско-образовательной парадигмой.

Ключевые слова: Древняя Греция, пайдейя, калокагатия, воспитание, изобразительное искусство, философско-образовательная парадигма, Павсаний.

Leonteva K. Y.
VISUAL ART AS AN INSTRUMENT OF PAIDEIA.
ON THE ISSUE OF CLASSIFICATION OF THE NARRATIVES CONCERNING
VISUAL ARTS IN THE EDUCATION OF YOUNG MEN IN PAUSANIAS'
«DESCRIPTION OF GREECE»

This article discusses the place of visual arts in the educational practices of Ancient Greece. The article analyzes Pausanias's «Description of Greece» and offers a conditional classification of methods of using works of visual art in the education of young men of Ancient Greece compiled in accordance with the philosophical and educational paradigm.

Keywords: Ancient Greece, paideia, kalokagathia, education, visual art, philosophical and educational paradigm, Pausanias.

Французский историк Анри Марру писал, что образование — это инструмент, с помощью которого общество передаёт молодому поколению культуру, характерную для данного общества, прививает юношеству принятые навыки и ценности [4, с. 10–11]. Следовательно, образование вторично по отношению к культуре, в некотором смысле оно является её продуктом. Таким образом, прежде чем создать транслирующее её образование, культуре необходимо пройти все этапы становления, обрести свою законченную форму. Вероятно поэтому, классическое образование Древней Греции (и в целом, всего средиземноморского региона античности) в окончательной своей полноте сложилось лишь к эллинистической эпохе, после деятельности Аристотеля и завоеваний Александра Македонского. К этому времени древнегреческая цивилизация уже прошла эпоху творческого становления и достигла культурного пика. Сформировалась особая философско-образовательная парадигма, которую учёные последующих эпох назовут пайдейя.

Пайдейя (от древнегреч. «παιδεία» — воспитание детей) — это не образовательная система в современном понимании, условно, это набор культурных паттернов, постепенно, на протяжении веков, сложившихся в некий воспитательный проект античности, который базировался на исследовании человеческой природы, исследовании законов действия духовных и телесных сил человека [2, с. 215]. Но человек, прежде всего, понимался как существо общественное, как часть полиса. Поэтому одной из важнейших задач пайдейи было воспитание идеального гражданина полиса, способного эффективно защищать своё государство в случае опасности и мудро управлять им в мирное время [3, с. 214]. Во многом на достижении этой цели и сосредоточены образовательные практики и методы пайдейи, выработанные под влиянием философской мысли античности. Великие представители древнегреческой философии, главные «государственные педагоги» Древней Греции Платон и Аристотель считали образование и воспитание юношества краеугольным камнем в деле государственного управления — политики.

В своих утопических сочинениях «Государство» и «Законы» Платон рисует картину справедливого в его понимании общества. Важнейшей задачей данного общества является воспитание подрастающего поколения. И этот процесс Платон предлагает полностью взять под контроль государства, регламентируя его на всех этапах, начиная с колыбели, от песней кормилиц и нянек, которые должны быть строго отобраны, до воинской службы и брачных союзов, тоже требующих контроля общества [7, с. 81–82]. Ведь образование, по мнению Платона, — это обязанность каждого гражданина, которую тот должен исполнять не только в периоде детства и юношества, но и на протяжении всей жизни, приводя душу к познанию высшего блага — справедливости. И лучшим образованием Платон признаёт то, которое принято по его словам с древнейших времён: «Для тела — это гимнастическое воспитание, а для души — мусическое» [7, с. 80]. Здесь возникает вопрос о природе этой двойственности: душа — тело. И природа её заключается в одном из важнейших понятий пайдейи — калокагатии.

Калокагатия (от древнегр. «καλὸς καὶ ἀγαθός» — «красивый и хороший») — это непереводимое буквально на русский язык слово означает в превосходной

степени гармоничное сочетание внешней физической красоты и душевных нравственных добродетелей (ἀρετή). Обладание калокагатией отличает воспитанного человека от невоспитанного, подобного, по словам Аристотеля, дикому животному. И достичь состояния калокагатии позволяет процесс воспитания, распадающийся на два параллельных направления: тело воспитывает гимнастика и орхестика (не танец в современном понимании, а скорее способ повествования, передачи условного сюжета с помощью жестов и пластики тела), душу же воспитывает музыка. И понятие «музыка» в данном случае включает в себя множество дисциплин — всё, что находится под покровительством Муз — грамота, словесность, мелодекламация, собственно музыка в современном понимании, а с IV в. до н. э. ещё и рисование.

Сторонник логики и строгой системы, наставник Александра Македонского Аристотель в своём трактате «Политика» так же подчёркивает важность воспитания на государственном уровне. Общество должно относиться с исключительным вниманием к делу воспитания, так как в государствах, где этого нет, страдает сам государственный строй, ведь соответствующий каждому государственному строю характер воспитания служит и становлению строя, и его сохранению. Поэтому воспитание не должно быть частным делом, нужны всеобщие законы, строго регламентирующие его [1, с. 484]. Сходные в некоторых деталях взгляды Платон и Аристотель имели на роль мусических искусств в воспитании. Мусические искусства сильнее всех других дисциплин проникают в глубины души, воздействуя на человека не только содержанием, но и своей формой. Например, ритм и гармония музыки несут с собой стройность и строгий порядок, делая человека благообразнее [7, с. 117]. Стоит сказать, что Платон гораздо серьёзнее Аристотеля относится к проблеме нравственного влияния музыки на человека, считая, что в его идеальном государстве должна иметь право на существование только та музыка, которая вызывает добродетельные чувства, настраивает на спокойствие, величественность и мужество. С целью отбора он проводит анализ существующих музыкальных ладов и принимает решение оставить в государстве дорический и фригийские лады, а ионийский и лидийский непременно изгнать, дабы избежать взращивания в юношах изнеженности и склонности к истерии [7, с. 112–114]. Аристотель же, напротив, считал музыку безвредным для нравственности средством отдохновения [1, с. 490].

А какую же роль в воспитании великие мыслители античности отводили изобразительным искусствам? Платон считал все изобразительные искусства лишь подражанием истинному бытию. А если это только подражание, следовательно, оно далеко от действительности, а значит, не может быть спутником всего того, что здраво и истинно, ибо оно воздействует на ту сторону души, которая далека от разумности [7, с. 418]. Но при этом, Платон всё же оставляет место в своём государстве художникам, но только тем, которые не будут воплощать в образах живых существ и постройках что-либо безнравственное и порочное. В противном случае, они вообще должны отказаться от творчества [7, с. 117]. Аристотель же предписывал ограждать молодых людей от безнравственных произведений искусства только до тех пор, пока они не достигнут возраста, в ко-

тором им будет дозволено принимать участие в сисситиях и пить чистое вино, полагая, что к тому моменту они уже получат правильное воспитание, делающее их невосприимчивыми к проистекающему от непристойных зрелищ вреду [1, с. 482]. Юношам же, по мнению Аристотеля, следует смотреть на те произведения изобразительного искусства, в которых художник сумел изобразить не только подобие существующего в реальности объекта, но и передать нравственный характер изображаемого лица [1, с. 491–492].

И всё-таки, упомянутые сочинения Платона и Аристотеля являются только философскими проектами, транслирующими и анализирующими современную авторам реальность. Фактически же они во многом от неё отличаются. Изобразительное искусство окружало древнего эллина с самого раннего детства. Великолепные произведения архитектуры, живописи, пластики человек мог созерцать как в официальной обстановке — на площадях, в храмах, на агоре, так и в домашнем быту — монеты, медали, кухонная утварь (об этом свидетельствуют сохранившиеся до наших дней керамические сосуды с высокохудожественными росписями). Влияние изобразительных искусств на формирование нравственных качеств древнего грека несомненно. Постоянное созерцание художественных произведений делало человека чутким к восприятию изящного. Накладывая неизгладимый отпечаток на мировоззрение, прививало тягу к внешней красоте — даже физическими упражнениями древний эллин стремится достичь не только силы, но и красоты, воспитывало художественный вкус, что считалось и важным практическим навыком — умея отличить подделку, человек не будет обманут при покупке изящных вещей. Возведение в культ внешней красоты, стремление к изяществу, в некотором смысле, национальная черта древнего грека. Надо сказать, что это подметил и Аристотель, говоря, что учить детей рисованию должно ради развития глаза в восприятии телесной красоты, а не ввиду какой-либо практической пользы, стремление только лишь к которой недостойно человека высоких душевных качеств [1, с. 487]. А, следовательно, и в воспитательной практике изобразительное искусство становится полноправным участником образовательного процесса — инструментом пайдеи.

Чтобы найти следы присутствия произведений архитектуры, скульптуры и живописи в воспитательном процессе необходимо обратиться к источникам, к сочинениям древних авторов, как исторических, так и литературного характера, ведь они достаточно наглядно запечатлевают детали быта и повседневности людей эпохи. В этом отношении чрезвычайно интересным оказывается грандиозный труд Павсания «Описание Эллады» [5, 6]. Времени жизни автора определяется периодом между 115 и 180 гг. н. э., то есть Павсаний сам получает образование и видит современную ему систему воспитания уже в её законченной зрелой форме. Он принадлежал к кругу состоятельных людей, был хорошо образован, мог позволить себе обширные путешествия, в том числе и зарубежные, много читал и интересовался историей и искусством Эллады.

Пик жизни и творчества учёного и писателя приходится на благотворную для Греции культурную эпоху так называемого Греческого возрождения. Под покровительством римской императорской власти династии Антонинов, предста-

вители которой (особенно императоры Адриан и Марк Аврелий) были убеждёнными почитателями эллинской культуры, греческие города к середине I в. н. э. воспряли к новой жизни после войн прошлых времён и разорений римскими наместниками. В этом культурном русле был неизбежен всплеск греческого патриотизма в литературе и искусстве. Обладая хорошим образованием и литературным талантом, Павсаний возрождает старинный литературный жанр, пришедший в упадок после эпохи эллинизма — жанр периегезы, представляющий собой описание достопримечательностей какой-либо страны. И его «Описание Эллады» — единственный, полностью дошедший до наших времён образец древнегреческой периегезы. Автор оставил подробное описание достопримечательностей областей Эллады, особенно богатых памятниками искусства. Он пишет об Аттике, Беотии и Фокиде в Центральной Греции, Коринфике на Истмийском перешейке, Лаконике, Мессении, Элиде, Ахайи и Аркадии на Пелопоннесе. Помимо исторических фактов и описания достопримечательностей указанных областей, Павсаний упоминает о множестве религиозных обычаев, культурных традиций и деталей бытового устройства, в том числе относящихся к роли произведений изобразительного искусства в воспитании и образовании юношества.

При внимательном изучении «Описания Эллады» выделяются более 30 сюжетов, которые описывают ситуации, где изобразительное искусство становится инструментом пайдейи. При этом прослеживается некоторая закономерность — все сюжеты можно разделить на 2 большие группы, создав условную классификацию. К первой группе относятся описания религиозных ритуалов, связанных с воспитательными и образовательными традициями, где во время отправления культа богов использовались произведения изобразительных искусств. Ко второй группе относятся сюжеты, указывающие на украшение произведениями изобразительных искусств, имеющими явную дидактическую нагрузку, зданий и мест, связанных с образовательным процессом — гимнасий, палестр, грамматических школ, стадионов с целью нравственного, эстетического, гражданского воспитания.

Вот несколько самых показательных примеров подобных сюжетов:

Первая группа.

1. Аттика. Целый параграф в своём сочинении Павсаний посвящает памятникам, находящимся на территории некогда Академии Платона [5, с. 76]. Перечисляя многочисленные жертвенники, поставленные на территории учебного заведения, автор описывает некоторые религиозные ритуалы. Помимо отправления религиозного культа в честь традиционных покровителей образования и воспитания, таких как Афина, Гермес, Музы и Геракл, здесь также имелись редкие для учебного заведения жертвенники. Наибольший интерес представляет сообщение автора о жертвеннике в честь Прометея. Павсаний пишет, что отсюда начинались состязания в беге до города с зажжёнными факелами (Академия находилась на расстоянии 6 стадий от Афин) [5, с. 80–81]. Можно предположить, что данный ритуал носил яркую дидактическую окраску, как и сама фигура Прометея. Некоторые исследователи отмечают, что Прометей в мифо-

логическом сознании древнего эллина бытовал в качестве источника знаний о ремёслах, кроме того, согласно мифологическому преданию, он научил людей обращению с огнём, что позволяет считать его символически одним из первых учителей [8, с. 195]. Факт того, что в религиозном ритуале использовались предметы декоративно-прикладного искусства (сам жертвенник, факелы, награда победителю состязаний), позволяет отнести это сообщение к свидетельствам первой группы.

2. Лаконика. Павсаний пишет о том, что в храме Артемиды в месте Лимнеон находилась деревянная статуя Артемиды Ортии (Прямостоящей). По велению оракула эту статую было принято орошать человеческой кровью. Ранее здесь приносились в жертву те, на кого пал жребий, но знаменитый спартанский законодатель Ликург постановил вместо этого совместить кровавое жертвоприношение с воспитательным ритуалом сечения эфебов. В Спарте совершались ритуальные сечения юношей, достигших 14 лет, для проверки на выносливость. И при сечении их кровь попадала на жертвенник, удовлетворяя таким образом условие жертвоприношения человеческой крови. При этом присутствовала жрица, держа в руках маленькую статуэтку богини, и, если ей казалось, что юношу секут недостаточно сильно, она начинала опускать эту статуэтку и обвинять бичующих, что из-за их жалости статуэтка становится слишком тяжёлой [5, с. 228–229].

3. Элида. Глава об Элиде закономерно изобилует сюжетами, связанными с Олимпийскими играми. На священном участке Алтис в Олимпии находилось здание Булевтериона, где стояла, статуя Зевса Горкия (Хранитель клятв). Павсаний описывает эту статую как самое грозное изображение Зевса, призванное внушать страх нарушителям закона. Бог изображён с молниями в обеих руках. Перед этой статуей приносили клятвы атлеты, их отцы и братья, а также учителя гимнастики, отрекаясь от совершения преступлений против обычаев и законов Олимпийских игр. Атлеты же дополнительно должны были приносить клятву в том, что в течение десяти месяцев подряд старательно тренировались [5, с. 385]. По словам Павсания в 37-ю олимпиаду, помимо соревнований взрослых мужчин, начали устраивать состязания и для мальчиков. Сначала в беге и борьбе, а позднее постепенно ввели состязания мальчиков в кулачном бое, панкратионе и скачках на жеребятах [5, с. 348]. Олимпийские состязания по своей сути являются мистериями — частью религиозного культа. Допуск к участию в состязаниях юношей делал их участниками религиозного ритуала, дополнительно наполненного сакральностью священных клятв перед художественным изображением божества. А привлечение к ритуалу клятвы учителей придаёт действию воспитательный смысл, что позволяет отнести данный отрывок к свидетельствам первой группы.

Вторая группа.

1. Коринфика. В городе Коринф недалеко от театра находился источник Лерна и древний гимнасий. Он был окружён колоннадой, в которой устроены сидения для проходящих сюда с целью отдыха и бесед граждан. У этого гимна-

сия были расположены храмы Зевса и Асклепия и в них статуи: медная статуя Зевса и мраморные статуи Асклепия и его дочери Гигиен (Здоровье) [5, с. 119–120]. Этот отрывок свидетельствует о двух вещах. Во-первых, гимнасии — образовательные учреждения являлись не только местом гимнастических упражнений юношества, но и своеобразным мужским клубом, местом проведения досуга древнегреческих мужчин, ведущих беседы и наблюдающих за тренировками молодых граждан. И это, несомненно, обладало дидактической нагрузкой, юноши становились свидетелями рассказов достойных сограждан и приобщались к обществу полиса, полноправными членами которого им вскоре предстояло стать. А во-вторых, расположение храма с посвящением богу-врачевателю Асклепию рядом с гимнасией акцентирует внимание на представлении древнего эллина о том, что красивое тело — это здоровое тело.

2. Ахайя. В гимнасии города Пеллена, предназначенного для упражнений исключительно эфебов стояла статуя атлета Промаха, одержавшего несколько побед в панкратии на Олимпийских, Истмийских и Немейских играх. Пелленцы высоко чтили Промаха за спортивные победы и доблесть в войне их полиса с Коринфом, они заказали две его статуи, одну, медную, посвятили в Олимпию, а другую, мраморную, в гимнасий [6, с. 69–70]. Этот фрагмент говорит о явных дидактических намерениях горожан — наравне с посвящением богам, статуя прославленного гражданина полиса должна была служить наставлением молодым юношам — эфебам.

3. Аркадия. В гимнасии города Мантиней было выстроено специальное здание, где стояли статуи Антиноя — местночтимого героя. Кроме статуй это здание было украшено мраморными плитами с росписями, изображающими Антиноя в виде бога Диониса. Павсаний считает их заслуживающими осмотра и интересными для любителей живописи. В этом же гимнасии была размещена копия картины, изображающей подвиг афинян в битве при Мантинее. Оригинал данной картины находился в афинском районе Керамик [6, с. 88]. Обращает на себя внимание тот факт, что учебное учреждение украшалось произведениями искусства, обращёнными к тематике гражданственности, воспевающими подвиги национального героя и доблесть воинов в битве. Следовательно, помимо воспитания эстетического восприятия, они были призваны воспитывать патриотизм и мужество.

Как хорошо видно из представленных примеров, изобразительное искусство становится полноправным участником пайдеи в двух вариантах: во-первых, является неотъемлемой частью религиозных ритуалов, связанных с воспитанием и образованием, а во-вторых, будучи помещено в образовательные учреждения, становится мощным средством развития нравственных, эстетических качеств юношества, гражданственности и патриотизма.

Подводя итоги, следует сказать, что, хотя сюжеты Павсания, повествующие о присутствии произведений изобразительных искусств в воспитательном процессе и поддаются условной классификации, все они, и относящиеся к первой группе, и ко второй, имеют религиозные предпосылки и основания. Главенствующим фактором, оформляющим и бытовую жизнь во всех её аспектах, и куль-

турную сферу и образование, и мировоззрение древнего эллина было мифопоэтическое сознание, сформированное в рамках государственного религиозного культа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика Политика Поэтика Риторика / Пер. с древнегр. В. Апфельрота, С Жебелева, А. Кубицкого, Н. Платоновой. — СПб.: Азбука-Аттикус, 2021. — 704 с.
2. Зеленцова М. Г. Левицкая И. А. Античная философия образования в современном контексте // Известия высших учебных заведений. Серия: гуманитарные науки. — 2013. — № 3. — С. 215–219.
3. Лукиан. Анахарсис, или об упражнении тела // Лукиан. Сочинения, т. 1 / Пер. с древнегр. Д. Н. Сергеевского. — СПб.: Алетейя, 2001. — 470 с.
4. Марру А. И. История воспитания в античности (Греция). — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. — 425 с.
5. Павсаний. Описание Эллады. Т. 1 // Пер. с древнегр. С. П. Кондратьева под ред. Е. В. Никитюк. — М.: Ладомир, 2002.
6. Павсаний. Описание Эллады. Т. 2 // Пер. с древнегр. С. П. Кондратьева под ред. Е. В. Никитюк. — М.: Ладомир, 2002.
7. Платон. Государство / Пер. с древнегр. А. Н. Егунова. — М.: Издательство АСТ, 2022. — 448 с.
8. Роджерс Б. М. До пайдейи: представления об образовании в трагедиях Эсхила // Пер. с англ. В. К. Пичугиной и Я. А. Волковой. — СПб.: Издательство РХГА, 2021. — 232 с.

ГЕНДЕРНОЕ ТОЖДЕСТВО ПЕРСОНАЖЕЙ ДО И ПОСЛЕ ПЕРЕВОДА И СМЫСЛА ТЕКСТА

В статье дается попытка ответить на вопрос, в какой мере поэтический текст после стихотворного перевода на другой язык сохраняет первоначальный смысл и заданные автором значения. Предлагается вариант перевода поэтического текста с анализом переноса значений лексических единиц текста. Рассматривается вопрос о возможности сохранения в переводе гендерного тождества персонажей в условиях заданной автором оригинального текста языковой игры, предлагающей небинарную или нон-бинарную гендерность персонажа, приводятся примеры вынужденных и неизбежных ошибок перевода. Делается вывод о заданной многозначности и инвариантности прочтений оригинального и переведенного текста.

Ключевые слова: мера, тождество, различие, языковая игра, поэтический текст, перевод, сакральность, гендер, смысл, автор, многозначность, инвариантность.

Mattei N. V.

GENDER IDENTITY OF CHARACTERS BEFORE AND AFTER TRANSLATION AND THE MEANING OF THE TEXT

The article attempts to answer the question to what extent a poetic text, after a poetic translation into another language, retains its original meaning and the meanings set by the author. A variant of translation of a poetic text with an analysis of the transfer of meanings of lexical units of the text is proposed. The question of the possibility of preserving the gender identity of characters in translation in the context of a language game set by the author of the original text that suggests a non-binary gender of the character is considered, and examples of forced and inevitable translation errors are given. A conclusion is drawn about the inserted polysemy and invariance of readings of the original and translated text.

Keywords: measure, identity, description, language game, poetic text, translation, sacredness, gender, meaning, author, polysemy, invariance.

Любой текст заключает в себе силу и цель быть переведенным на другой язык^{*}. Вариативность (многозначность) значений, заданных автором или самой природой естественного языка, сущностью языковой игры, отвечающей на вопрос Л. Витгенштейна, «откуда я знаю» [3], допускает варианты перевода, в которых смысл текста сохраняется неизменным даже при явной перемене значений некоторых выражений, то есть, в соответствии с примером Б. Рассела, ссылающегося на рассуждения Аристотеля о природе и телеологии, из желудка оригинального текста после адекватного перевода должен вырасти тот или иной, но обязательно дуб [4, с. 244]. Не может быть достаточно, чтобы «в образе и в отображаемом должно быть нечто тождественное» [2], необходим тот самый Аристотелевский «внутренний принцип движения» [4, с. 244] из которого следует, в частности, и то, что любой текст имеет автора или множество авторов, каждый из которых становится автором в момент восприятия, рецепции, прочтения или другого способа вербального взаимодействия с текстом. Восприятие текста всегда индивидуально и, более того, зависит от множества условий. Один и тот же реципиент в разных ситуациях свободен считать или игнорировать вложенные первоначальным автором текста или виденные прежде им самим, смыслы и значения. Мы перечитываем ранее прочитанные тексты, находя в них новое. То есть, нет достаточных оснований, на наш взгляд, приписывать проблему возникновения (и/или смерти) автора эпохе модерна, «новому времени» в определении Р. Барта [1, с. 384], мнение Барта и согласных с ним опровергает простой пример взаимного существования апокрифики и Четвероевангелия.

Смысл текста определенно не тождественен сумме значений и значению самого текста даже в момент его создания. В какой мере означенные объекты сохраняют свое тождество^{**}, а смысл текста сохраняется неизменным? [5].

Стихотворение, написанное между 1850 и 1858 годами Миланским учителем средней школы, поэтом и издателем популярной детской периодики, Луиджи Сальером (Luigi Salier, 1825–1885), впервые было издано в 1865 году в сборнике «Детская арфа» («L'arpa della fanciullezza»)^{***} [8] и известно под двумя названиями. В каждом случае это вынесенное в заглавие имя собственное или имя нарицательное как имя собственное персонажей — маленькой бабочки и девочки Терезы. Прототипом Терезы принято считать принцессу из дома Сайвойи-Кариньяно, в детстве имевшую репутацию неисправимо плохо воспитанного, своенравного и капризного ребенка и, вероятно, наваяно собственными детскими воспоминаниями поэта. Через несколько лет после первой публикации, многократно переиздававшееся стихотворение стало так популярно, что так или

^{*} В статье рассматриваются только естественные языки.

^{**} Тождество мы понимаем математически или как принцип классического логики — как равенство двух выражений, выполняющееся на всем множестве допустимых значений входящих в эти выражения переменных и как принцип сохранности предметного и смыслового значений суждений (понятий) в определенном известном или подразумеваемом контексте.

^{***} С итальянского и латинского языков здесь и далее перевод автора статьи.

иначе ассоциировать себя с девочкой из считалки Сальера стал если не каждый, понимавший по-итальянски, ребенок, то каждый родитель и воспитатель, разучивавший этот стишок с ребенком.

Стихотворение написано в форме детской считалки, то есть имитирует, модельно воспроизводит фольклорный игровой текст с сакральным подтекстом и/или сакральным содержанием. Соответствуя модели, считалка имеет четкую рифмо-ритмическую структуру, игровой оттенок смысла и создает впечатление текста, предназначенного для *случайного* избрания одного участника из множества претендентов перед началом игры.

Если считалка используется для игры, для участия в игре, то языковая игра текста оказывается частью или внутри другой игры. Л. Витгенштейн утверждал, что «всякая языковая игра основывается на узнавании слов и предметов» [2]. У всякой детской игры есть правила, чаще всего они не написаны, но мы обычно знаем, где начинается игра, чем она обусловлена, чем ограничена и как из нее выйти. Обычно мы способны наблюдать себя в игре и, одновременно, наблюдать реальность за пределами игры. Находясь вне игры, мы не теряем знания и понимания смысла и сути игры, мы можем наблюдать, не участвуя. И мы всегда знаем, находимся мы вне игры или внутри. Применительно к языковой игре, «сомнение само покоится только на том, что вне сомнения» [3].

В детской игре вопросы знания, осознания, понимания всего, что составляет игру, включая объединенные смысловой связью последовательности знаковых единиц тексты, не обязательно. Участие в детской игре важнее понимания смысла игры и отдельных ее составляющих. Более того, обычно в детских играх используется не литературные считалки, а тексты, созданные неопределимым множеством авторов в течение многих десятков, сотен или даже тысяч лет и лишенные не только лирического содержания или назидательно-воспитательной коллизии, но имеющие вид бессмыслицы, алогичные или не демонстрирующие явного смысла. Чаще всего это звукоряд, воспринимаемый как текст, смысл которого или утрачен или относится к иной культурной реальности.

Например, в одной распространенной игровой считалке главный герой заимствован из «Неистового Роланда» Людовико Ариосто («L'Orlando furioso», Ludovico Ariosto, 1516), который является продолжением («gionta») незаконченной рыцарской поэмы Маттео Мариа Боярдо, (Matteo Maria Boiardo, 1483), «Влюбленный Орландо» («Orlando innamorato»), сюжетно восходящей к каролингскому и бретонскому циклам.

В современной итальянской детской версии этой истории Орландо скачет на своей лошадке в поисках карамельки, не находит ее и, поэтому, согласно логике игры, искать карамельку предстоит тому, кого случайным образом выберет ведущий игру или сама считалка: «Orlando paladino / avea un bel cavallino. / Trotterella, trotterella / per cercar la caramella. / Caramelle non ce nè: / a cercarla tocca a te!» [7].

В другой считалке, взятой для примера: («Ambarabà Ciccì Coccò, tre civette sul comò...») [там же] — полная бессмыслица из *имеющих вид значимых* языковых конструкций и фонематических синтагм, скрывает многократно видоиз-

мененную делатинизированную, возможно, аптечную формулу, возможно, часть рецепта или фрагмент руководства, предписывающего «взять нечто и сделать из него что-то»: (*hanc para ab hac quidquid quodquo*) [6].

Перевод считалки о неистовом Роланде, скачущем на лошадке в поисках конфет, не представляет особой сложности, перевод «*Ambarabà...*» невозможен. Интересно, что при переводе частей этой считалки, имеющих вид значимых, например, «три совы-сплюшки на комод» («...*tre civette sul comò...*»), смысл текста яснее не становится, а, например, в аналогичной по ясности русской считалке «Эники-беники, ели вареники, эники-беники, си колеса, эники-беники, ба!»*, в которой лексема «вареники» подразумевает не обязательно еду, а «си колеса», возможно, имеют отношение к геометрии (к иррациональному числу π и окружности), финальное восклицание интуитивно понятно и не нуждается в переводе.

Хотя гендерная, например, принадлежность Орlando не подлежит сомнению, при всяком прочтении текста и в переводе неизбежно возникновение новых смыслов и значений. В какой мере переведенный на другой язык текст может сохранить свои первоначальные оригинальные смыслы и значения, зависит от многих факторов. Приведенный ниже перевод автора, как любой поэтический и, тем более, стихотворный, то есть, перевод с сохранением лексико-грамматической структуры текста, размера, мелодики и рифмы стиха, содержит ряд неточностей.

Первая неточность — дополнение выражения с буквальным значением «в травке» (*fra l'erbetta*) отсутствующей в оригинале «лужайкой», вторая неточность — замена «маленькой нежной бабочки» (*gentil farfalletta*) «мотыльком», третья — замена «разжатых пальцев» (*dischiuse le dita*) на «раскрытые ладошки» и четвертая, формально самая вольная, — замена констатации факта «она сбежала» (*e quella fuggì*) на прямую, эмоционально окрашенную речь с обращенными к спасенной жертве повторяющимися глаголами в повелительном наклонении. Все эти замены и дополнения вызваны желанием сохранить структуру считалки. Замена маленькой бабочки на мотылька из всех замен кажется самой невинной. Автору перевода не удалось оставить в переводе «бабочку», даже убрав эпитеты «нежная» и «маленькая», вариант «мотылек» показался вполне адекватной заменой. Но слово «бабочка» в русском языке женского рода, а слово «мотылек» — мужского. И, как оказалось, одна такая деталь может повлиять на смысл всего текста**.

Необходимо сделать оговорку о терминологическом различии между грамматическим родом как означающим половую принадлежность, собственно биологическим полом и гендером. Грамматический род естественных языков определяет пол и гендер неявно, неточно и неполно, как в итальянском языке, так и в русском: «бабочка» и «мотылек» как «чешуекрылое насекомое» (*farfalla*

* Источник текста считалки — детский игровой опыт автора статьи.

** Еще о двух неточностях — явной, прямого следствия грамматической «перемены пола» насекомого и неявной — вынужденным следствием грамматической формы глагола см. ниже.

come insetto lepidottero)* — убедительный пример такой неполноты. Та или иная половая принадлежность свойственна всему живому, гендер — социально-культурная категория, применимая исключительно к людям.

Девочка Тереза как прообраз и как модель играющего ребенка и даже как литературный персонаж, безусловно, обладает и полом и гендером, у тех бабочек и мотыльков, которых можно поймать руками, гендера, по определению, нет. Но, поскольку «бабочка-мотылек» как объект рассмотрения не прообраз персонажа, не насекомое с его сложным половым морфизмом и отсутствующим гендером, а персонаж, вступающий в диалог с другим персонажем, персонаж, способный чувствовать, эмоционально реагировать, создавать и транслировать текст, персонаж, оперирующий моральными категориями, знакомый с религией и моральной философией, явно имеющий сознание и самосознание, то, соответственно, способный претендовать и на гендерную определенность.

Заданная гендерная небинарность или нон-бинарность бабочки-мотылька (неопределимость в силу способности к метаморфизму вплоть до полного превращения биологического прообраза) в оригинальном тексте скрыта тождеством лексем соответствующего грамматического рода, определяющих в итальянском языке принадлежность к женскому полу, и формально уравнивающих девочку и бабочку. Как мы увидим далее, в этом приеме скрыта не только сущность насекомого, но и основная интенция автора оригинального текста. В переводе, в отличие от оригинального текста, в соответствии с грамматикой русского языка, мотылек определяет свой гендер как маскулинный и его моральная рефлексия с утверждением тождества вызывает, по крайней мере, один вопрос: в каком смысле возможно тождество, точно ли насекомое мотылек «такое же Божье создание» как девочка Тереза? Попробуем разобраться.

В переводе тождество скорее сомнительно, чем явно. Маскулинные и феминные социально-культурные роли, возможности, цели и задачи не тождественны. Небинарная или нон-бинарная идентичность мотылька, заданная языковой игрой *насекомое versus человек* не тождественна заданному автором оригинального текста феминному значению, дополнительно, «дочь Божья» (*figlia di Dio*) в переводе превратилась в «Божье создание», определение, имеющее средний грамматический род и множественность прочтений, от отсутствующего гендера до небинарного и до любого из возможных в теоретическом множестве авторских прочтений.

Но сколько бы ни было прочтений, есть текст, созданный Луиджи Сальером в середине XIX века и перевод, созданный в 2023 году. И, если в 2023 году вопросы гендерного тождества теоретически обсуждаемы, то в середине XIX века в европейских языках термин «гендер» по смыслу был тождественен терминам, обозначающим биологический пол и грамматический род. То есть автор мог бы предъявить претензии переводчику и счесть «смену пола насекомого» ошибкой перевода. В то же время, Луиджи Сальер, христианский гуманист круга Ман-

* В русском языке слово «насекомое» среднего рода, «бабочка» женского рода, «мотылек» — мужского; по-итальянски «*farfalla*» слово женского рода, «*insetto*» (насекомое) «*lepidottero*» (чашекрылое) — среднего рода.

дзони и добропорядочный католик, наверное, не посчитал бы нужным делать что-то подобное, поскольку явная неполнота гендерного тождества не влияет на смысл текста. Вне зависимости от присвоенного персонажам грамматического рода, биологического пола и гендера при последующих прочтениях и оригинала и предлагаемого перевода, первоначальный культурный контекст или не будет понят в силу отсутствия понимания тождества значений «Божий сын (дочь, дитя)» и «Божье создание» или, если будет понят, то сохранит свою заданную католической (и вообще христианской) традицией, инвариантность.

* * *

Текст и перевод стихотворения (считалки) Луиджи Сальера (Luigi Salier)

«La Farfalletta», более известного, как «La vispa Teresa»

La vispa Teresa avea fra l'erbetta al volo sorpresa gentil farfalletta, e tutta giuliva, stringendola viva, gridava a distesa: «L'ho presa! L'ho presa!» Ma a lei supplicando l'afflitta gridò: «Vivendo, volando che male ti fo?» Tu sì mi fai male stringendomi l'ale! Deh, lasciami! Anch'io son figlia di Dio!» Confusa, pentita, Teresa arrossì, dischiuse le dita e quella fuggì.	Резвушка¹ Тереза в траве на лужайке внезапно поймала рукой мотылька, и развеселившись, держала живого, и громко кричала: «Поймала! Поймала!» Но к ней, умоляя, взмолился бедняжка: «Живу и летаю, за что так со мной? Меня ты ломаешь, сжимая мне крылья! Пусти! Я такое же Божье создание, как ты!». Смутясь, застыдилась Тереза и, вспыхнув, ладошки раскрыла: «Летай, улети!»
--	--

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., РИПОЛ Классик, 1994. — 617 с.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. [Электронный ресурс]. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000272/index.shtml> (дата обращения: 31.01.2024).
3. Витгенштейн Л. О достоверности. [Электронный ресурс]. — URL: <https://opentextnn.ru/old/man/index.html?id=4600> (дата обращения: 31.01.2024).
4. Рассел Б. История западной философии. — Ростов-на Дону, Феникс, 2002. — 992 с.

5. Фреге Г. Смысл и значение. [Электронный ресурс]. — URL: https://royallib.com/book/frege_gotlob/smisl_i_znachenie.html (дата обращения: 31.01.2024).
6. Brugnatelli V. Per un'etimologia di am barabà ciccì coccò. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.brugnatelli.net/vermondo/articoli/ambara.html> (дата обращения: 31.01.2024).
7. "Orlando paladino...". [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.filastrocche.it/nostalgici/cont/orlando.htm> (дата обращения: 31.01.2024).
8. Salier L. La farfalletta (La vispa Teresa). [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.filastrocche.it/contenuti/la-farfalletta-la-vispa-teresa/> (дата обращения: 31.01.2024).

УДК 004.9

Питько Дмитрий Владимирович,

кандидат технических наук, доцент

Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского,

9111402121@mail.ru

ИНФОРМАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В ГУМАНИТАРНОМ ОБРАЗОВАНИИ И НАУКЕ

Представленная статья раскрывает некоторые особенности и аспекты изучения дисциплины «Информационные технологии» студентами современных гуманитарных высших учебных заведений России. Несмотря на сложность этой задачи, она вполне решаема при системном анализе и подходе, учитывающем психологические особенности и мышление студентов гуманитарных учебных заведений.

В статье обосновывается актуальность и значимость использования современных информационных технологий в высшем гуманитарном образовании и науке, проводится анализ существующих проблем при их освоении. В работе на основе системного подхода предложены простые, последовательные, но действенные меры по решению и предотвращению таких проблем в будущем.

Ключевые слова: Информационные технологии, педагогика, психология и мышление, гуманитарное образование.

Pitko D. V.

INFORMATION TECHNOLOGIES IN HUMANITIES EDUCATION AND SCIENCE

The presented article reveals some peculiarities and aspects of studying the discipline «Information Technologies» by students of modern humanitarian higher educational institutions of Russia. Despite the complexity of this task, it is quite solvable with a systematic analysis and approach that takes into account the psychological characteristics and thinking of students of humanitarian educational institutions.

The article substantiates the relevance and importance of the use of modern information technologies in higher humanitarian education and science, analyzes the existing problems in their development. Based on a systematic approach, the paper proposes simple, consistent, but effective measures to solve and prevent such problems in the future.

Keywords: Information technology, psychology and thinking, pedagogy and liberal arts education.

В современном мире возрастает роль информационных технологий, в том числе и в гуманитарном образовании. Как известно, точные науки всегда были ближе к информационным технологиям, в отличие от гуманитарных.

Попытки приобщить обучающихся по специальностям гуманитарных наук к изучению информационных технологий посредством преподавания им, например, программирования, математического моделирования и т. п. большого успеха в их учебной и научной деятельности не принесли. Как показала практика, большинство гуманитариев не могут по различным причинам показать высокие результаты в изучении дисциплины. Опыт педагогической деятельности указывает на некоторую психологическую неготовность студентов и аспирантов освоить материал, который с первых занятий был для них чем-то запредельным для понимания с точки зрения применимости полученных навыков в их будущей профессии. Также их мышление часто отличается от мышления технических специалистов, создающих и развивающих информационные технологии. Как отмечал известный русский философ, филолог и культуролог Михаил Михайлович Бахтин: «Предмет гуманитарных наук — выразительное и говорящее бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собой и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении». Между тем техническое мышление дизъюнктивно, оно не терпит многозначности, неопределенности и неясности, ориентировано на практику, конкретные результаты, эксперимент, — и эти особенности и нормы технического мышления его контролируют и корректируют. Техническое мышление в своей основе инновационно [3]. Однако, по словам известного во всем мире предпринимателя Стива Джобса: «Наше новаторство в сущности гуманитарное, поэтому «Apple» находит отклик у людей» [1].

Техническое мышление является одним из видов мышления. В философии термин «техническое мышление» был введен П. К. Энгельмейером в работе «Философия техники». Он утверждает, что «существует особый склад ума, который можно назвать техническим». В таблице 1 представлен поверхностный сравнительный анализ различных видов мышления.

«Техническое мышление»	«Мышление гуманитариев»
ПЛЮСЫ	ПЛЮСЫ
Более внимательные и усидчивые, поэтому допускают меньше ошибок. Хорошо организованы. Целеустремленные. При принятии решений руководствуются разумом, а не чувствами. Читают инструкции. Им легче даются точные науки.	Хорошее воображение и творческое начало. Способность находить креативные решения в любой ситуации. Коммуникабельность. Яркая и эмоциональная речь, способная убедить собеседника. Чувствительность. Способность к сопереживанию и поддержке.

МИНУСЫ	МИНУСЫ
Они упрямы, реже идут на компромисс. Медлительны. Бывают занудны в своей любви к техническим деталям. Менее развито воображение. Иногда не умеют сопереживать. Малоэмоциональны.	Из-за того, что гуманитарии берутся за несколько дел сразу, они не успевают их завершить. Иногда у них хромает логика. Они бывают слишком чувствительны и(или) слишком общительны. Из-за невнимательности к деталям могут допускать ошибки. Сложнее сосредоточиться на рутинной работе.

Таблица 1.

Сравнительный анализ технического мышления и мышления гуманитариев [4]

Несмотря на это, когда произошло активное развитие вычислительной техники, различных гаджетов и программного обеспечения к ним, повсеместное внедрение дистанционных образовательных технологий [5], активное использование студентами нейросетей и искусственного интеллекта в ходе учебной и научной деятельности вопрос изучения информационных технологий как обучающимися, так и педагогами стал неизбежным.

В настоящее время информационные технологии в сфере гуманитарного образования и науки позволяют решать следующие основные задачи:

1. Обеспечение безопасного использования сети Интернет для:
 - самостоятельного повышения уровня своих знаний;
 - использования дистанционного обучения;
 - поиска и переработки учебно-методического материала для подготовки и проведения занятий;
 - получения централизованной информационной поддержки с сервера министерства образования и науки;
 - получения и обмена опытом по использованию новейших учебно-методических материалов и комплексов, а также коммуникации с коллегами по всему миру;
 - получения отзывов и рецензий на свои разработанные методические комплексы и издания;
 - получения технической поддержки и обновления программного обеспечения;
 - публикации научных трудов и повышения индекса цитируемости;
 - подбора и заказа методической литературы через интернет — магазины.
2. Развитие единой образовательной и научной информационной среды обеспечивающей:
 - применение новых информационных технологий;
 - повышение качества системы образования и научной среды;

- создание равных возможностей, обучающихся на получение выбранного образования;
- интегрирование единой образовательной и научной информационной среды страны в мировое образовательное и научное пространство;
- совершенствование методологии отбора содержания профессиональной подготовки специалистов;
- улучшение планирования, организации, управления, контроля качества учебно-методической и научной деятельности;
- появление новых форм взаимодействия педагога и обучающегося;
- повышение качества обучения.

3. Создание, внедрение и развитие информационных образовательных ресурсов, позволяющих:

- эффективно использовать электронные учебно-методические материалы и инструменты, необходимые для учебной и научной деятельности;
- применять программно-технические средства, обеспечивающие управление учебно-методическим и научным процессом в образовательных и научно-исследовательских учреждениях и организациях;
- снизить затраты на тиражирование учебно-методических материалов и обеспечение круглосуточного доступа к нему, что устраняет проблему обеспечения учебными и учебно-методическими ресурсами студентов заочной и очно-заочной форм обучения;
- оперативно актуализировать информацию, включенную в образовательный ресурс.

С учетом вышеизложенного, вопрос изучения и внедрения информационных технологий в гуманитарном образовании и науке является актуальным и требует особого подхода с учетом исходной подготовленности будущих специалистов гуманитарных наук, особенностей их мышления и некоторой технической составляющей информационных технологий.

Информационные технологии в гуманитарном образовании и науке предлагается изучать, реализовывать и развивать следующим образом:

1. Перераспределить количество учебных часов «Информатики» в современной школьной программе с изучения процессов и алгоритмов программирования в разделе «Алгоритмы и элементы программирования» [2] на изучение и развитие тех навыков, которые могут быть эффективно реализованы будущими студентами не только в учебной и научной сферах, но и в будущей их профессии. Например, они могут изучать различные программы, приложения и технические средства для создания презентаций, обработки текстов, анализа данных и т. д. При этом, учитывая актуальность подготовки в стране будущих программистов, их исходную готовность к применению компьютерных и программных средств с первых уроков Информатики, их обучение предлагается организовать отдельными группами, например, в специальных тематических кружках с углубленным изучением языков программирования. Все это поможет большинству будущих абитуриентов гуманитарных ВУЗов развивать креативность, логическое мышление, достигать поставленных целей в дальнейшем как

в образовании, так и в науке, а поступающим в другие учебные заведения, например, по техническим специальностям, иметь неплохой багаж знаний в области программирования.

2. Проводить тестирование знаний и навыков абитуриентов в области информационных технологий при поступлении в высшие учебные заведения. В тесты предлагается включать вопросы о базовых понятиях информатики, алгоритмах, структурах данных, компьютерных сетях, современных программных и технических средствах, а также предложить будущим студентам выполнить практическое задание, заключающееся в разработке презентаций, оформления текстов, обновления баз вирусных сигнатур, применения основных учебных электронных платформ, в первую очередь, используемых ими ранее. Направленность и сложность теста должна соответствовать будущей специальности абитуриента. Такой подход позволит определить уровень исходной подготовленности будущих студентов, своевременно внести соответствующие корректировки в рабочую программу учебной дисциплины (далее по тексту — РПУД) и повысить качество ее освоения.

3. При разработке РПУД «Информационные технологии» основное внимание предлагается уделить на формирование и реализацию практических навыков, необходимых для освоения гуманитарных дисциплин, проведения научных исследований по выбранным специальностям, а также в будущей профессиональной деятельности и карьере. Упор на получение соответствующих навыков и умений в области информационных технологий, с учетом специфики выбранных студентами или аспирантами гуманитарных специальностей и современных тенденций развития мировых информационных технологий, позволит не только мотивировать студента или аспиранта на ее изучение, а также развить информационную культуру и личность студента, так необходимые для его плодотворной учебной, научной и профессиональной деятельности.

4. Освоение дисциплины предусматривает широкое использование программно-технических средств и систем как общего, так и специального назначения. Например, графические редакторы для будущих Дизайнеров, программы тестирования для Психологов, а будущие Педагоги должны освоить как минимум различные электронные информационно-образовательные платформы и т. д. Изучение и постоянная практическая работа с различными программно-техническими комплексами обеспечивает повышение мотивации и уровня подготовленности будущих гуманитариев по своим специальностям.

5. Контроль и повышение уровня мотивации и успеваемости обучающихся при освоении дисциплины «Информационные технологии» должны строиться на реальных примерах применения современных и перспективных информационных технологий в выбранных обучающимися профессиях. Такой подход позволит рассматривать «Информационные технологии» не как отдельную дисциплину, а как важное и эффективное дополнение к повышению качества освоения любимой специальности как в образовании, так и науке.

6. Подбор профессорско-преподавательского состава для дисциплины «Информационные технологии» рекомендуется осуществлять с учетом нали-

чия научной степени по техническим специальностям, а также опыта практической деятельности, в том числе и за пределами высших учебных заведений и научно-исследовательских организаций. Педагог должен обладать качеством определения уровня исходной подготовленности обучающегося и определения кратчайших путей достижения планируемых результатов освоения дисциплины в соответствии с утвержденной РПУД. Педагог должен чётко понимать особенности мышления будущего специалиста в области гуманитарных наук и не подвергать его лишним техническим подробностям и специфики при освоении сложного материала, где это конечно возможно. Рекомендованный подбор профессорско-преподавательского состава позволит не только сохранить желание у гуманитария изучать иногда сложные материалы — не в ущерб основной выбранной специальности, но и получать удовольствие от своих результатов и всего образовательно процесса.

7. Итоговый контроль знаний, умений и навыков по дисциплине «Информационные технологии», в первую очередь необходимо осуществлять с учетом качества их практической реализации при выполнении заданий по основной выбранной обучающимся специальности, а также другим смежным дисциплинам. Очевидно, что взаимодействие между педагогами и междисциплинарная связь, как показывает опыт, положительно влияют на качество подготовки студента или аспиранта.

8. Получение и анализ отзывов (рецензий) о качестве освоения выпускником дисциплины «Информационные технологии» от научного руководителя выпускной квалификационной работы (диссертации), секретаря государственной экзаменационной комиссии и работодателя (в определенных случаях). При не высоких оценках качества подготовки выпускников предлагается запрашивать рецензию работодателя на основную профессиональную образовательную программу вуза (РПУД). По результатам отзывов (рецензий) проводить анализ и своевременную корректировку РПУД по темам, часам и виду занятий, а также особое внимание обратить на качество проведения итоговой аттестации обучающихся и плановой аттестации профессорско-преподавательского состава по конкретной дисциплине. Такой подход позволит не только повысить объективность оценивания, полученных обучающимися знаний, умений и навыков, но своевременно адаптировать РПУД под требования работодателей, современных тенденций в мире информационных технологий и перспектив их развития.

Таким образом, внедрение вышеперечисленных мер по освоению, реализации и развитию дисциплины «Информационные технологии» в гуманитарном образовании позволят:

1. Учесть техническую составляющую дисциплины «Информационные технологии», гуманитарное мышление обучающихся по специальностям гуманитарных вузов, а также исходный уровень подготовленности абитуриентов при поступлении;

2. Повысить качество изучения дисциплины будущими студентами гуманитарных ВУЗов за счет перераспределения тем занятий в школьной программе

с учетом требований «Примерной основной образовательной программы основного общего образования от 18 марта 2022 года;

3. Сделать систему освоения дисциплины адаптивной, а оценивание результатов ее изучения и реализации объективным;

4. Мотивировать обучающихся на изучение и реализацию полученных навыков в учебе и науке путем представления реальных и современных запросов общества и работодателей в реализации информационных технологий в стране и мире по выбранным ими профессиям;

5. Совершенствовать и создавать новые отечественные информационные технологии в условиях импортозамещения, с учетом специфики мышления и полученных знаний специалистами гуманитарных наук, а также опыта известного во всем мире американского предпринимателя, изобретателя и промышленного дизайнера, получившего широкое признание в качестве пионера эры информационных технологий — Стивен Пола Джобса [1].

ЛИТЕРАТУРА

1. Айзексон У. Стив Джобс / Уолтер Айзексон; пер. с англ. Д. Горячиной и др. — М.: Астрель, 2012. — 688с.

2. Босова Л. Л. Достоинства и недостатки отечественного школьного курса информатики / Л. Л. Босова // Актуальные проблемы методики обучения информатике и математике в современной школе. Материалы международной научно-практической интернет-конференции / Под ред. Л. Л. Босовой, Н. К. Нателаури, Москва, 24–26 апреля 2018 г. — М., 2018. — С. 8–14.

3. Иванов М. А. Техническое сознание и гуманитарное знание в образовании // Московский экономический журнал. — 2022. — № 2. [Электронный ресурс]. — URL: <https://qje.su/ekonomicheskaya-teoriya/moskovskij-ekonomicheskij-zhurnal-2-2022-28/> (дата обращения: 06.02.2024).

4. Спирова Э. М. Специфика гуманитарного мышления / Э. М. Спирова // Человек: образ и сущность. — 2014. — № 1. — С. 27–44. [Электронный ресурс]. — URL: <https://rucont.ru/efd/475830> (дата обращения: 06.02.2024).

5. Федеральный закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 25.12.2023) «Об образовании в Российской Федерации» (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.01.2024) — М., ЭКСМО, 2024. — 224 с.

**ВЫЯВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ
В ОБЩЕЙ КАРТИНЕ ГЕНЕЗИСА
ПРОМЫШЛЕННЫХ МАТЕРИАЛОВ**

Статья посвящена выявлению религиозной составляющей в общей картине генезиса и поэтапного развития ремесел и связанных с ними материалов, таких как металл, керамика, бетон, стекло, каучук и т. д., впервые открытых и используемых человечеством в ремеслах в период верхнего палеолита и последующие исторические этапы. Актуальность исследования состоит в раскрытии природы инновационных способов деятельности в развивающемся мире. Это также показывает историческую роль религии в создании современного индустриального мира, его материальных ценностей, развития экономики и промышленности. Новизна исследования заключается в привлечении современных археологических исследований, оппонирующих традиционному взгляду на развитие материальной культуры человечества.

Ключевые слова: промышленные материалы, инновационный потенциал, религия, неолитическая революция, история экономики.

Ugnicheva L. S.

*ELICITATION OF THE RELIGIOUS COMPONENT IN THE OVERALL PICTURE
OF THE GENESIS OF INDUSTRIAL MATERIALS*

The article is devoted to elicitation the religious component in the general picture of genesis and gradual development of crafts and related materials, such as metal, ceramics, concrete, glass, rubber, etc., first discovered and used by mankind in crafts during the Upper Paleolithic period and subsequent historical stages. The relevance of the study lies in revealing the nature of innovative ways of operating in the developing world. It also shows the historical role of religion in the creation of the modern developed technological world, its material values, economic and industrial development. The novelty of the research lies in the involvement of modern archaeological research that opposes the traditional view of the development of the material culture of mankind.

Keywords: industrial materials, innovative potential, religion, neolithic revolution, economic history.

Современная промышленность развивается быстрыми темпами, обеспечивая население индустриальных стран жилыми и производственными зданиями, транспортом, высокотехнологичными товарами, способствует росту материальной культуры в целом. Важнейшее значение в этом процессе играет наличие промышленных материалов, таких как металл, керамика, бетон, стекло, каучук и т. д. Данные искусственные материалы, существование которых стало необходимым условием для технологических прорывов в истории человечества и началом построения современной техногенной цивилизации, появляются в период верхнего палеолита благодаря трансформации символического сознания отдельных первобытных племен. Связанные с этим изменения в сакрально-культурных представлениях, выразившихся в изготовлении знаково-символьных священных объектов из принципиально новых природных и искусственных материалов, привели к возможности впервые в истории человечества открыть и использовать эти материалы, развивать ремесла и технологии, что лишь через тысячелетия привело к использованию этих веществ в профанной сфере, в том числе в промышленных масштабах.

Металл

Среди искусственных материалов, ведущую роль в развитии производящего хозяйства, начиная с неолита, и дальнейшего развития хозяйствования вплоть до современного промышленного производства, историки отдадут металлам, неслучайно целые эпохи названы их именами — «медный», «бронзовый», «железный» века. Впервые металлы открыли и научились использовать на 5 000, и, возможно, на 30 000 лет ранее бронзового века [2, с. 16]. Первыми в истории человечества металлическими изделиями были сакральные украшения, обереги, которые демонстрировали связь с родовыми духами, имели охранную функцию и т. д.

В энциклопедии «Металлургия и время», вышедшей в 2014 году, дается такое определение назначения этих изделий: «Оказывается, в течение нескольких тысячелетий главной движущей силой развития металлургии являлось ювелирное дело... Если же рассматривать историю металлургии, то легко убедиться в неукоснительном выполнении правила, согласно которому передовые технологии сначала внедряются в ювелирном деле, потом совершенствуются в военной сфере, затем осваивают предметы быта и орудия труда и лишь в последнюю очередь применяются в строительстве» [2]. Интересно отметить в этой цитате прежде всего то, что металлургические центры этого периода, возникшие только лишь для изготовления профанных предметов, не обнаружены, повсеместно им предшествовали сакральные металлургические центры. Действительно, проследив историю возникновения первых металлических изделий, легко убедиться, что во всех местах первого использования металла — верховьях Тигра и Евфрата, в Анатолии, на Балканах и в Карпатах, вначале появляются так называемые ювелирные украшения, часто лишенные изящества, и напоминающие поэтому в большей степени обереги. Утилитарных металлических предметов этого периода не обнаружено.

Любопытно, что этот период принято называть дометаллическим, или прометаллическим. Дометаллический металл — именно так именуют многочисленные золотые, серебряные и медные украшения, датирующиеся 10–5-м тысячелетием, и поэтому знание о религиозном прошлом раннего металла ни в сознании общества, ни в научной среде практически не фиксируется, этот период часто опускается, т. к. ему не придается серьезного значения, либо упоминаются незначительные моменты в научных исследованиях, учебниках или в научно-популярной литературе. Металлическим периодом принято считать время, когда из металла начинают отливать орудия труда и военные орудия, очевидно, полагая, что именно те предметы, которые приносили практическую пользу, в первую очередь являются достойными этого именования, так как производительная деятельность является одной из важнейших основ развития общества, сознания, экономики и культуры. Это весьма странно, ведь само открытие нового вещества, способов его добычи и возможности применения — гораздо более значительный момент в его истории, чем дальнейшее его применение. В результате такого игнорирования прошлого металлов исследователям и просто интересующимся неизвестны те периоды, которые сформировали первые предпосылки для развития цивилизации, сами первые металлургические открытия, без которых любое племя осталось бы первобытным до нынешних времен, что и демонстрируют сегодня многочисленные примитивные народы. Это ведёт к искажению представлений об исторической роли религии, ценности качественных особенностей религиозного мышления, ее потенциальных инновационных возможностей.

Интерес историков, пожалуй, в большей степени вызывал бронзовый век, ведь именно в этот период появляются первые топоры, ножи, мечи и т. д., предполагаемые «виновники» экономического прогресса. Однако сегодня у историков палеометалла мнение о важности бронзового века изменилось — инструменты из бронзы хотя и изготавливались массово в первом — третьем тысячелетии, но они чаще всего не имели практического назначения, на большинстве обнаруженных из них отсутствуют следы использования: бронза — слишком мягкий металл, этот период также характеризуется доминированием каменных орудий труда.

Стоит отметить, что технология изготовления бронзовых изделий со временем продолжала усложняться и совершенствоваться — опять-таки прежде всего именно в культовых целях [7]. Сам кузнец имел высокий сакральный статус, который сохраняется и ныне во многих культурах, в России это, например, в Марий Эл, в Башкортостане. В период бронзового века роль развития технологий играли храмовые, а впоследствии широко распространенные среди населения сакральные зеркала. Впервые они появились в китайских храмах в середине первого тысячелетия н. э., и в течение тысячи лет оставались только в качестве церковной утвари. Вообще китайская бронза служила сакральным целям: «Экзистенциальный, мировоззренческий подтекст произведений искусства роднит их с южноамериканскими образцами... Как и в Новом Свете, сложное китайское производство бронз было целиком направлено на удовлетворение ритуально-мифологических интересов общества периода династий Шан и раннего Чжоу»

[6, с. 63]. Впоследствии зеркала стали одним из самых распространенных магических предметов, оберегов в качестве кулонов, гадательных предметов и проч. в Индии, Юго-Восточной и Центральной Азии, на Ближнем Востоке, в районах Западно-Сибирской равнины, в Африке, и т. д. Процесс изготовления зеркала сложнее, чем орудий труда, он требует высокой квалификации мастера, что ведет к неуклонному развитию технологий. Дальнейший важный этап развития металлообработки связан с отливкой церковных колоколов в Европе [2, с. 146]. Вообще монахи в Европе сыграли немалую роль в развитии металлургической промышленности. Первое профессиональное описание отливки колокола составил монах бенедиктинец Теофил Пресвитер, который в своей, фактически первой в истории, технической энциклопедии дает еще ряд описаний металлургических технологий. Больших достижений добились цистерцианцы, создав высокоэффективные методы выплавки. Обнаруженный шлак в аббатстве Риво в Северном Йоркшире содержит количество металла, соответствующее современным стандартам, хотя обычные плавильные печи средневековья показывают худшие результаты. Небезынтересным фактом является и то, что деятельность христианских монастырей, связанная с изготовлением металлической продукции, привела в 6-м веке к малой промышленной революции [5]. Заметим, что при многих монастырях, как в средневековой Европе, так и в России после ее христианизации создавались школы, которые, по сути, стали первыми профессиональными училищами, в которых обучали кузнечному ремеслу. В России одним из первых железоделательных заводов возник при Далматовском Успенском монастыре. Из вышесказанного можно сделать вывод, что религия разных эпох и народов сыграла определяющую роль в возникновении и развитии такой важнейшей отрасли современной промышленности, как металлургическая.

Керамика

Такой материал, как керамика, незаменим в приборостроении, медицине, строительстве, быту и прочих отраслях. Есть сведения, что первые изделия из обожжённой глины появились уже в 28-го тысячелетия до н. э., гончарная же керамика до н. э. появляется гораздо позднее, в 10-м тысячелетии. «Общепризнано, что древнейшие опыты с глиной как с природным сырьем, обладающим пластичностью и способностью после температурной обработки фиксировать заданную форму, относятся к позднему палеолиту. 26 000 лет назад охотники и собиратели Восточной Европы делали из глины небольшие фигурки животных и людей, имевшие, как полагают, сакральный смысл и использовавшиеся в ритуалах» [1]. Древнейшая керамическая мастерская обнаружена в Долни-Вестонице в Чехии, она относится к граветтской культуре, существовавшей в период с 30 000 до 27 000 лет до н. э. В керамической мастерской, находившейся неподалеку от палеолитического поселения, были обнаружены печь для обжига и 5000 фигурок и их фрагментов из обожженной глины, представляющими из себя небольшие сакральные скульптуры зооморфных и антропоморфных форм. В жилых сооружениях поселения ни одного утилитарного керамического предмета не обнаружено, из чего делается вывод, что керамика этого поселения

была только ритуального предназначения. Так же в неолитическом поселении в Невалы-Чори (Турция) обнаружено несколько сотен антропоморфных глиняных фигурок, находящихся в более древних археологических слоях, чем гончарная керамика. Интересно, что в этом случае мы также можем увидеть ту же ситуацию, что и с идентификацией металла — все позднейшие глиняные гончарные изделия зовутся керамическими, а более ранние, фигуративные — докерамическими.

Керамика использовалась не только для ритуальных предметов мелкой пластики. Древнейший необожженный, а впоследствии и обожжённый керамический кирпич впервые обнаружен при раскопках храмовых комплексов Месопотамии. Там же обнаружено и древнейшее применение в строительстве таких материалов как строительный гипс и известка. В России, как и в Европе, древнейшими кирпичными зданиями были храмы. Первые три столетия кирпич (плинфа) производился в прихрамовых мастерских, из него, например, была построена в конце X века Десятинная церковь в Киеве.

Стекло

Большую роль играли религиозные представления различных народов и в изобретении стекла, которое использовалось поначалу в изготовлении сакральных украшений, в декоративном облике храмов, храмовой утвари и убранства. Древнейшее прозрачное стекло обнаружено в гробницах Древнего Египта в качестве украшений, а также как облицовка храма Джосера в Саккаре (Египет) в виде майолики, датируются эти изделия третьим тысячелетием до н. э. Известно, что в этот исторический период все украшения, тем более находящиеся в захоронении, имели преимущественно сакральное значение. Геродот упоминает храм в Вавилоне, покрытый синей эмалью. Византийское стекло в качестве витражей и смальты использовалось в убранстве храмов, что повлияло и на возникновение первых стеклянных изделий в Древней Руси — храмы домонгольского периода имеют стеклянные окна. О первом из таких храмов впервые упоминает Волынская летопись 1240 года, в которой сообщается о церкви, построенной князем Даниилом Галицким с «римскими стеклами». Теперь известно, что уже с X–XI веков в Киевской Руси оконное стекло изготавливали в виде стеклянных дисков. В Западной Европе подобные диски стали применяться только с XIV века.

Стеклоделательные мастерские располагались в непосредственной близости к церквям, и принадлежали им, например, близ Киево-Печерского монастыря, храмов Переяславля, Святой Софии в Новгороде. В таких стеклоделательных мастерских обнаружены заготовки смальты и фрагменты прозрачного стекла круглой формы. Домонгольские новгородские храмовые изразцы с эмалевым покрытием так же демонстрируют высокое мастерство древнерусских мастеров. В XVII веке русское изразцовое искусство переживает бурный расцвет по причине Брестской Унии 1596 года, когда православные монахи были вынуждены переселяться из Речи Посполитой в Россию, перенесли сюда и опыт создания майолики. В 1653 году по распоряжению будущего патриарха Никона в Ивер-

ском монастыре, где осела первая волна переселенцев, было организовано первое производство многоцветных изразцов. Здесь до конца XVII века монастырская мастерская будет снабжать своими изразцовыми наборами многие города России, в том числе Москву, Тверь, Новгород и др. Монастырские мастерские Ростова. Финифть, как разновидность эмали, была освоена в XVI–XX веках ростовскими и вологодскими монастырями, которые снабжали своей продукцией не только русские города, но и греческие.

В европейской архитектуре стекло впервые получило применение в XIII веке прежде всего как витражное. Необходимость воплощения сакрально-символических представлений аббата Сугерия при строительстве церкви Сен-Дени (Париж) побудило архитекторов прибегнуть к новым материалам для остекления окон, не использовавшимся ранее в Европе. Теперь вместо тонких полупрозрачных пластин мрамора окна оформляли наборами разноцветного стекла, захватывающего свет солнца и создававшего непередаваемое по красоте и силе воздействия на прихожан световое оформление. В ходе экспериментов со стеклом были созданы полупрозрачные и прозрачные стекла. Флорентийский монах Антонио Нери (XVII век) первым в мире создает научный труд по стеклоделанию. Впервые в жилой застройке полупрозрачные стекла были использованы только в XV веке. С церковными мастерскими связано и открытие стеклянного зеркала в Европе — в 1279 году итальянский монах-францисканец Джон Пекам впервые описывает способ покрывать стекло тонким слоем олова.

Многие строительные материалы, применяемые сегодня в современном строительстве впервые использованы в храмовом строительстве. Древнейшие бетон и цемент обнаружены в первом в истории монументальном сооружении Гёбекле-Тепе (Турция), построенном ещё кочевыми племенами в 10-м тысячелетии до н. э., эти материалы использовали для закрепления в земле каменных блоков (которые также использовали в строительстве впервые) весом до 52 тонн. Так как древнейшие жилые застройки не достигали большой высоты, в их строительстве бетон не применялся, однако в строительстве монументальных сооружений, которыми издревле являлись храмы, он применялся повсеместно. В России цементные растворы также впервые использовались в храмовом строительстве, так как применение цемента необходимо именно в возведении кирпичных и каменных зданий.

Каучук

Появление каучука напрямую связано с древними ритуалами народов майя, атцекв и других мезоамериканских племен. С 1700 годов до н. э. культовая игра футбол, использующая каучуковые мячи, была частью религиозного ритуала, обнаружен, например, священный каучуковый мяч, достигающий 2-х метров в диаметре, которому местные жители поклонялись как сакральному объекту. «Стало понятно, что игра в мяч — это ритуал, который являлся не столько спортивным состязанием, сколько своеобразным культом» — говорит историк Александр Сафронов в лекции «Игра в мяч в культуре древних майя» [4]. Иных каучуковых предметов древнейшего периода истории Мезоамерики, кроме мячей, обнаружено не было, первые образцы мячей попали в Европу только в XV веке.

Итак, прототипы современных искусственных промышленных материалов, без которых сегодня невозможны все отрасли промышленности, и, как следствие, вся наша многогранная социальная и культурная жизнь, были изобретены и длительное время использовались в свой первоначальный период преимущественно в сакральных сферах. Однако, несмотря на современные сведения об истории их создания, основанную на широком археологическом материале, религиозное прошлое искусственных материалов упоминается весьма редко, в научных публикациях сведения об этом незначительны, по этой теме нет обобщающих исследований. В настоящее время период неолитической революции рассматривается в качестве основополагающих преобразований в истории мировой экономики, однако до сих пор не сформированы представления о ведущей роли религии в этой области. Возможно, этот феномен возник под влиянием антирелигиозных мифов, распространенных в прошлые века. По-прежнему устоявшемуся коллективным мнением сегодня можно считать несостоятельность религии в развитии общества, либо даже выполняющей в этом развитии деструктивную роль. Примером этому служит случай наименования хронологических этапов, как уже сказано выше — время появления первых предметов из металла и керамики, явившихся первыми образцами этого нового искусственного материала, называются дометаллическим и докерамическим. По сей день в исторической науке, а также в популярной литературе является наиболее распространенной та точка зрения, что древний человек вначале создал производящую экономику, изобретя для этого металлические, керамические и иные изделия утилитарного назначения, освоил земледелие и скотоводство, и вследствие этого появились едва ли не с нуля государственность, религия, искусство и сама развитая экономика. Но ведь, как уже упоминалось выше, гораздо сложнее создать нечто принципиально новое, чем использовать в дальнейшем уже известные технологии для изготовления любых других предметов. По мнению автора статьи, необходимо достигнуть верного понимания роли религии в истории развития ремесел, промышленности и экономики, так как это способствует пониманию природы эвристики, раскрывает характер устремлений, являвшихся причиной возникновения новых идей, открытий, изобретений, всего научно-технического прогресса, невостребованный же потенциал религиозного сознания может приводить к обеднению достижений научно-технического прогресса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жустиховская И. С. Древнейшая керамика: пути технологической инновации // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. — 2011. — № 1. — С. 101–110.
2. Металлургия и время: Энциклопедия [в 4 т.] / Ю. С. Карабасов, П. И. Черноусов, Н. А. Коротченко, О. В. Голубев. — М.: Изд. дом МИСиС, 2011–2014.
3. Сафронов А. В. Игра в мяч в культуре древних майя. [Электронный ресурс]. — URL: <https://postnauka.ru/video/71426> (дата обращения: 12.12.2023).

4. Терри С. Р. Средневековые корни промышленной революции // В мире науки. — 1984. — № 9. — С. 90–99.
5. Черных Е. Н. Философия металла // В мире науки. — 2006. — № 6. — С. 62–65.
6. Элиаде М. А. Азиатская алхимия. Сборник эссе. — М.: Янус-К, 1998. — с. 605.

УДК 821.161.1

Хацкевич Татьяна Маратовна,

кандидат филологических наук,

доцент кафедры зарубежной филологии и лингводидактики

Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,

ta-ta89@mail.ru

РОМАН «ПИСЬМОВНИК» М. П. ШИШКИНА: К ВОПРОСУ О ЖАНРЕ

Произведение «Письмовник» Михаила Павловича Шишкина опубликовано в 2010 году, роман состоит из переписки двух влюбленных, главный герой романа — военный в Китайском походе русской армии в 1900 году. Роман в письмах как жанр формируется к XVIII веку, однако споры об эпистолярной форме и жанре актуальны среди исследователей. Эпистолярная форма считается несамодостаточной и требует дополнения другими жанровыми образованиями, при этом необходимо отметить, что в романе «Письмовник» письма не являются вставными элементами, в произведении отсутствуют обрамляющие письма структуры. Автор нашел собственный вариант обращения к данному жанру, используя только письма, без вспомогательных элементов, что, несомненно, является новаторским авторским подходом. Специфика жанра отображается в хронотопе произведения, пространственно-временные характеристики становятся важными маркерами в произведении. М. П. Шишкин играет с характеристиками эпистолярного жанра, создавая нетрадиционное повествование при помощи фрагментарности, композиционной нелинейности, объединения разнородных элементов, достигая еще большего акцента на отдаленности персонажей.

Ключевые слова: М. П. Шишкин, «Письмовник», русская литература, пост-модернизм, эпистолярный роман, жанр.

Khatskevich T. M.

THE NOVEL «THE LIGHT AND THE DARK» BY M. SHISHKIN

The novel «The Light and the Dark» by M. Shishkin was published in 2010, the work consists of a private correspondence. The main hero is a warrior who participates in the Boxer Rebellion in 1900; he writes to his beloved. The epistolary novel is considered to have been created by XVIII century but even nowadays it is regarded as a controversial issue. This type of the novel usually includes not only the letters but also some additional structures. Some scientists depict this case as a specific structure of the

work not as a separate genre. In the novel «The Light and the Dark» by M. Shishkin the letters aren't just the inserted elements that's why the author is claimed to have found out his own approach to the issue. The genre peculiarities influence spatial temporal characteristics of the novel which also become specific marks in the novel. M. Shishkin creates the narration which is not traditional one, he uses the fragmentary in the text, nonlinearity in the narration, tries to join heterogeneous elements, it helps the author to show the estrangement between the characters.

Keywords: M. Shishkin, «The Light and the Dark», Russian Literature, postmodernism, the epistolary novel, genre.

Произведение «Письмовник» Михаила Павловича Шишкина вышло в свет в 2010 году, роман представляет собой переписку двух влюбленных. Владимир, главный герой романа, пишет возлюбленной, находясь в Китайском походе русской армии в 1900 году, в свою очередь Александра, героиня произведения, отвечает на письма своего любимого, в личной переписке она вспоминает прошлое, о проведенном вместе времени, рассказывает о текущих событиях своей жизни. Складывается впечатление, что автор обращается к жанру эпистолярного романа, чтобы удостовериться в этом, необходимо обратить внимание на особенности произведения.

Прежде чем приступить к анализу данного произведения, следует уточнить понятие «эпистолярный роман». Роман в письмах как жанр формируется к XVIII веку, однако споры об эпистолярной форме и жанре ведутся среди исследователей по сегодняшний день. У природы письма и переписки отмечается двойственная природа, заключающаяся в том, что с одной стороны это полулитературный жанр бытового общения, то есть первичный речевой жанр, с другой стороны письма входят в состав художественного произведения, являясь вторичным жанром [8, с. 22]. Двойственность поддерживается и в авторско-читательском пространстве, то есть общение посредством писем функционирует как композиционно-речевая форма и представляется частью мира персонажей, а внутри художественного произведения переписка является коммуникативной моделью. Включение одного жанра в другой позволят рассматривать произведение как единое романное художественное произведение с «эффектом повествовательной матрешки» [8, с. 35]. Действительно, в романе «Письмовник» создается данный эффект, каждое следующее письмо предоставляет новую информацию о героях, как актуальную, так и о прошлом. Однако исследователи склонны считать, что «Как показывают наблюдения, романа в форме чистой переписки просто-напросто не существует. Эпистолярная форма оказывается несамодостаточной и всегда бывает дополнена другими жанровыми образованиями» [8, с. 43], при этом необходимо отметить, что в романе «Письмовник» письма не являются вставными элементами и в нем отсутствуют обрамляющие письма структуры. В данном случае можно говорить о том, что автор нашел собственный вариант обращения к данной форме и жанру без вспомогательных элементов, что, несомненно, является особым новым авторским подходом. Специфика жанра отображается в хронотопе произведения, пространственно-временные характеристики становятся важными маркерами в произведении. Нарушение

канонов эпистолярного жанра в романе «Письмовник» имеет определенную функцию, автор надстраивает дополнительный смысл: располагая последовательно письма, автор играет с читателем и позволяет изобретать «псевдокоммуникацию» между героями с одной стороны, но с другой стороны, одновременно с этим появляется значимая коммуникация между автором и читателем [3, с. 90].

Для выявления специфики жанра ряд исследователей изучает субъектную структуру письма в романе «Письмовник». Принимая во внимание данный подход, прежде всего, следует обратиться к названию произведения. Согласно толковому словарю С. И. Ожегова термин «письмовник» обозначает «сборник образцов для составления писем, а также книга — собрание коротких рассказов, анекдотов, элементарных сведений общеобразовательного характера», то есть автор изначально сообщает читателю, что каждое из писем является самостоятельным произведением. Как правило, письмовники составляются книжниками, основным принципом отбора материала становится выбор «вечных тем», очевидно, что в данном случае именно этот принцип важен для автора. В эпистолярном романе автор предоставляет сопутствующую информацию о публикуемых письмах, но не меняет структуру, в то время как книжники могут производить манипуляции с порядком и расположением писем [2, с. 28]. Однако важно помнить о том, что автор создает собственный текст, а книжник структурирует уже существующий. В романе «Письмовник» письма являются авторской выдумкой, поэтому относить произведение к жанру письмовника не следует.

Каждый из героев конструирует свой собственный мир, необходимо пояснить, что в романе очевидно проявление оппозиции внутреннее — внешнее, а в частности, личное — общественное. С одной стороны, перед глазами читателя предстает исповедальный рассказ героя или героини о событиях, сближающий читателя и персонажа, убеждающий в достоверности. С другой стороны, читатель осознает, что каждый персонаж погружает читателя в свой субъективный, сконструированный мир. Говоря о хронотопе, необходимо указывать на трансформацию временных планов (прошлое, «настоящее» и будущее), однако автор намеренно отходит от линейного повествования, время носит условный характер [5, с. 55]. Данный подход объясняется не только замыслом на уровне содержания, но и конструированием необходимой формы и структуры произведения. Согласно исследователю Н. А. Николиной специфика хронотопа также отображается на лексическом уровне: «Лексические сигналы конца XX века сочетаются в тексте с лексикой устаревшей, отсылающей к XVIII и XIX столетию, которая поддерживается и грамматическими архаизмами» [5, с. 54]. Смещение лексических единиц разных эпох поддерживается и комбинированием текстов или отсылок к текстам разных периодов, нарушая, таким образом, темпоральные планы и, как следствие, выводя события на вневременной уровень. Н. А. Николина в письмах Владимира отмечает такие лексические средства характерные для XX века как «мироворец», «контрактник», более того, она указывает аллюзию на «Мойдодыра» К. Чуковского, несмотря на то что строки преобразованы, произведение достаточно узнаваемо, более того, в тексте можно заметить темпоральные гиперболы. В языковую игру включены выражения XVIII и XIX ве-

ков, например, «тупеев не иметь», «сие упражнение» и другие. М. П. Шишкин создает общечеловеческое всеобъемлющее, поэтому в письмах встречаются упоминания явлений, которые возникли позже временного промежутка жизни персонажей, которые о данных явлениях говорят. М. Липовецкий считает одной из особенностей современной прозы «специфическое видение истории», то есть наслаивание разных исторических эпох в одном тексте, нелинейность истории и нарративизацию истории, именно такое видение присуще квазиисторическим произведениям М. П. Шишкина [1, с. 185]. Сочетание текстов разных эпох, лексика далеких друг от друга временных периодов, «выключение времени» становится своеобразным сигналом автора для читателя, М. П. Шишкин выводит героев на временной уровень для достижения «сосуществующего в вечности» [1, с. 185]. Несмотря на несовпадение временных пластов, автору удается избегать дисгармонии в повествовании за счет обращения к архетипическому контексту, все темы являются универсальными, например, детство, взросление, болезнь, потеря, жизнь, смерть. Таким образом, и на контекстуальном уровне поддерживается идея вечного, вневременного и цикличного. М. П. Шишкин в одном из интервью открыто говорит о своей цели вывести текст на вневременной и внепространственный уровень: «Ответить на прямой вопрос, где и когда происходит действие, сложно — оно происходит всегда и везде» [4], очевидно, что автору удается достичь такого эффекта.

В аналогичные процессы включается пространство, кроме противопоставления пространств России и Китая, как символа оппозиции «свое — чужое», в повествовании появляется нереальное пространство, воображаемое читателями — дача, на которой каждый из героев проводит время, но в понимании читателя, персонажи проводят время на даче вместе. Пространственно-временные характеристики расширяются настолько, что позволяют автору включать в текст тему смерти, стирается грань между живым и мертвым, Владимир разговаривает с погибшими солдатами, Александра ухаживает за умирающими родственниками. Автор сочетает в диалоге живого и умершего, тема смерти постоянно поддерживается на лексическом уровне, более того, ее усиление происходит за счет откровенного описания телесности. Ситуация раздвоения происходит не только в рамках пространственной и временной системы, но и посредством параллелизма двух сюжетов, являющихся равноправными, а также двух систем персонажей.

Исследователи Е. Н. Рогова и Л. С. Яницкий в статье «Библейский текст в романе М. Шишкина «Письмовник» изучают библейские аллюзии в романе, невозможно не согласиться с мнением, что все повествование пронизано данными аллюзиями. Следует отметить, что эти стилистические средства поддерживают основные идеи романа, такие как цикличность истории, истоки бытия и другие. Сюжетные события включаются в мифологический модус, что способствует «изображению времени как предельно разомкнутого и условного, времени вообще, от сотворения мира» [9, с. 113]. Для М. П. Шишкина значим вневременной и всегда актуальный общечеловеческий контекст: «Письма — это то, что всегда было и будет. Это возможность для человека говорить с самим собой о важных

вещах, обращаясь к кому-то близкому тебе. И не так важно, где этот человек, с кем ты ведешь разговор, в соседней комнате или за тысячи километров, жив или его уже нет. Письмо обладает уникальной способностью упразднить и время, и расстояние, и смерть. Мои герои — это Адам и Ева. Если бы Адама и Еву разлучили, они писали бы друг другу письма из разных концов рая» [10]. Сочетание частных жизней и событий эпох создает «напряжения между полюсами вечного и не вечного начал, герои изображены как обычные люди, предстающие в русле традиции маленького человека в русской литературе, и одновременно как представители неизменно повторяющейся жизни, данной от Бога, что актуализируется библейским текстом» [10], то есть снова поддерживается идея о вечном циклическом течении жизни.

Для традиционной эпистолярной формы характерно разделение персонажей, однако в данном случае дистанцирование персонажей усилятся еще больше, к этому приему автор обращается намеренно, это объясняется заложенным функционалом структуры и жанра. М. П. Шишкин играет с характеристиками эпистолярной формы, создание нетрадиционного повествования при помощи фрагментарности, композиционной нелинейности, объединения разнородных элементов, достигая еще большего акцента на раздельности персонажей. На определенном этапе повествования читатель понимает, что игра осуществляется не только на уровне формы, но и на уровне содержания: параллели обретают парадоксальный характер, так как герои не только живут в разных эпохах, но и разных мирах, а именно мир живых и мир мертвых, таким образом, коммуникация между ними в традиционном понимании невозможна. Так как коммуникация персонажей невозможна, возникает вопрос об отнесении данного произведения к жанру эпистолярного романа. Смешение двух жанров письмовника и эпистолярного романа объясняется мотивом автора, данное комбинирование, эксперимент способствуют созданию «усложненной коммуникации». По мнению писателя: «Переписка — литературная традиция, условный жанр. Мне важна традиция. Для того, чтобы идти вперед, делать что-то новое, нужно понимать, откуда ты, что было до тебя. Традиционные жанры существуют для того, чтобы от них отталкиваться, разрушать их. Но при этом в литературе важно, что какие бы каноны и традиции ты ни разрушал, автор всегда строитель, а не разрушитель» [10], кроме того, обращение к переписке двух влюбленных — это тоже возврат к мировым традициям.

М. П. Шишкин создает особый художественный хронотоп: «Читатель оказывается в том пространстве и времени, которого еще не было, которое я создал» [4], происходит пересечение пластов времени и пространства, которые являются неразрывными. Автору необходимо обеспечить целостность художественного мира произведения, именно поэтому он обращается к определенной организации текста, обеспечивающей поддержку основных мотивов произведения. Текст становится средой воспоминаний, размышлений, личных переживаний, переплетение времени и пространства сопряжено с идеей цикличности, происходит повторение естественных процессов рождения и смерти, страдания и любви, войны и мира. Автор в одном из интервью говорит о том, что «все важ-

ное в мире происходит н том уровне, где нет слов» [4], ему неинтересны исторические реалии, ему интересен сам человек и его жизнь. Несомненно, автор понимает, что современный мир и общество выдвигает писателям совершенно отличающиеся от других эпох требования, о чем заявляет в интервью: «Романы в письмах только ленивый не писал. Но написать роман в письмах в 21 веке — это совсем другое», поэтому очевидно, что специфическая субъектность, структура и эксперимент не инструмент развлечения читателя. Адресатом в произведении является именно человек (или обобщенно человечество), который и интересует самого автора, его проживание жизни: «Что бы человек ни писал — это послание кому-то, письмо. И не важно, дойдет оно или нет, важно, что письмо отправлено. «Не доходят только ненаписанные письма». Письмо — это не просто передача информации, это исповедь, сообщение о себе не только конкретному адресату, но и потомкам, и Богу. Ведь пишущие имеют особенность исчезать, а их письма остаются» [10], то есть адресат в данном случае тоже существует вне времени и пространства, именно читающий переписку в этом «разорванном времени» становится тем, кто его соединяет, соединяет в настоящем — не условном, вневременном.

И. Б. Ничипоров в статье «Люди и тексты в романе Михаила Шишкина «Письмовник» исследует отношения героев с текстами, в том числе, с собственными: «Развитию магистральных сюжетных линий в переписке героев предшествуют их проступающие в мимолетных записях и наблюдениях интуиции о сопряженности мыслей и слов, о множественных текстах как ускользающих от рационального обозрения импульсах частного и общего бытия» [6, с. 16]. Следует пояснить позицию автора и его мысли по поводу значимости текста и слова, что касается последнего, оно вводит в текст еще и библейские аллюзии: «Пишут, что в начале снова будет слово» [11, с. 5], о которых говорилось ранее. Для М. П. Шишкина «это попытка не «артикулированного размышления о письме», а найти ответ на вопрос, пришедший ко мне и к каждому из нас в детстве: что делать со смертью?» [10], в каждом романе предлагается новый ответ на вопрос: написание книги, как путь в бессмертие, то есть борьба со смертью; затем борьба со временем через бессмертие героев; в «Письмовнике» отношение к смерти кардинально меняется, происходит ее принятие, в том числе как дара. Данный пересмотр взглядов требует и иного изложения, нового языка: «Все главное и в стихах, и в прозе (кстати, не вижу принципиальной разницы) происходит во впадинах между словами» [10].

Метафора писателя и такого элемента как «письмо», и как процесс, и как объект, встречается во всех произведениях М. П. Шишкина, так как на протяжении всего творческого пути он формулирует для себя функцию слова и текста, как он сам говорит о своих героях «проживают жизнь словами» [10]. В его произведениях любовь всегда соотносится с погружением в мир любимого человека: «Любить — значит проникнуться любимым, вобрать в себя все, что для любимого человека важно» [10], это проникновение касается и речи, проникнуться словами дорогого сердцу человека. Главным сюжетом своего творчества

М. П. Шишкин называет «прохождение жизни» [10], для него оно всегда связано с процессом письма.

Таким образом, можно сказать, что «Письмовник» представляет собой комбинацию жанров, однако наиболее близким традиционным жанром для данного произведения по функциям и структуре будет являться эпистолярный роман. Выбор эксперимента в жанре объясняется на идейном уровне, М. П. Шишкин демонстрирует, что создание художественного теста в форме писем, их определенное расположение позволяет погрузить читателя в уникальное художественное пространство, в котором читатель соединяет данные письма в единую сюжетную линию, создавая тем самым коммуникативный канал. Однако для автора важно, что попадая в «сюжетную ловушку», читатель по ходу развития сюжета постепенно переключается на идейный уровень, выстраивается коммуникация «автор-читатель». Анализируя секрет, заключенный в сюжете, читатель размышляет о вечной цикличности, о текстах, которые с одной стороны универсальны, а с другой открываются для каждого индивидуально, о том, что слово может быть составлено из элементов генетической памяти всех поколений, из слов можно создавать что-то совершенно новое, но одновременно с этим следуя традиции. Структура, лексический уровень, хронотоп способствуют тому, что текст, «прожитый» читателем во временном промежутке «настоящее», соединяет его с тем, что было создано до него в прошлом, то есть восстанавливается «разорванное время», появляется возможность найти себя в другом. М. П. Шишкин говорит о том, что главное нужно искать во «впадинах между словами», под главным он понимает «прохождение жизни», усложнение структуры и текста служит именно этой цели.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лашова Н. С. Хронотоп в прозе М. Шишкина // Сборник III Международной научной конференции «Интерпретация текста: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты». — Чита: Изд-во: ЗабГГПУ, 2010. — С. 184–188.
2. Лисова О. О. Об особенностях субъектной организации одного письма (на материале романа М. П. Шишкина «Письмовник») // Научные исследования. — 2017. — № 3 (14). — С. 28–31.
3. Лисова О. О. О дискуссионных вопросах изучения жанра романа М. П. Шишкина «Письмовник» // Новая наука: Проблемы и перспективы. — 2017. — Т. 2. — № 2. — С. 89–92.
4. Литературная мастерская: писатель Михаил Шишкин / Региональный центр чтения. Псковская областная универсальная научная библиотека имени В. Я. Курбатова. [Электронный ресурс]. — URL: <https://biblio.pskovlib.ru/literaturnyj-protsess/270-pisatel-mikhail-shishkin> (дата обращения: 20.12.2023).
5. Николина Н. А. Пространство и время в романе М. Шишкина «Письмовник» // Русский язык в школе. — 2012. — № 10. — С. 54–59.

6. Ничипоров И. Б. Люди и тексты в романе Михаила Шишкина «Письмовник» // Русистика без границ. — 2019. — Т. 3 — № 3 — С. 16–23.
7. Полякова О. А. Хронотоп как способ миромоделирования в романе М. Шишкина «Письмовник». [Электронный ресурс]. — URL: <https://asu.edu.ru/images/File/Hudozhestvennaya-kartina-mira-v-folklore-i-literature.pdf> (дата обращения: 20.12.2023).
8. Рогинская О. О. Эпистолярный роман: поэтика жанра и его трансформация в русской литературе. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.hse.ru/data/2011/10/10/1270371372/disser.pdf> (дата обращения: 20.12.2023).
9. Рогова Е. Н., Яницкий Л. С. Библийский текст в романе М. Шишкина «Письмовник». Проблемы интерпретации, ред. Ю. В. Подковырин. — Кемерово: КемГУ, 2022. — С. 109–115.
10. Сманиа Э. «Письмовник» Михаила Шишкина и любовь, преодолевающая пространство и время. Интервью с автором. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.andergraundrivista.com/2022/10/18/> (дата обращения: 20.12.2023).
11. Шишкин М. П. Письмовник: роман. — М.: Издательство АСТ, 2022. — 380 с.

УДК 37.013

Чурин Глеб Юрьевич,

кандидат социологических наук,
доцент кафедры культурологии, педагогики и искусств
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,
gleb4444@rambler.ru

КАЧЕСТВЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЫ КАК ФАКТОР ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ

В статье дается обоснование конкретных качественных характеристик образовательных сред в качестве интегрального фактора педагогической компетентности. Делается попытка показать, какие именно качественные характеристики образовательных сред определяют их функционирование по четырем выделенным видам аспектов. Для этого предварительно конкретно формулируются важнейшие качественные характеристики образовательных сред: способность к саморазвитию, управляемость, партиципативность, оптимальное построение обучающей среды, пространственно-предметная оптимальность, кластерность, информационная оснащенность, возрастосообразность, диалогичность, демократичность, безопасность, оптимистичность, художественно-эстетическое наполнение.

Ключевые слова: педагогическая компетентность, образовательная среда, способность образовательной среды к оптимальным качественным изменениям, аспекты функционирования образовательной среды, компетентностный подход.

Churin G. Y.

QUALITATIVE CHARACTERISTICS OF THE EDUCATIONAL ENVIRONMENT AS A FACTOR OF PEDAGOGICAL COMPETENCE

The article provides a rationale for specific qualitative characteristics of educational environments as an integral factor of pedagogical competence. An attempt is made to show exactly what qualitative characteristics of educational environments determine their functioning according to the four identified types of aspects. For the purpose, the most important qualitative characteristics of educational environments are first specifically formulated: the ability for self-development, controllability, participatory nature, optimal construction of a learning environment, spatial-subject optimality, clustering, information equipment, age-appropriateness, dialogicality, democracy, safety, optimism, artistic and aesthetic content.

Keywords: pedagogical competence, educational environment, the ability of the educational environment to optimal qualitative changes, aspects of the functioning of the educational environment, competence approach.

В любой сфере профессиональной жизнедеятельности очень важны профессионализм и компетентность, и педагогика тут совсем не исключение. Даже можно сказать, что в педагогической сфере эта проблема встает особенно остро именно в наши дни — когда окружающая действительность требует от специалиста все более новых и притом весьма эффективных знаний, умений и навыков. При этом педагогам важно не только быть эрудированными и опытными в избранной ими сфере профессиональной жизнедеятельности, но и использовать возможности, предоставляемые образовательными средами — образовательными учреждениями и другими социально-педагогическими системами — для роста собственной педагогической компетентности, а, стало быть, и для всё более успешных результатов со стороны обучаемых.

Под педагогической компетентностью понимается целенаправленная способность педагога к осуществлению различных форм педагогической деятельности, соответствующая при этом с одной стороны современным образовательным реалиям, а с другой стороны — успешной подготовке учащихся к профессиональной и личностной самореализации [3]. Поскольку педагогическая компетентность рассматривается в педагогике как весьма сложное, очень объемное понятие, сущность этого понятия конкретизируется в конкретных педагогических компетенциях, которые формулируются по четырем уровням — профессиональном (функциональном, специальном), интеллектуальном, ситуативном и социально-коммуникативном. Само же понятие педагогической компетенции определяется как круг вопросов, в которых педагог достаточно осведомлен и опытен.

Вид компетентности	Включает в себя
Профессиональная	профессиональные знания, умения, навыки; способность успешно выполнять свои должностные обязанности; стремление к своему дальнейшему профессиональному развитию
Интеллектуальная	способность к логическому мышлению, к анализу и синтезу, к построению гипотез; широкому научному и творческому кругозору; владение способами личного саморазвития
Ситуативная	адаптационную способность в различных жизненных ситуациях; стремление к поиску наиболее эффективного для данной ситуации способа поведения
Социально-коммуникативная	способность к бесконфликтному общению; умение поддерживать добрые отношения с людьми, оказывать им социально-психологическую помощь; способность к сотрудничеству и работе в команде

Достаточно определившись с такими базовыми понятиями как педагогические компетентность и компетенции, мы видим, что их эффективное формирование и развитие невозможны в отрыве от сложившихся социально-педагогических реалий, а эти реалии складываются на уровне всевозможных образовательных сред. Под образовательной средой в данной статье имеется в виду системно образованное пространство, в котором субъекты образовательных процессов взаимодействуют друг с другом и с внешней средой [2]. В этом смысле образовательными средами на микроуровне могут быть любые социальные институты, т. е. такие социальные группы, в рамках которых наблюдается достаточно устойчивое социализирующее (в т. ч. обучающее и воспитывающее) воздействие на некоторых из их участников. Поэтому вполне справедливо относить к образовательным средам все социальные институты, начиная с семьи и заканчивая всевозможными кружками по интересам. Однако, для большей конкретизации тематики статьи в педагогическом аспекте необходимо уточнение: осуществление образовательных процессов в современных реалиях, как правило, требует достаточного уровня педагогической компетентности, а поэтому реализация всего спектра образовательных методик и технологий возможна только в рамках образовательных учреждений — в образовательных средах в узком смысле этого понятия.

Основной качественной характеристикой образовательной среды, выступающей в качестве фактора педагогической компетентности по праву можно считать её способность к оптимальным качественным изменениям, к саморазвитию. Эта способность в свою очередь складывается из трех важнейших составляющих: во-первых — из направленности на достижение долгосрочных результатов: причем таких, которые отражали бы не только нынешние, но и прогнозируемые социальные реалии; во-вторых — из инновационности, гибкости, восприимчивости по отношению к происходящим в обществе изменениям; в-третьих — из практичности, готовности переходить от лозунгов и теоретических построений к практическим ориентирам и действиям.

С другой стороны, теоретические построения в новых педагогических условиях тоже необходимо в некоторых ключевых моментах образовательного процесса переориентировать на компетентностный подход (в противоположность традиционному подходу к организации образования). Здесь стоит остановиться на четырех моментах, в первую очередь отличающих компетентностный подход от традиционного: 1) результат обучения проектируется в соответствии с целями, задачами, критериями оценок и их измеряемостью; 2) длительность учебных занятий может варьироваться в зависимости от индивидуальных особенностей обучаемых, а не быть строго заданной как при традиционном подходе; 3) оценки критериальны: нормативность оценок в отдельных случаях принимается, но в целом считается устаревшей; 4) измерения педагогических результатов основываются на образовательных стандартах при однозначных критериях: при традиционном подходе возможности и достижения не оцениваются, оценки применимы только к знаниям и умениям [5].

Другими важнейшими качественными характеристиками образовательных сред являются [1]:

- диалогичность — способность к эффективной обратной связи при педагогическом воздействии: при этом нужно учитывать, что образовательными сообществами для обучаемых в ходе их обучения становятся также и родители, друзья, знакомые, а не только их учителя и воспитатели;

- партиципативность: эта качественная характеристика прямо следует из предыдущей и означает то, что для решения ключевых вопросов работы образовательной среды необходимо участие всех задействованных в связи с ней образовательных сообществ — педагогов, учеников, родителей, администрации соответствующего образовательного учреждения [4];

- художественно-эстетическое наполнение: активность педагогов и учащихся нужно организовывать в образовательном учреждении таким образом, чтобы личностное развитие учащихся сопровождалось необходимыми им художественными и эстетическими формами обучения и взаимодействия;

- демократичность: образовательное учреждение не должно препятствовать учащимся в самостоятельном выборе учебных ориентиров — разумеется, без разрушения целостности учебного процесса; при этом логично понимать такую свободу выбора как дополнительное поле возможностей реализации способностей и талантов учащихся;

- оптимистичность — тут важно правильное понимание данной характеристики: быть оптимистом в педагогической деятельности отнюдь не означает видеть только лучшие стороны изучаемых процессов и явлений (например — при освоении отечественной истории), а негативные аспекты приукрашивать или игнорировать — наоборот: раскрывая сущность и причины негативных аспектов, следует концентрировать внимание учащихся на возможностях и тенденциях их преодоления или трансформации;

- управляемость — любая образовательная среда (особенно микросистема) должна быть достаточно управляемой: в противном случае невозможно успешное достижение планируемых педагогических результатов;

- пространственно-предметная оптимальность: архитектура, дизайн и организация внутреннего пространства любого образовательного учреждения должны соответствовать как всем требуемым со стороны контролирующих организаций нормам и условиям, так и оптимальным возможностям пространственных перемещений учителей и учащихся и оптимальной пространственной организации материально-технической базы учреждения;

- оптимальное построение обучающей среды: здесь речь уже идет не о важных, но сопутствующих процессу обучения факторах и условиях, а о том, как должен идти сам процесс обучения на содержательном уровне: здесь на первый план выходят профессионализм, опыт и способности к освоению новых знаний со стороны педагогов и руководителей образовательных учреждений;

- информационная оснащенность: эта характеристика двухаспектна — с одной стороны она означает, что учебные программы по всем предметам должны соответствовать новейшим научным разработкам, не быть устаревшими, квазинаучными или неактуальными, а с другой стороны: все помещения обра-

заведения должны быть насыщены оборудованием — в соответствии с теми учебными задачами, для которых они предназначены;

- возрастосообразность: учебные программы и педагогические решения должны быть адаптированы к возрастным особенностям учащихся; другими словами: нужно всячески избегать такой уравниловки, которая влечет за собой снижение педагогической эффективности и результативности учебного процесса [4];

- кластерность — построение учебной информации в педагогическом процессе с учетом ее межпредметности, возможности комплексного использования при освоении различных учебных курсов;

- безопасность: образовательная среда не должна создавать непредвиденные риски для педагогов и учащихся, но в то же время защита от этих рисков не может происходить посредством ущемления законных прав и свобод учителей и учеников [4].

Педагогическая компетентность определяется функционированием образовательной среды (в первую очередь образовательных учреждений) по следующим аспектам:

1. организационно-управленческие аспекты: на этом уровне особенно важны критерии определения уровня компетентности педагогов, а также материально-техническое оснащение учебного процесса — в т. ч. учебные планы и семестровые графики; по качественным характеристикам образовательным сред для этих аспектов в первую очередь существенны способность к оптимальным качественным изменениям, партиципативность, управляемость, оптимальное построение обучающей среды, информационная оснащенность;

2. учебно-методические аспекты: в образовательном учреждении содержание как учебных планов, так и конкретных учебных занятий должно быть строго структурировано — в т. ч. с учетом возможной метапредметности того и другого; ведущие идеи должны быть выделены как в сопутствующей педагогической теории, так и на практике; из качественных характеристики образовательных сред на первый план тут выступают способность к оптимальным качественным изменениям, диалогичность, демократичность, оптимальное построение обучающей среды, информационная оснащенность, возрастосообразность, кластерность;

3. технологические аспекты: для этого уровня очень существенны оптимизация и поддержание на должном качественном уровне требований к профессиональным компетенциям педагогов, инновационных педагогических технологий, контрольно-оценочного сопровождения обучения; качественные характеристики образовательной среды, главным образом способствующие всему этому — это способность к оптимальным качественным изменениям, управляемость, пространственно-предметная оптимальность, оптимальное построение обучающей среды, информационная оснащенность;

4. психолого-педагогические условия обучения: образовательное учреждение (да и вообще любая образовательная среда) должно предоставлять учащимся и воспитанникам комфортный психологический климат как в обра-

зовательном учреждении в целом, так и непосредственно во время процесса обучения, а, кроме того, и сами обучаемые должны принимать необходимое, но посильное участие в управлении образовательными процессами и контроле за ними — без этого невозможны достаточная мотивированность обучаемых к освоению учебных дисциплин, рефлексивное восприятие учениками каждой пройденной темы, их сопричастность к осуществлению образовательного процесса в данной среде в целом; качественные характеристики образовательных сред, особенно важные в этом аспекте функционирования образовательных учреждений — это диалогичность, партиципативность, художественно-эстетическое наполнение, демократичность, оптимистичность, пространственно-предметная оптимальность, безопасность.

По наблюдаемому в предыдущем абзаце соотношению основных аспектов функционирования образовательных сред с теми качественными характеристиками этих сред, которые наиболее существенны в качестве фактора соответствующей стороны педагогической компетентности, мы видим, что такие характеристики как способность к оптимальным качественным изменениям, оптимальное построение обучающей среды, информационная оснащенность являются основополагающими и важны практически для всех аспектов (3 из 4). Далее по значимости (из 13 обозначенных в текущей статье) для различных аспектов образовательных сред можно выделить такие их качественные характеристики как партиципативность, управляемость, диалогичность, демократичность, пространственно-предметная оптимальность. Вместе с тем, не менее важны и качественные характеристики, свойственные только одному из аспектов образовательных сред, но от того не теряющие свою значимость и актуальность: возрастосообразность, кластерность, художественно-эстетическое наполнение, оптимистичность, безопасность. При этом стоит обратить внимание на то, что 3 из этих пяти «специфических» характеристик характерны именно для четвертого аспекта функционирования образовательных сред — для психолого-педагогических условий обучения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блинов В. И. Образовательный процесс в профессиональном образовании: учебное пособие для вузов. — М., 2018. — 314 с.
2. Груздева Н. В. Методологические подходы к созданию образовательного пространства школы // Образовательная среда школы: проблемы и перспективы развития. СПб., 2001. — С. 32–35.
3. Ильченко С. В. Формирование компетентностей учителя сельской школы к реализации профильного обучения: автореферат на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. — Сургут, 2007. — 26 с.
4. Критерии качества современной образовательной среды/ [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.mgpu.ru/kriterii-kachestva-sovremennoj-obrazovatelnoj-sredy/> (дата обращения: 23.12.2023).

5. Родина Е. В. Основные характеристики нового качества образования при переходе на стандарты третьего поколения // Теория и практика образования в современном мире: Санкт-Петербург, февраль 2012 г. — СПб., 2012. — С. 357–359.

УДК 910.4

Швед Александр Александрович,

аспирант кафедры культурологии, педагогики и искусств
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,
alex@shved.ru

ВЛИЯНИЕ ТОРГОВЛИ СПЕЦИЯМИ НА РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В статье автор связывает экспедиции и географические открытия на восток и юг в погоне за специями с развитием всех видов искусств Средневековья на территории Европы. Видит влияние новых культур на формирование готического стиля в целом, возникновение моды на растительные орнаменты, которые использовались повсеместно, в архитектуре, ювелирном искусстве, ткачестве, воинских доспехах и прочем. Считает, что благодаря вхождению пряностей в повседневную жизнь европейцев, совершенно по-иному стала формироваться вся повседневная культура в целом. Уделяет особое внимание использованию специй непосредственно в кулинарном деле, а также тому, что национальные кухни, какими мы их сегодня знаем, получили свое развитие именно во время позднего Средневековья, когда писались первые кулинарные книги с применением специй.

Ключевые слова: средневековая культура, торговля специями, культура повседневности, готика.

Shved A. A.

THE INFLUENCE OF THE SPICE TRADE ON THE DEVELOPMENT OF CULTURE IN THE LATE MIDDLE AGES

In the article, the author connects expeditions and geographical discoveries to the east and south in pursuit of spices with the development of all types of Medieval arts in Europe. He sees the influence of new cultures on the formation of the Gothic style as a whole, the emergence of a fashion for floral ornaments, which were used everywhere, in architecture, jewelry, weaving, military armor and so on. He believes that due to the entry of spices into the daily life of Europeans, the whole everyday culture as a whole began to form in a completely different way. He pays special attention to the use of spices directly in the culinary business, as well as the fact that national cuisines, as we know them today, were developed precisely during the late Middle Ages, when the first cookbooks using spices were written.

Keywords: medieval culture, spice trade, everyday culture, Gothic.

История пряностей — это не только история технического прогресса и географических открытий, но и толчок для развития всех областей культуры в Европе позднего средневековья. Известно, что в Египте, Индии, в арабских странах и Китае использовали специи за несколько тысячелетий до Рождества Христова и не только в кулинарии и косметике, но и как лекарственные средства. Но Европа проходила свой путь к пряностям для повседневной жизни. Несмотря на разноречивые археологические находки, которые обнаруживают следы специй на посуде на европейской территории вплоть до каменного века, все-таки основное применение они получили только во время Крестовых походов. Медицине того времени лекарственные растения и пряности не помогали справляться с многочисленными эпидемиями, поэтому жители европейских стран сосредоточились на других возможностях их использования.

Широко распространенная цитата Колумба о том, что «Я делаю всё возможное, чтобы попасть туда, где мне удастся найти золото и пряности», говорит о сопоставимости этих целей. В итоге своей неудачной экспедиции к Индии, в ходе которой он открыл Америку, он привез на родину столь вожаденные европейцами новые пряности, а именно перец чили, душистый перец и ваниль. Затем были экспедиции Магеллана, доплывшего до Молуккских островов и Васко де Гама, который осчастливил португальцев черным перцем, мускатным орехом, гвоздикой, корицей и имбирем. Все это говорит о том, что благодаря повышенному спросу, а значит и высокой цене, мореплаватели раз за разом отправлялись в опасные, но выгодные путешествия, развивая таким образом мореплавание, географию и картографию.

Банковское дело тоже расширилось, и тому были две причины. Во-первых, в обращение вошло множество различных монет, сравнительное достоинство которых было настолько сложно установить, что для этого вскоре потребовались профессиональные менялы. Во-вторых, купцы предпочитали хранить свободные средства в надежном месте. Когда эти две функции объединились в одних руках, и появилась возможность снимать или делать вклады, родилось современное банковское дело. Родиной новых коммерческих операций стала Италия, прежде всего Генуя и Тоскана; здесь же, в Италии, в XIII–XIV вв. возникли первые письменные руководства по банковскому делу. Равным образом, в Италии появились и первые описания иностранных портов и торговых путей, а также словари с переводом итальянских слов и фраз на восточные языки. Наконец, именно в Италии молодые люди могли изучать основы коммерции не просто как подмастерья солидных торговых компаний, но в школах и университетах; в течение многих столетий жители северных стран Европы приезжали в Италию учиться этому искусству [10].

Параллельно с этим, открыв для себя торговлю с Востоком и новые горизонты, развивалась вся повседневная культура Европы, создавая новые формы и трансформируя уже известные. «Ведь хорошо известно, что в каждой цивилизации есть разные слои культуры, различающиеся в зависимости от своего соци-

ального или исторического происхождения, и что их комбинации, взаимовлияния и слияния ведут к синтезу новых структур» [12].

После освоения земель, где росли основные популярные наименования специй, перед европейцами возник вопрос разведения их в своих странах. Растения вели себя очень капризно, не давали необходимых плодов, цветов и стручков, а значит стали развиваться ботаника и агротехника.

В религиозной культуре стали использовать сложные сочетания трав для воскурения благовоний, в бальзамировании умерших и, кроме того, набор самых изысканных пряностей составлял особую мазь, известную под названием благовонное священное миро. Этой мазью мазали при коронации лицо и руки королей, царей, императоров и других, так называемых помазанников божьих. В качестве ингредиентов в состав этой мази входило свыше пятидесяти, а с 1853 года, — тридцать пряностей, образующих столь стойкий аромат, что он сохранялся годами и даже десятилетиями.

Борьба за новые территории, их освоение и колонизация, внесли свою лепту в переплетение восточных и западных культур и резкое развитие всех видов искусств. Пришедший на смену романскому, готический стиль вносил в искусство стремление к передаче конкретных растительных форм. Это ярко проявляется, прежде всего, в архитектуре, на капителях колонн, но также и в живописи, особенно орнаментальной — в бордюрах и цветочных фонах [11].

Повсеместно распространенный орнамент, характерный для готического стиля, был сильно связан с религией, творчеством простого народа и демонстрировал фантастические изображения, основой которых были растительные и животные мотивы. «В значительной степени Средневековье унаследовало свои эстетические проблемы от античности, но христианское мировосприятие придало им новое значение, поместив их в окружение мирского и Божественного, воспринимавшегося через призму человеческих чувств» [18].

В числе прочих, в орнаментах нашли отражение и новые причудливые растения. Причем растительный орнамент был самым популярным, он «встречался практически везде. Это изображения различных вьющихся и переплетающихся стеблей растений, переплетения листьев, цветы. На облицовке зданий нередко были динамичные образы птиц, листья, цветков, различных плодов. Они создавали иллюзию живой природы» [7].

Орнамент с растительным сюжетом также присутствовал на украшении мозаичных полов, текстиля. Отдельно стоит отметить развитие орнаментальной культуры в декорировании рыцарских лат и оружия, которые тоже украшались изысканным рисунком и служило предметом гордости хозяина.

Особого внимания заслуживает орнамент на ювелирных украшениях Средневековья. После падения Римской империи, художникам филигрانی пришлось учиться своему мастерству заново, ведь оно было фактически утрачено. Романский стиль только наметил, а готический уже активно начал развивать именно растительный орнамент. «К концу XII века стебли в филигрانی делают все более тугими, кволнообразным прибавляются спиральные. Пример — эрмитажный крест конца XII — начала XIII века кельнской работы. Спиральные побеги

характерны и для фонов многих книжных миниатюр XIII века. В это же время одинокие побеги часто превращаются в пучки связанных стеблей» [14].

В Португалии и Испании в средние века широкое распространение получили азулежу, которые со временем стали символом архитектуры Португалии. В XVI столетии свою лепту в их развитие в Лиссабоне внесли фламандцы. Они научили португальских мастеров росписи с использованием образов растений, природы, животных, так как до этого в качестве орнамента использовали только геометрические узоры.

Жан Нико (Jean Nicot), служивший послом Франции в Португалии, привёз на родину табак в качестве лекарства. Слава этого средства быстро распространилась среди высшего света, и, кроме самой королевы Медичи, нюхать табак стали все придворные, к нему пристрастился даже магистр мальтийского ордена. Скоро нюханье табака вошло в привычку, и многие уже не воспринимали его как лекарство.

В связи с необыкновенной популярностью табака, возник большой спрос на табакерки. Табакерку вручали в качестве подношения знатному лицу или подарка важному человеку. Влюблённые заказывали на табакерках свои портреты, чтобы обменяться. Приехавшего дипломата стремились одарить высокохудожественной табакеркой, часто декорируя её драгоценными камнями или золотом. Те, кто мог себе это позволить, меняли табакерки ежедневно, в связи с чем, их отделка делалась все более сложной и изысканной. Кроме самих драгоценностей, ювелиры применяли для оформления табакерок золото, серебро, эмаль, надглазурную роспись, чеканку, гравировку, пунцирование, рисовали миниатюры тушью и акварелью.

В целом, к XII–XIII векам в ювелирном деле сформировался некий интернациональный стиль. Формы огранки камней, дизайн и узоры демонстрируют удивительное сходство в Англии, Франции, Дании, Германии и Италии. И этот феномен также можно объяснить торговыми маршрутами и тем, что камни ввозились с Ближнего и Дальнего Востока. Ажурность архитектуры готики, натуралистические изображения растений и листья — скульптуры готики, и краски ее витражей — все это отражалось в ювелирных украшениях той эпохи.

Обычаи и быт восточных народов все плотнее интегрировались в жизнь средневековых европейцев. Сначала в качестве военных трофеев крестоносцы привозили на родину первые ковры, а скоро европейцы и сами освоили приемы изготовления шпалер. Широкое распространение в странах Западной Европы производство шпалер получает со второй половины XIV века именно в период расцвета готического стиля в искусстве. Высокое мастерство, с которым вытканы на шпалерах диковинные цветы и опять-таки травы, фантастические животные позволяет сравнивать эти образцы декоративно-прикладного искусства с произведениями живописи, хотя при их создании использовались не краски, а разноцветные нити.

И, говоря о влиянии специй на культуру вообще, и культуру повседневности в частности, стоит отдельно остановиться на развитии кулинарного искусства. «Пряности придают блюдам разнообразный аромат, а также жгучий, пряный или горький вкус, они одухотворяют пищу, но сами не являются ею» [1].

В разных культурах специи имеют свои символические значения. Например, корица часто ассоциируется с богатством и изобилием, а имбирь с силой и воинственностью. Каждая специя имеет свои уникальные свойства, которые отражаются в различных аспектах культуры и религии. Кроме того, некоторые специи считались афродизиаками и использовались в ритуалах, связанных с любовью и браком.

Своей самобытностью любая национальная кухня обязана именно пряностям. Вкус, аромат и даже внешний вид блюда во многом обязан смеси пряностей, которые используются для его приготовления. В XIII веке Папа Иннокентий III в своей известной речи «О мирской суете» («*De contemptumundi*») говорил: «недостаточно уже вина, пива, сидра, «производятся новые эмульсии, новые сиропы»; недостаточно вкусной еды, которая приходит к нам с деревьев, с земли, с моря, с неба: «все требуют, все покупают пряности и ароматы». Это следует учитывать, зная, что европеец в средние века почти треть жизни постился, и практически любая трапеза считалась чревоугодием. Это не останавливало богатых жителей Европы искать все новые вкусы и менять на ужине одно за другим более десятка блюд» [13].

Есть мнение, что специи в числечерного помогали мясу сохранять свежесть и свои вкусовые качества, но оно не находит поддержки при изучении документов той эпохи. Скот пригоняли на рынки живым и забивали ежедневно, это было гораздо дешевле, чем мариновать мясо с помощью пряностей. К тому же в поваренных книгах тех лет говорится, что специи следует добавлять после варки, «как можно позже», читаем мы в «*MénagerdeParis*» XIV века. То есть наиболее богатые жители были и пользователями пряностей и имели возможность покупать свежее мясо, а бедняки были лишены и того и другого.

Но все врачи средневековой Европы признавали, что специи благоприятствует перевариванию пищи. «Недаром их стали употреблять не только как приправу к еде, но и в форме конфет в конце трапезы, за столом или в собственной комнате, перед сном. Такие «комнатные пряности» должны были обязательно находиться рядом с постелью короля: в XIV веке в «Предписаниях» («*Ordinacions*») Педро III Арагонского они перечисляются среди немногих действительно необходимых вещей (вода и вино для питья, свечи и факелы для света)» [4].

По словам Джованни Ребора, исследователя средневековой кухни из Генуи, существовал рецепт на 12 персон из итальянской поваренной книги XIII века, который предписывал положить в бульон 26 граммов гвоздики, 3 мускатных ореха, перец, имбирь, корицу и шафран. «Трудно понять такие излишества, руководствуясь разумными соображениями, — они были продиктованы прихотями и фантазиями, необходимостью выставлять роскошь напоказ: цена пряностей, недоступная для большинства, уже достаточная причина для того, чтобы они стали объектом вожделения» [13].

Во многих других случаях рецепт ограничивается общим указанием на то, что следует добавить «добрых специй» в уже готовое блюдо: автор кулинарной книги предоставлял повару свободу поступать как ему вздумается. Вот пример из другой итальянской поваренной книги: «Возьми унцию перца, унцию корицы

и унцию имбиря, полчетверти гвоздики и четверть шафрана». Такая смесь подойдет «ко всякому блюду».

Мы можем ясно видеть, что торговля с Востоком и новыми землями была для средневековой Западной Европы делом исключительной важности, благодаря которой, знания европейцев расширялись во всех областях, культура обогащалась новыми неизвестными ранее понятиями, ремеслами, сюжетами и вкусами, во всех направлениях Европа динамично двигалась к эпохе Возрождения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алькаев Э. Пряности, специи и приправы. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.litres.ru/book/eduard-alkaev/pryanosti-specii-i-pripravy-639255/chitat-onlayn/?ysclid=ls81zvpzww959728171> (дата обращения: 23.12.2023).
2. Аромат древности. Каталог выставки в Государственном Эрмитаже. Санкт-Петербург. 7 марта — 10 июня 2017 года. — СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2007. — 166 с.
3. Бернштейн У. Великолепный обмен: история мировой торговли = A Splendid Exchange: How Trade Shaped The World. — М., АСТ, 2014. — 512 с.
4. Буассонад П. От нашествия варваров до эпохи Возрождения. Жизнь и труд в средневековой Европе. [Электронный ресурс]. — URL: https://books.google.ru/books?id=9fXw-fuI_FYC (дата обращения: 11.12.2023).
5. Вёрман К. Книга четвертая Искусство позднего средневековья (1250–1400 гг.). [Электронный ресурс]. — URL: <http://philipok4.narod.ru/Tuser7/Verman2.pdf> (дата обращения: 15.12.2023).
6. Волобуев О., Секиринский С. Художественно-историческая хрестоматия. Средние века. Пособие для учителей. Сост. О. В. Волобуев и С. А. Секиринский. Изд. 2-е, доп. — М., Просвещение, 1977. — 240 с.
7. Искусство Средневекового орнамента. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.art-talant.org/publikacii/44069-iskusstvo-srednevekovogo-ornamenta> (дата обращения: 24.12.2023).
8. Испанский стиль. Каталог выставки в Государственном Эрмитаже. Санкт-Петербург, 18 февраля — 18 сентября 2022 года. — СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2022. — 272 с.
9. Испанское искусство в собрании Государственного Эрмитажа. Каталог выставки в Саратовском государственном художественном музее имени А. Н. Радищева. 29 июня — 21 ноября 2010 года.
10. Кенигсбергер Г. Средневековая Европа 400–1500 годы. [Электронный ресурс]. — URL: http://yakov.works/libr_min/11_k/en/kenig_05.htm (дата обращения: 21.12.2023).
11. Крыжановская М. Особенности растительного орнамента XIII века в западноевропейской филигрании. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.rublev-museum.ru/upload/iblock/bb3/Tezisy_dokladov_nauchnoy —

konferentsii-_Ornament-v-izobrazitelnom-iskusstve-i-arkhitecture-srednevekoviya_.pdf?ysclid=lpTRO8gby597521799 (дата обращения: 12.12.2023).

12. Ле Гофф Ж. Другое средневековье. [Электронный ресурс]. — URL: https://modernlib.net/books/le_goff_zhak/civilizaciya_srednevekovogo_zapada/read_8/?ysclid=ls7vrghwkm283698122 (дата обращения: 23.12.2023).

13. Монтанари М. Голод и изобилие. История питания в Европе. [Электронный ресурс]. — URL: https://bookscafe.net/read/montanari_massimo-golod_i_izobilie_istoriya_pitaniya_v_evrope-224647.html?ysclid=ls7yf5pbey965269027#p1 (дата обращения: 05.12.2023).

14. Орнамент в ювелирных украшениях. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.rublev-museum.ru/upload/iblock/bb3/> (дата обращения: 19.12.2023).

15. Супрунов С. Средиземноморская торговля в XIII–XIV вв. [Электронный ресурс]. — URL: <https://moluch.ru/archive/145/40785/> (дата обращения: 12.12.2023).

16. Хейзинга Й. Осень средневековья. [Электронный ресурс]. — URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/heyzinga-autumn.pdf> (дата обращения: 21.12.2023).

17. Что такое азулежу? Описание, особенности, производство и цена азулежу. [Электронный ресурс]. — URL: <https://voi-uvelirr.ru/chto-takoe-azulezhu-opisanie-osobennosti-proizvodstvo-i-cena-azulezhu> (дата обращения: 26.12.2023).

18. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. [Электронный ресурс]. — URL: <https://history.wikireading.ru/hf3F49eQug?ysclid=ls7x4zae7m298014872> (дата обращения: 16.12.2023).

УДК 29

Russell R. James,
Mashtots Professor of Armenian Studies, Emeritus,
Harvard University, USA

THE ATTIC

There is an ancient, well-established, and extraordinarily well documented belief in at least one Ancient Near Eastern culture (and in three, if one adds the Greek and Iranian materials to the Armenian dossier) in the miracle of the resurrection of the dead accomplished by divine beings in upper rooms. This presents a parallel to Biblical testimonia, which in their turn suggest that the authors of the Biblical Book of Kings were working with a type belonging to a much older, and, evidently, very widespread mythologem.

Рассел Р. Джеймс
ЧЕРДАК

Есть устойчивая, древняя и чрезвычайно хорошо засвидетельствованная вера, по крайней мере, в одной ближневосточной культуре (и в трех, если принять греческие и иранские свидетельства в дополнение к армянским), в чудо воскрешения мертвых, которое было совершено божественными существами в верхних комнатах. Это представляет собой явную параллель с библейскими свидетельствами, которые предполагают, что агиографы библейской книги Царств работали с типом гораздо более древней и, по-видимому, широко распространенной мифологии.

In II Kings 4:1–44, the prophet Elisha performs a miracle in order to rescue the widow of one of the Sons of the Prophets and her child from destitution and indentured slavery to her debtors: he causes oil to increase, flow, and fills enough jars for her to pay off the bills and maintain her household. An elderly, well-to-do, childless woman in the village of Shunem then offers the itinerant prophet a simply furnished enclosed upper room (*aliyat qir*) in her home for him to break up his journeys in the northern kingdom of Israel to and from Carmel. Her husband consents to the offer^{*}. The grateful Elisha promises the couple the unlikely blessing of a son. The boy is duly born, and grows — but one day he complains of a headache and dies suddenly. The prophet returns, stretches himself out repeatedly upon the lifeless little body, which has been placed upon Elisha's bed in the upper room, and the boy sneezes and comes back to

^{*} For a scholarly translation of the text, with commentary, see Cogan and Tadmor 1988.

life. At the end of the pericope, the prophet performs the miracle of multiplication of loaves of bread^{*}.

These anecdotes about Elisha have multiple resonances both earlier and later in Holy Scripture. The New Testament relates the miracle of the loaves, and the raising of Lazarus from the dead by Jesus Christ. The promise of a son to a childless elderly couple recalls God's promise to Abraham and Sarah in Genesis; the sudden, inexplicable death of the boy is clearly parallel to the story of the binding of Isaac^{**}. As to Elisha's attic, Acts 9:36–43 records the raising by Peter of the dead girl Tabitha, who had been placed in an upper room (*en hyperōiōi*) at Jaffa.

Elisha inherited the mantle of prophecy from his mentor, Elijah, upon the latter's ascent into heaven; perhaps there is a parallel, then, between Prophet and Apostle, for Christ made Simon Cephas the Rock (*petros*, Greek for Simon's Aramaic epithet) upon which His Church was to stand. There is of course an episode in the career of Elijah parallel to the story of Elisha. In I Kings 17, Elijah curses Ahab's kingdom with drought. Then he goes to Zarephath^{***} near Sidon in Phoenicia and performs the miracle of multiplication of water and flour for a widow and her son there. The boy later dies and Elijah revives him much the same way as Elisha does, in *ha-ʿaliya asher hu' yoshev sham*, «the upper room where he had been staying» (I Kings 17:19). Elijah's miracle reverberates through later literature: in a number of apocryphal texts he is supposed to have invoked Christ when performing the raising of the dead, saying, «Awake, o sleeper, and arise from the dead, and Christ will shine on you» [21, p. 76f].

Unlike the narrative about Elisha and the Shunnamite, that of Elijah at Zarephath does not foreground, contextualize, and explain the detail of the attic, the upper room in which the boy is brought back to life; it is mentioned almost as an afterthought. The separate narratives of II Kings: the widow and son and the oil; the childless couple

^{*} Jewish exegesis has Sarah die of shock because of the news of Isaac's sacrifice: it is Satan who brings her the terrible news of her son's sacrifice. But the father of lies may have been telling the truth, at least in part. When he was commanded to sacrifice Isaac, Abraham obeyed without question. Moreover, in a long, shocking, and amply-documented midrashic tradition that goes against the *peshaṭ*, the literal text, where an angel stays his hand, Abraham in an excess of obedience ignores the angel's command to stay his hand, plunges the knife into Isaac's breast and then burns the bloody corpse to a crisp; God's revivifying dew resurrects the boy He called «your son, your only son, whom you love, Isaac» from the ashes: see Russell 2020, p. 112 and n. 8. The echo of Genesis in II Kings cannot be louder for the Jewish reader: the narrative of the *ʿAqeda*, the Binding of Isaac, is read daily in *Shaharit*, the morning service of prayer. Even the toponym Shunem may have liturgical echoes: the *Haftara* (reading from the Prophets or Writings following the Torah reading) for the weekly portion *Hayyei Sara* («The Life of Sarah», on the latter's death) has a young maiden, Avishag the Shunnamite, ministering to the aged king David in the hope of warming his chilled body. As for dew, the midrash seems to rely on the assertion of BT Shabbat 88b that God will use dew (Hebrew *tal*) to revive the dead in the future.

^{**} Hebrew *Ṣarfāt*, the place name now assigned to France; the original town is Sarafand, in the south of Lebanon.

^{***} Rotenberg Y. T. A. Eliyahu Hanavi, citing Shemot Rabbah 4:2 and 'E Yosef. On the relinquishing of a key, Ulner 2019, p. 117, cites the poignant narrative of *Pesiqta Rabbati* 26: When the High Priest saw the Temple on fire, he took the keys to God's earthly house and cast them heavenwards, returning them to their Master.

granted a son, who later dies; and the miracle of the bread— are all run together into a single tale of oil, bread, and a widow's son who dies and is brought back to life in an upper room that the narrator neglected to mention at all before, never mind to furnish. Even though the episode of the great Elijah is intended chronologically to precede that of his lesser disciple and successor, it has been reasonably proposed that the tale could have been transferred from Elisha «to the more illustrious Elijah» through a kind of «associative editing» [3, p. 433]. The same scholar considers the Elijah tale to display greater literary refinement[3, p. 432–433].

Elisha performs his serial miracles in the Land of Israel, in the northern kingdom. But the locus of the parallel narrative about Elijah is in Phoenicia, that is, «in foreign territory, in the kingdom of Sidon, from which Jezebel [Ahab's queen] came and where Ba'al reigned supreme» [8, pp. 14–15]. Thus, the author of the pericope in I Kings has changed the setting, and has provided an alien locus for the events precisely so that Elijah's miracles can be elevated to proof of the supremacy, efficacy, truthfulness, and universality of the Lord — the narrative can, thus, be associated with Elijah's climactic contest with the priests of Ba'al on mount Carmel.

BT Ta'anit 2a explains that there are three Divine keys, of which Elijah was given two. The three are childbirth, rain (*maṭar*), and the resurrection of the dead. Midrash Tanḥuma on *parashat* (weekly Torah portion) *Bereshit* 7 comments on the keys of rain and resurrection that when employing them (stopping the first and performing the second) Elijah never fell into the hubristic trap of calling himself divine [10, pp. 39–40]. By using the key of rain to bring drought upon the wicked Ahab, Elijah very nearly extinguished the kingdom as a whole; so Rashi, citing BT Sanhedrin 113a, argues that by causing the death of the son of the woman of Zarephath, God obliged His prophet to return the key of rain and to employ the key of resurrection. Both Elisha and Elijah were obliged by the laws of hospitality to revive the dead children of their hosts, although they refrained from reviving their own parents!

Elijah's characteristic of humility sets teacher apart from pupil— one recalls how the short-tempered Elisha had bears devour a gang of boys who were making fun of his bald head. Elijah is incomparably more important than Elisha in tradition, and is associated in particular and often, in both Jewish and Christian writings, with the advent of the Messiah. Chapter 17 of the *Seder 'Olam*, a chronography of the Biblical period composed soon after the destruction in AD 70 of the Second Temple and transmitted by Rabbi Jose ben Halafta, second century, says Elijah was hidden away; in the days of the Messiah he will be seen and then will be hidden away a second time, only to reappear when Gog arrives for the last battle [9, pp. 265–266]. One hides and stores things in a secret room or attic; and perhaps the hiding of Elijah served as a template for the later concept of the *ghaibat*, or «occultation», of the apocalyptic «Hidden Imam» of the Shi'a sect in Islam.

* Ibid.

II Kings informs us that the Shunammite woman furnished Elisha's attic with a bed, table, chair, and lamp. The *Zohar* explains that the room itself was for the Divine Presence, the Shekhina. The bed represented the evening prayer, *'Arvit* (or, for Ashkenazic Jews, *Ma'ariv*); the table, the *Pesukei de-Zimra*, the songs of praise introducing *Shaharit*; the chair, the *Qeri'at Shema*, the recital of the credal «Hear, O Israel, the Lord is our God; the Lord is One only», which is recited while seated; and the lamp is the Sanctus, *Qedusha*. The bed belongs to Jacob, who instituted the evening prayer; the table is David's, who praised the Lord for preparing for him a table in the midst of his enemies (Psalm 23:5); the chair is Abraham's; and the lamp is Isaac's. This exegesis does not mention the afternoon prayer, *Minḥa*, which is considered particularly meritorious since, unlike the other two, which come before and after the work day, it requires a deliberate interruption of one's daily activities. An ingenious Hasidic commentary concludes that all the furniture of Elisha's attic, taken together, constitutes a preparation for and introduction to *Minḥa* [2, p. 239; p. 247]. But I Kings does not mention any furnishings at all in Elijah's room. In a deft *argumentum ex silentio* Rabbi Yehuda bar Ilai infers that, unlike Elisha, whose host had to provide them for him, Elijah did not travel without taking these basic necessities with him — bed, chair, desk, and lamp! [11, p. 52].

An archetypal aspect of the narratives about prophets and attics is the allure of an obscure room, a place where special powers inhere, a realm of the uncanny. We have discussed the prophet and apostle in upper rooms. The term for a prophet in Hebrew, *navi*, means also a poet. It is a commonplace also to associate the originality of artistic genius with the naïveté of childhood [See 20, p. 193 and n. 11]. A character in a recent novel about the 18th-century English Romantic poet Thomas Chatterton associates poetry, the secret room, and childhood, as he muses, «No poet is ever completely lost. He has the secret of his childhood safe with him, like some secret cave in which he can kneel. And, when we read his poetry, we can join him there» [1, p. 151]. The room can be a retreat. If forgotten, such an occulted, occluded place may be a refuge, like the hidden city of Kitezh in Russian lore, or a village time forgot: such is the lost Polish Jewish village of Kreskol. It survives both the Holocaust and the postwar Communist era and is rediscovered, only to have its existence debunked by an academic skeptic from Hebrew University. Max Gross' novel *The Lost Shtetl* wryly follows the baffled Jews' encounter with postmodernity: mercifully, at the end of the book the media sensation ebbs, the highway access road cut through the forest becomes overgrown, and Kreskol recedes into blissful oblivion.

The upper room of the prophets is not their permanent abode, but a place where they stop for the night in the course of a journey. Although it is like an inn in that sense, it is also theirs — unlike a hotel room, nobody else (at least, no living person) enters or sleeps there. Such a room occupies a liminal space between permanent and transient, between public and private. It has something of the possibilities of a dreamscape, the sort of place William S. Burroughs imagined where you live in an apartment that is also a thoroughfare. It is a place that supernatural events like the resurrections of boys and girls from Israel and Phoenicia find congenial.

The transient place, thought permanent, can congeal into nightmare. Legend has it that the first Jews to come to Poland made a pun on its name, Hebrew *Po lin*, «Lie

down here». But the phrase implies that one is not to settle down but only to stay the night. The Hebrew writer and Nobel laureate Shmuel Yosef Agnon, himself a native of the Galician town of Buczacz, argued that the Jews should have remained in Poland only as a stopping place for the night, on the road of return to the Land of Israel. From that point of view, people also tell the story of the seafarers who came upon an island, built a village, and settled down, only to discover too late that what they had thought an island was in fact the back of a great sleeping fish. It dived and they drowned. Exile and massacre are the drowning. The story is a very old one, and variants of it, without the grimly didactic moral, are told in ancient Indian texts and in the Zoroastrian scripture, the *Avesta* [See: 13].

But out of the nightmare, literature revives. In the novel *Enemies, A Love Story* by the Yiddish writer and Nobel laureate Isaac Bashevis Singer, the hero, Herman Broder, is married to the Polish girl who saved him from the Nazis during the war by hiding him in a hay loft. He and Jadwiga live in Coney Island, Brooklyn; but Herman is carrying on a secret affair with Masha, a Jewish Holocaust survivor: he has a little room in her house in another borough of New York, the Bronx. It is a tiny room «under the roof»; and in the hay loft in Lipsk and presumably in the Bronx, too, Herman writes in his dreams, «on yellowish paper in Rashi script, a combination of a story book, cabalistic revelations, and scientific discoveries» [19, p. 41]. It is, thus, an upper room with supernatural goings on — just what the heirs of Elijah and Elisha like.

The Polish writer Bruno Schulz, a Jew from the city of Drohobycz who did not survive the war, has this to say of occult rooms: «In old apartments there are rooms which are sometimes forgotten. Unvisited for months on end, they wilt neglected between the old walls and it happens that they close in on themselves, become overgrown with bricks and, lost once and for all to our memory, forfeit their only claim to existence. The doors leading to them from some backstairs landing, have been overlooked by people living in the flat for so long that they merge with the wall...» [18, p. 37]. From this foretaste of magical realism to actuality, one may consider a forgotten and rediscovered upper room whose denizen is as mysterious as his obscure abode. David Rodinsky, an eccentric Russian Jewish polymath, lived in a room above the Princelet Street synagogue in the East End of London — a neighborhood of working-class immigrants. There he scribbled his manuscripts and notes about Hebrew and Phoenician, Chinese and Thai, and many other languages. Then in the late 1960s he vanished, and the room remained untouched and forgotten for decades. It was as though Elisha, Elijah, Bruno Schulz, and Herman Broder had materialized and then gone into occultation. When the upper room above the synagogue was reopened, dust covered the books and papers, the plates and teacups and blankets — a time machine, the tomb of Tutankhamun, the attic of Shunem or Zarephath [See: 6].

And one could stop there. But there is a high rock called Lēzk', on the shore of lake Van in the heart of ancient Armenia. I have been there, and even met a nonagenarian gentleman, a survivor of the Armenian Genocide living near Detroit, Michigan, who was born there [See: 16, p. 1]. It is associated with the following myth. According to the historian Movsēs Xorenac'i, the classical Armenian *patmahayr* of «father of

history(iography)»*, the invading soldiers of the Assyrian queen Shamiram (Semiramis) killed the Armenian king Ara the Beautiful and the queen, overcome by lust for the young monarch, had him placed in an upper room (Armenian *vernatur*, the same word that is used of the coenaculum of the Pentecost) in order that certain gods called *aralēzk'* might restore him to life. The myth is old; and I argued long ago that it was the source of the myth of Er in the tenth book of the *Republic* of Plato [See: 14. Russell R. J. The Platonic Myth of Er, Ara, and Arda Viraz]. In Armenian mythology, these gods were imagined as white dogs from heaven who lick wounded heroes back to life, hence a popular etymology of the term as «lickers of Ara». The fifth-century writer on heresy and alien creeds Eznik of Kolb knows them, as does the later T'ovma Arctruni, the historian of the southerly kingdom of the Artsrunids, who refers to the place called Lēzk' at Van. The historian P'awstos Buzand, writing in the fifth century of the events of the preceding century, relates (V.36) that the corpse of the slain hero Mušel Mamikonean was placed *i tanisn aštaraki mioy* «on the roof of a certain tower» that the *arlēzk'* might descend and resurrect him [15, pp. 417–418, p. 172, p. 344, n. 143].

We thus have a stable, ancient, and extremely well attested belief, in at least one other Near Eastern culture (and three, if one admits the Greek and Iranian evidence in addition to the Armenian), in a miracle of resurrection of the dead that was performed by divine beings in upper rooms. This presents a clear parallel case to the Biblical evidence that suggests the hagiographers of the Biblical book of Kings were working with a type of a much older and apparently widespread mythologem. The oikotype adapted to Israelite scripture would then be seen to have accommodated the exigencies of local and national monotheism or — if one considers Elijah's contest with Ba'al — kathenotheism. Gods, men, and worlds: and all of them meeting in an upper room, in the secret chamber of human thought and story, in the creative imagination. And I travel too, along with the prophets, but my destination is a far northern city that they scarcely dreamed of, where I stand beside a visionary poet, their distant son, like them, in an upper room.

НА ЧЕРДАКЕ

Что на свете выше
Светлых чердаков?
Вижу трубы, крыши
Дальних кабаков.
Путь туда заказан,
И на что — теперь?
Вот — я с ней лишь связан...
Вот — закрыта дверь...
А она не слышит —

* Tradition dates him to the «golden age» of Armenian literature, the fifth century AD; but for an argument that he might have lived as late as the ninth or tenth century, see: Russell R. J. «Mithra,» in Ephraim Nissan.

Слышит — не глядит,
Тихая — не дышит,
Белая — молчит...
Уж не просит кушать...
Ветер свищет в щель.
Как мне любо слушать
Вьюжную свирель!
Ветер, снежный север,
Давний друг ты мне!
Подари ты веер
Молодой жене!
Подари ей платье
Белое, как ты!
Нанеси в кровать ей
Снежные цветы!
Ты дарил мне горе,
Тучи, да снега...
Подари ей зори,
Бусы, жемчуга!
Чтоб была нарядна
И, как снег, бела!
Чтоб глядел я жадно
Из того угла!..
Слаще пой ты, вьюга,
В снежную трубу,
Чтоб спала подруга
В ледяном гробу!
Чтоб она не встала,
Не скрипи, доска...
Чтоб не испугала
Милого дружка!

Александр Блок, 1906 г.

BIBLIOGRAPHY

1. Ackroyd P. Chatterton, New York: Grove Press, 1987. — 234 p.
2. Challenge: An Encounter with Lubavitch Chabad. — London: Lubavitch Foundation of Great Britain, 1974. — 127 p.
3. Cogan M. I Kings. — Anchor Yale Bible, New Haven, CT: Yale University Press, 2001. — 576 p.
4. Cogan M., Tadmor H. II Kings. — Anchor Bible, New York: Doubleday, 1988. — 111 p.

5. Gross M. *The Lost Shtetl*. — New York: HarperVia, 2020. — 416 p.
6. Lichtenstein R., Sinclair I. *Rodinsky's Room*. — London: Granta Books, 1999. — 362.
7. Matt C. D. *The Zohar* / Pritzker Edition, Volume 5, Stanford, CA. — Stanford University Press, 2009. — 656 p.
8. Matt C. D. *Becoming Elijah: Prophet of Transformation* / Jewish Lives series, New Haven, CT. — Yale University Press, 2022. — 248 p.
9. Milikowsky C. Trajectories of return, restoration, and redemption in Rabbinic Judaism: Elijah, the Messiah, the war of Gog and the world to come / in James M Scott, ed., *Restoration. — Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, Leiden: Brill, 2001. — Pp. 265–277.
10. Rofé A. *The Prophetic Stories: The narratives about the prophets in the Hebrew Bible, their literary types and history*. — Jerusalem: Magnes, 1988. — 218 p.
11. Rotenberg Y. T. A. *Eliyahu Hanavi [Elijah the Prophet]: The prophet through the prism of Tanach, Talmud and Midrash*, Rahway. — NJ.: Mesorah/ArtScroll, 2016.
12. Russell R. J. «Mithra,» in Ephraim Nissan / ed., *Sino-Iranica's Centennial // Between East and West, Exchanges of Material and Ideational Culture (= Quaderni di Studi Indo-Mediterranei (Bologna))*. — Vol. 12. — (2019 [2020]). — Pp. 87–101.
13. Russell R. J. *Sasanian Yarns: The Problem of the Centaurs Reconsidered* // *Atti dei Convegna Lincei*, 201, *La Persia e Bisanzio*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei. — 2004. — Pp. 411–438.
14. Russell R. J. *The Platonic Myth of Er, Ara, and Arda Viraz* // *Revue des Etudes Arméniennes* 18. — 1984. — Pp. 477–485.
15. Russell R. J. *Zoroastrianism in Armenia*. — Harvard Iranian Series 5, Cambridge, MA, 1987. — 578 p.
16. Russell R. J. *The Heroes of Kasht: An Armenian Epic*, Ann Arbor, MI. — Caravan Books, Armenian and Caucasian Series, 2000. — 125 p.
17. Russell R. J. *Will the judge of all the earth not do justice? A note on Genesis, Protagoras, and theodicy* // *Вопросы Теологии* 2.1, St. Petersburg. — 2020. — Pp. 106–117.
18. Schulz B. *The Complete Fiction of Bruno Schulz*. — New York: Walker & Co., 1989. — 324 p.
19. Singer B. I. *Enemies, A Love Story* — New York: Farrar, Straus and Giroux, 1972. — 280 p.
20. Sokoloff N. *Reinventing Bruno Schulz: Cynthia Ozick's The Messiah of Stockholm and David Grossman's See Under: Love* // *AJS Review* 13 (1–2). — 1988. — Pp. 171–199.
21. Stone M., Strugnell J. *The Books of Elijah Parts 1 and 2*, Missoula. — MT: Scholars Press, 1979. — 110 p.
22. Ulner R. *Apocalypticism in the homiletic text of Pesiqta Rabbati: catastrophic events at the end of time* // *Journal for the Study of Judaism* 50. — 2019. — Pp. 101–139.

**ДУХОВНЫЙ ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА:
ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ**

В статье автор раскрывает тезис об исихазме как явлении восточного гуманизма на примере духовного опыта Преподобного Сергия Радонежского. Святитель — чудотворец предстает в русской культуре как исихаст и деятель Православного Возрождения. Исихастское движение на Руси развивает религиозную и культурную жизнь, укрепляет мужество и дух русской рати, объединяет русский народ. Автор показывает значимость духовного подвига преподобного Сергия Радонежского как воплощение русской святости. В статье рассматриваются особенности русской духовности XIV века.

Ключевые слова: преподобный Сергий Радонежский, русская культура, исихазм, Православное Возрождение.

Voevoda D. V.

**SPIRITUAL EXPERIENCE OF ORTHODOX ASCETICISM:
ST. SERGIUS OF RADONEZH**

In the article, the author reveals the features of Russian spirituality of the 14th century, the thesis about hesychasm as a phenomenon of Eastern humanism. The saint appears in Russian culture as a hesychast and figure of the Orthodox Renaissance. So the Hesychast movement in Russia develops religious and cultural life, strengthens the courage and spirit of the Russian people, unites the Russian people. The author shows the significance of the spiritual feat of St. Sergius of Radonezh as the embodiment of Russian holiness.

Keywords: St. Sergius of Radonezh, Russian culture, hesychasm, Orthodox Renaissance.

Преподобный Сергий Радонежский — выдающийся подвижник Русской Православной Церкви, его имя является знаковым для становления единства государства, он является примером совершения духовного подвига. В истории Отечества известны многие имена духовных Святителей, но имя преподобного

Сергия особо чтится русским воинством. Философ и богослов Отец Павел Флоренский называет преподобного Сергия Радонежского «ангелом — хранителем России» [14, с. 492]. Благодаря преподобному Сергию Радонежскому на севере Руси расцвела монашеская и духовная жизнь.

Исследователи русской культуры, Г. М. Прохоров, И. Экономцев, прот. Иоанн Мейендорф, И. М. Концевич, Л. А. Успенский эпоху, в которой жил и трудился Святитель, называют Православным Возрождением. Герой житийной литературы впервые раскрывает свой внутренний мир, ведет борьбу с ветхим человеком, с самим собой, с врагами во имя спасения. «Предвозрождение» [6, с. 161], именно такой термин для русской культуры XIV века отстаивает культуролог Д. С. Лихачев, потому что, Предвозрождение развивается в пределах религиозной мысли и религиозной культуры. Православное Возрождение раскрывается в идее «человеческого возрождения», смысл которого состоит в том, чтобы «нынешнее уничиженное естество» [13, с. 181] изменить, приобщая его к Божественной жизни. Преподобный Сергий Радонежский в трудах исследователей русской культуры и истории представлен как многогранный посредник в синтезе традиций Руси и Византии, как вдохновитель и организатор монашеской жизни.

В XIV веке вылился и оформился «тысячелетний опыт исихастской традиции» [18, с. 110]. Исихазм представляет собой единое направление религиозной практики, где в основе лежит христианское православное мистическое учение, которое не противоречит Преданию Церкви. Человек в учении восточного гуманизма является образом и подобием Бога, личностью, подобной личности Бога. В исихазме (исихастской практике — «умной молитве») происходит общение Бога и человека как общение двух равноправных личностей в исторический момент времени. Г. М. Прохоров видит в мистицизме византийских исихастов XIV века начало нового духовного возрождения человека благодаря учению Святителя Григория Паламы. Человек, созданный Богом по своему подобию и образу, находится в центре вселенной. И как состоящий из тела и души соединяет в себе мир духовный и материальный является неким микрокосмосом, как бы объединяет в себе весь мир. «Человек — это большой мир, заключенный в малом и являющийся средоточием воедино всего существующего, возглавлением творений божьих. Поэтому он и был произведен позже всех, подобно тому, как мы к нашим словам делаем заключение» [8, с. 351]. «Обожение, достигнутое святым, есть начаток преображения всего мира» [13, с. 181]. Исследователи культуры Руси XIV века называют исихазм «восточным гуманизмом», в противоположность «гуманизму западному», где развивается тенденция к секуляризации культуры и общества.

Духовный опыт преподобного Сергия Радонежского раскрывается в исихазме, в учительстве, в монашеском домостроительстве. С точки зрения прот. Иоанна Мейендорфа, монашество на Русь пришло как целостное мировоззрение и как обновление личной религиозности, как осознанное отношение к культуре и христианству. По мнению богослова исихастское движение на Руси не было исключительно аскетическим, оно формулирует широкие религиозные

и культурные, и социальные принципы, поэтому оно не могло преднамеренно сдерживать художественное творчество, а только, наоборот, развивало его. Мнение Л. А. Успенского полностью соответствует точке зрения прот. Иоанна Мейендорфа, церковный образ был сформирован на духовном опыте православного подвижничества, «искусство этого периода направлялось людьми, которые или сами были проводниками исихастской жизни, или в той или иной мере связаны с ней» [13, с. 298]. Троице — Сергиев монастырь становится духовным центром Руси и главным очагом распространения исихазма.

Православное подвижничество на Руси обладает своей спецификой, отличной от Византии. Отец Павел Флоренский утверждает, что время преподобного Сергия совпадает с одной из величайших культурных катастроф — конец Византии: «Древняя Русь возжигает пламя своей культуры непосредственно от священного огня Византии, из рук в руки принимая, как свое драгоценнейшее достояние, Прометеев огонь Эллады. В Преподобного Сергия, как в воспринимающее око, собираются в один фокус достижения греческого Средневековья и культуры» [11, с. 248].

Исследователь русской православной культуры прот. Иоанн Мейендорф говорит, что наследие эллинистической культуры не передалось славянам вообще и русским в частности. Стремление к подражанию греческим образцам появляется с первых шагов русской письменности. Мало кто на Руси знал греческий язык, дело в том, что византийская церковь не учила «варваров» греческому языку, как западная церковь учила их латыни. Переводились тексты исключительно религиозного характера: литургические тексты и произведения монашеской духовности, в том числе агиографические, патристические (в частности, исихастские) сочинения об «умной молитве». Поэтому византийский эллинизм в его интеллектуальном и творческом измерении не привился на Руси. Прот. Иоанн Мейендорф пишет в книге «Византия и Московская Русь», что церковь, а именно монашество, сопротивлялась распространению мирской культуры античности, а Святые Мефодий и Кирилл (последний также известен под своим мирским именем Константина Философа и был вполне искушен в светской культуре), не видели ничего дурного в переводе древнегреческих авторов на славянский язык, будь у них на то время; но они, конечно, не считали это делом первостепенной важности [7, с. 28]. К тому же в XIV веке проводится еще более строгий отбор византийской литературы и монашеской духовности. Такая же точка зрения и у прот. Георгия Флоровского, он подтверждает, что «научная, философская, литературная традиции Греции отсутствуют в древнерусском культурном запасе, но не славянский язык тому виной» [16, с. 16]. Все дело в переводах. Переводческая деятельность нуждается в творческом действии, в осмыслении, в переживании, изобретательности. Вместе с переводами осуществляется становление русского мышления, славянского языка, преобразование самой души, мысли и слова, невольно формируется душа народа, внутреннее воцерковление и христианизация общества.

Многие авторы видят существенное различие между духовностью русской и византийской. Несмотря на всю полную преемственность Руси, а как говорит

С. С. Хоружий «эти связи являются самыми древними и самыми глубокими из всех» [17, с. 50], все-таки народ, впитывая византийский духовный материал, осознает некоторые вещи по — своему. Возможно, в силу менталитета, в силу уже имеющегося опыта, каких-то иных влияний. Проявление собственной инициативы, собственного взгляда характерно для русской культуры, ведь византийское влияние никогда не означало рабского подчинения и копирования. Об этом же говорит прот. Иоанн Мейендорф, когда имеет в виду духовное завоевание Руси Византией, а никак не политическое или какое-нибудь еще. Поэтому Руси с самого начала был присущее свое ощущение святости, немного отличное от византийского. Русская святость характеризуется органическим сочетанием духовного и материального. Проникающий на Русь исихазм так же впитывался по законам своей русской святости.

Какова же специфика русской святости? В. Н. Топоров объясняет особенность русской культуры XIV века: «Православие образует тот духовный центр или, иначе, тот главный нерв» [12, с. 606] русского народа, который проявляется в «особенно чистом, выявленном виде», все духовные подвиги и падения персонафицируются. Особенность русской святости состоит в том что, она легче воспринимается на путях мученичества, страстотерпничества, аскезы, чем труженичества. Это предпочтение крайнего и есть особенность русской святой души. Здесь это чувство конца своего личного или всеобщего было порождено особенным типом русской культуры и историческими обстоятельствами, по мнению В. Н. Топорова. В русской культуре история сродне душе, а душа — истории и вместе они в своей сути соотносятся с русским пространством и с русским временем — это некая «неисторичность» или «внеисторичность» [12, с. 608] русского народа. Поэтому история на Руси легче достигается подвигами именно духовного характера. Необходимо заметить, что поэтому в русской культуре духовное и материальное органически и целостно сочетаются. В этом кроется слишком опасное приближение к земному, материальному, то есть к сфере политики, светской власти, например тот же спор XV века Симеон Полоцкий — Иосиф Волоцкий как раз пример данного русского мышления. Труженичество во Христе «воспринимается как творческое собирание души, духовное трезвение, забота о мире» [12, с. 609].

О том же рассуждает С. С. Аверинцев, у Руси есть свои, только ей свойственные, духовные качества, явления, которые Византии даже не совсем будут понятны. Например, это явление страстотерпничества. Именно в страстотерпце воплощается чистая страдательность, не совместимая ни с каким поступком мученического «свидетельства» [1, с. 338] о вере, а лишь говорящее о святости, об испившей горькой чаши, быть замученным от своего же народа. Об этом же говорит и Н. В. Топоров, что «Византия как духовная наставница русской церкви не понимала некоторые основания канонизации, которые выдвигались русской стороной» [12, с. 439]. И происходило это с первых веков существования русской церкви. Н. В. Топоров выделяет особенности русской святости, такие как проявление самостоятельности и творческих способностей.

Аверинцев С. С. отмечает, что по политическому становлению Руси и Византии можно отчетливо видеть их разные характеры. Четко можно видеть контраст

между византийской рассудочностью и холодностью и жарким эмоциональным складом русской души. Византийская духовность определяется православным «трезвением» и «эмоциональной суховатостью» [1, с. 346], что присуще давно созревшим цивилизациям, но сухость вовсе не исключает огненного горения духа, что свойственно, например, Симеону Новому Богослову, и даже существует некая правда жизни, что сухое дерево жарче горит. Русская же святость имеет ярко выраженную эмоциональную окраску, олицетворяющую с «впечатлительностью молодого народа» [1, с. 347]. Контраст «короткого» и «грозного» [1, с. 347] типов святости здесь не опосредованы цивилизацией, как на Западе, не транспонированы в «умную» тональность, как в Византии, — они выступают с «потрясающей» обнаженностью и непосредственностью. С. С. Хоружий очень емко дает определение святости: «Святость же выражает именно благоую завершенность, исполненность человеческой судьбы в её высшем призвании, спасенность. По своей внутренней сути, она может и не считаться новым независимым понятием, ибо означает не что иное как обоженность, достигнутую энергийную соединенность с Богом» [10, с. 124].

Воплощение русской святости можно узреть в преподобном Сергии Радонежском. В начале своего духовного пути преподобный Сергей достигает иноческого подвига: «Демоны, принимая видимый образ страшных зверей и отвратительных гадов, со свистом и свирепостью устремлялись на преподобного, он же, вооружаясь молитвой, бил супостатов именем Иисусовым, и дал Господь победу над духами тьмы» [3, с. 140]. Сколько ни утрашала его бесы, но тщетны были все усилия их, потому что сила молитвы спасала пустытника. Так Господь не оставлял Своего угодника в пустыне: с ним Он был во всех скорбях и искушениях, помогал ему, ободрял и подкреплял усердного и верного раба Своего. Так через смирение и любовь к Богу преподобный Сергей достигает своего иноческого подвига как монах — исихаст: он «во всей полноте исполнил первую заповедь — о любви к Богу» [3, с. 140]. Перенимая из Византии опыт делания «умной молитвы» Святитель не закрывается от мира, он помогает страждущим, служит людям и Отечеству. Иноческий подвиг Сергия Радонежского подобен «праведному патриотизму» [15], о котором говорит Отец Павел Флоренский в своей статье «О патриотизме праведном и греховном». Так преподобный Сергей через смирение (здесь имеется в виду не рабская покорность, а свобода действий), свою личную мыслью определяет и формирует жизнь — признает историческую необходимость свершений и достижений. Преподобный Сергей благословляет войско князя Дмитрия на Куликовскую битву: «Господь Бог будет твой Помощник и Заступник: Он победит и низложит супостатов твоих и прославит тебя!» [3, с. 144]. Битва состоялась 8 сентября 1380 г. в день праздника Рождества Пресвятой Богородицы. Святой старец Сергей дал князю в сподвижники двух своих монахов — Пересвета и Ослабю, которые пали героями в битве на Куликовом поле.

Духовная традиция монашества считалась подлинным содержанием христианской веры на Руси [9, с. 92]. Молитва Отца Сергия хранила воинов на поле боя, где решалась судьба Отечества. Святой игумен хотел укрепить мужество

князя: он передает ему благословение Пресвятой Троицы, присылает с иноками Богородичную просфору и грамоту, в коей утешает его надеждою на помощь Божию и предрекает, что Господь дарует ему победу. Весть о посланниках Сергиевых быстро разнеслась по полкам и вдохновила воинов мужеством; надеясь на молитвы преподобного Сергия, они небоязненно шли на битву, готовые умереть за православную веру и за свою родную землю [2]. Почему вера в Бога помогает ратному воину совершать подвиг? Вера настраивает воина на победу, вдохновляет, придает сакральный смысл действиям и помыслам ратного воина. Вера в Бога — внутренняя связь человека и Бога, внутреннее чувство. Русский воин наделен духом. Дух — есть самое главное в человеке, это сила личного самоутверждения в человеке, живое чувство ответственности. «Человек, испытывающий свое предстояние Богу, свое достоинство и свою ответственность, несет в себе живую волю к Совершенству» [4, с. 94].

Говоря о подвиге Святителя, историк В. О. Ключевский обращает внимание на время, когда появился преподобный. «Он родился, когда вымирали последние старики, увидевшие свет около времени татарского разгрома Русской земли и когда уже трудно было найти людей, которые бы этот разгром помнили. Но во всех нервах еще до боли живо было впечатление ужаса, произведенного этим всенародным бедствием и постоянно подновлявшегося многократными местными нашествиями татар» [5, с. 65]. Это бедствие принесло не только материальное, но и нравственное разорение, надолго подверг народ Руси в «мертвенное оцепенение». Историк В. О. Ключевский говорит о способности великого народа подниматься на ноги после падения. Так и случилось на Руси, растерянные нравственные силы воплотились в великом человеке, в преподобном Сергии Радонежском. Преподобный Сергей посвятил свою жизнь нравственному воспитанию народа. Духовный подвиг преподобного Сергия Радонежского состоит в том, что он поднял русский народ на борьбу с иноземными захватчиками.

Духовный опыт православного подвижничества преподобного Сергия Радонежского раскрывает одну из главных идей русской православной культуры — Пресвятую Троицу. Еще в утробе матери своей младенец Варфоломей (мирское имя Сергия Радонежского) троекратно приветствовал Пресвятую Троицу. Вопросы Троицы глубоко интересовали Преподобного Сергия, он посылал в Константинополь своего доверенного представителя для разъяснения паламитских споров в вопросах благодати Пресвятой Троицы. На Руси преподобный Сергей открывает век культурного воплощения образа Троицы. «Чтитель Пресвятой Троицы, Преподобный Сергей строит Троичный храм, видя в нем призыв к единству земли Русской, во имя высшей реальности. Строит храм Пресвятой Троицы, «чтобы постоянным взиранием на него... побеждать страх пред ненавистною раздельностью мира» [11, с. 255]. Троичный храм воплощает прототип собирания Руси в духовном единстве, в братской любви, он представлен как центр культурного объединения Руси. Так же как и идея исихазма, идея Святой Троицы воплощает идею восточного гуманизма. Отец Павел Флоренский говорит о том, что все линии русской культуры сходятся в преподобном Сергии Радонежском: «нравственная идея, государственность, живопись, зодчество,

литература, русская школа, русская наука» [11, с. 248]. Преподобный воплощал в себе весь русский народ, он молился за его единство и духовно — нравственное Возрождение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Другой Рим: избранные статьи. — СПб.: Амфора: Изд. О. В. Седова, 2005. — 364 с.
2. Житие и чудеса преподобного и богоносного отца нашего Сергия, Радонежского чудотворца. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/824 (дата обращения: 14.12.2023).
3. Жития русских святых: В 2 т. Том второй: сентябрь–февраль. — М.: Сибирская Благовонница, 2014. — 1101 с.
4. Ильин И. А. Основы христианской культуры. — М.: Эксмо, 2011 с. — 704 с.
5. Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для Русского народа и государства // Исторические портреты. Деятели исторической мысли. / Сост., вступ. ст. и прим. В. А. Александрова. — М.: Правда, 1990. — С. 63–76.
6. Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого: (Конец XIV — начало XV в.) / Акад. наук СССР. — М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1962. — 172 с.
7. Мейендорф Иоанн, прот. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. — Paris: YMCA-PRESS, 1990. — 120 с.
8. Прохоров Г. М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопажита в древнерусской литературе. В кн.: ТОДРЛ. Т.XXXI. — Л.: Наука, 1976. — С. 351.
9. Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. — Т. 23, Лен.-д, 1968. — С. 96.
10. Свидетель истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. — Екатеринбург: Инф. — изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2023. — 476 с.
11. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Ред. Хоружий С. С. — М. 1995. — 324 с.
12. Спаситель Отечества. Духовный подвиг Сергия Радонежского. — М.: Яуза; Эксмо, 2014. — 288 с.
13. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. — М., 1995. — 875 с.
14. Успенский Л. А. (богослов, иконописец) Богословие иконы православной церкви / Леонид Александрович Успенский. — Коломна Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь; М.: Благо, 2008. — 656 с.
15. Флоренский П. Православие / Христианство и культура. — М.: Фолио, 2001. — 672 с.
16. Флоровский Г. В. О патриотизме праведном и греховном. — [Электронный ресурс]. — URL: [http://nevmenandr.net/eurasia/1922-naputiakh-GVF-patriot.php#:~:text=\(дата обращения: 14.12.2023\)](http://nevmenandr.net/eurasia/1922-naputiakh-GVF-patriot.php#:~:text=(дата%20обращения%3A%2014.12.2023)).

17. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский; с предисл. прот. И. Мейендорфа и указателем имен. — Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. — 599 с.

18. Хоружий С. С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы. 1997, № 2:1. — С. 48–61; № 2:2, — С. 189–203.

19. Хоружий С. С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека. Сборник статей. — М. 2000. — С. 78–135.

УДК 1 (091)

Гравин Артём Андреевич,

кандидат технических наук, старший научный сотрудник
Междисциплинарного центра исследований
европейской общественной мысли Социологического института РАН —
филиала Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук;
научный сотрудник Школы философии и культурологии
Научного исследовательского университета «Высшая школа экономики»,
nagval_89@mail.ru

МИФИЧЕСКОЕ КАК СОЦИАЛЬНОЕ: К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКИХ ТИПОЛОГИЯХ А. Ф. ЛОСЕВА*

В статье рассмотрена социально-философская концепция А. Ф. Лосева 1920-х — 1930-х гг. на примере разработанных им философских типологий в работах «Дополнения к «Диалектике мифа»» (1930), «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), «Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии» (конец 1920-х — начало 1930-х гг.), «Самое само» (начало 1930-х гг.), «История эстетических учений» (1934), «Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых» (начало 1940-х гг.). Кратко описана каждая из представленных в данных работах типология по отдельности и в компаративистской перспективе. На примере типологических исследований Лосева продемонстрирована существенная связь религиозно-мистических, онтологических и социальных категорий в лосевской историософии. Выдвинута гипотеза о наличии потенциала использования лосевского подхода в свете актуальных исследований в области политической теологии.

Ключевые слова: Лосев, философия мифа, философия культуры, философские дискурсы, социальная мифология, политическая теология.

* Исследование выполнено в Социологическом институте РАН — филиале Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научного-исследовательского социологического центра Российской академии наук за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-01113, <https://rscf.ru/project/23-78-01113/>

Gravin A. A.
THE MYTHICAL AS SOCIAL:
A QUESTION ABOUT A. F. LOSEV'S PHILOSOPHICAL TYPOLOGIES

The article considers the socio-philosophical concept of A. F. Losev in the 1920s — 1930s on the example of philosophical typologies developed by him in the works «Additions to the Dialectics of Myth» (1930), «Essays on Ancient Symbolism and Mythology» (1930), «Nicholas of Cusa and the Dialectical First Principle in Antique-Medieval Philosophy» (late 1920s — early 1930s), «The Self Selfness» (early 1930s), «History of Aesthetic Doctrines» (1934), and «Some Elementary Reflections Toward the Question of the Logical Foundations of the Calculus of the Infinitesimal» (early 1940s). Each of the typologies presented in these works is considered separately and in a comparativist perspective. The example of Losev's typological studies demonstrates the essential connection of religious-mystical, ontological and socio-political categories in Losev's historiosophy. The article hypothesized that there is potential for using the Losev approach in light of current research in political theology.

Keywords: Losev, philosophy of myth, philosophy of culture, philosophical discourses, social mythology, political theology.

Введение

Теория мифа Алексея Фёдоровича Loseва исследуется уже более трёх десятилетий. Тем не менее, какой-либо обобщающей loseвский подход к мифу работы на данный момент не опубликовано. Учитывая постоянную апелляцию к философии мифа Loseва в различных исследованиях (в философии культуры*, философии религии** etc.), представляется необходимым осуществлять попытки некоторого обобщения (по крайней мере) отдельных аспектов этого направления loseвского творчества.

На наш взгляд, одним из важнейших аспектов loseвской теории мифа является предложенная мыслителем в «Дополнениях к «Диалектике мифа»» (раздел «Возможные типы мифологий») мифологическая типология, с одной стороны, представляет собой самобытный материал для понимания этой части loseвской системы; с другой стороны, её внутренняя структура и логика построения связывает данную типологию с другими типологиями работ Loseва 1920-х — 1930-х гг. Выявление этой общей для разных типологий внутренней логики обозначается нами как цель данной статьи***.

Далее будут кратко рассмотрены шесть связанных друг с другом философских типологий, разработанных Loseвым в период написания своего «первого восьмикнижия» и примыкающих к нему работ (1920-е — 1930-е гг.). Будут кратко описаны каждая из типологий, а также произведён их сравнительный анализ.

* См. [1].

** См. диссертационную работу: [8].

*** Одно из последних исследований типологий Loseва см.: [9].

Типологии А. Ф. Лосева в работах 1920–1930-х гг.

Рассмотрение философских типологий Лосева мы начнём с наиболее известной работы Лосева 1930-го года «Диалектика мифа» и примыкающего к нему «Дополнения к «Диалектике мифа»».

В основном тексте «Диалектики мифа» Лосев приводит первичные обозначения различных типов мифологий — своего рода систем мысли/жизни, выражающихся в социальных практиках [7, с. 495] и основанных на базовом (основном) мифе, который Лосев определяет как «*в словах данную личностную историю*» [7, с. 240]. Лосев говорит об антично-средневековой мифологии [7, с. 276], новоевропейской [7, с. 280], авторитарной [7, с. 284], либеральной [7, с. 285] etc.

В разделе «Абсолютная мифология» Лосев предлагает определённый порядок мифов, а в разделе «Возможные типы мифологии» Лосев осуществляет попытку систематизации различных мифологических типов на основании диалектики понятий идеального и реального (трансцендентного и имманентного).

Для осуществления первичных дистинкций, Лосев разделяет [7, с. 569]:

1) абсолютную и относительные мифологии (где идеальное в полной мере воплощено в реальном);

2) среди относительных мифологий он выделяет два основных метатипа — авторитарные и либеральные мифологии.

Далее он подробно рассматривает девять видов авторитарных мифологий [7, с. 572]: «персидская», «египетская», «индийская», «римская», «эллинистическая», «греческая», «ветхозаветная», «латинская», «византийская». Данные мифологии разделяются им на три триады: «восточные», «античные» и «средневековые». Судя по всему, список мифологий, по Лосеву, список является не исчерпывающим и каждый из видов потенциально оказывается многократно-дифференцируемым (так, более частные виды мифологий обнаруживаются как в тексте «Диалектики мифа», так и в других работах данного периода).

Если рассматривать данные мифологии в представленном порядке, то можно выявить увеличение присутствия «идеального» в выявляемой Лосевым формуле мифа. При этом телосом идеального оказывается, по Лосеву, явленная личность. В этом смысле, наиболее личностными оказываются «средневековые» мифологии, а наиболее наиболее идеальной из авторитарных мифологий оказывается «византийская».

Лосев также утверждает существование нескольких видов либеральных мифологий, не систематизируя их подобно авторитарным. Среди наиболее характерных здесь он называет рационалистическую, эмпирическую, возрожденскую, протестантскую мифологии. Отдельно он подчёркивает значимость социальных мифологий, среди которых Лосевым выделяется коммунистическая как своеобразный телос либеральных мифологий в целом.

Несмотря на некоторую несистематичность, замечание Лосева о том, что после «византийской» мифологии «*спуск происходит по тем же ступеням иерархии, по которым был и подъем*» [7, с. 407], позволяет предположить возможность реконструкции либеральных мифологий по аналогии с авторитарными

(с учётом «отражения») — соответственно, мы обнаружим «либеральные» аналогии «персидской», «египетской» etc. мифологий.

В основание перехода от авторитарных мифологий к либеральным Лосев ставит акцентуацию «ветхозаветной» мифологии в виде специфической «каббалистической» мифологии, которой он посвящает отдельный анализ [7, с. 362–363].

Следует отметить, что каждая из мифологий предполагает, по Лосеву, полноценную связь религиозного, экономического, эстетического, политического, социального etc. измерений мифа как универсально и объемлющий по смыслу всякий феномен.

В том же 1930-м году выходит другая работа «первого восьмкнижия» — «Очерки античного символизма и мифологии». В контексте рассматриваемого нами интеллектуального сюжета наиболее важным является раздел «Социальная природа платонизма», где под платонизмом понимается всякий философский дискурс (в том числе, и анти-платоничный) и объявляется необходимость для всякого платонизма его социального измерения [2, с. 901].

По аналогии с типологией мифов в данной работе Лосев выявляет различные виды платонизма, акцентируя своё внимание на отличие христианского платонизма от языческого (античного) [2, с. 813] и отличие христианского платонизма от варлаамитско-протестантского [2, с. 892].

В работе приводится схема типов «социальной жизни», соответствующих видам философского дискурса (или вида платонизма). Здесь он также на основании диалектики идеи и материи производит типологическое деление на «Восток», «Античность» и «Средние века», каждый из которых разделяется на отдельные под-типы «социальной жизни» и соответствующего ей типу по-лосевски понимаемого платонизма.

Наиболее последовательным типом платонизма, по Лосеву, оказывается христианский платонизм (в частности, «византийский»), который вырастает из «опыта чисто-личностного бытия» [2, с. 892].

В основание перехода от средневекового типа платонизма к пост-средневековым (по сути, к анти-платонизму) Лосев ставит католическое учение о *Filioque* и подвергает его отдельному анализу* [2, с. 888]. В целом, Лосев обозначает «латинский» тип платонизма отходом от «византийского» в сторону «античного».

Классификацию типов антично-средневековой диалектики Лосев осуществляет в работе, датированной концом 1920-х — началом 1930-х гг., «Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии». Здесь Лосев также осуществляет философскую классификацию типов «антично-средневековой» диалектики [6, с. 330 и др.].

В частности, Лосев говорит здесь о зависимости характера диалектики от того опыта, который она описывает и оформляет [6, с. 319] и, соответственно, от того перво-принципа, на котором она основана. Описание перво-принципа оказывается варьируемым между абсолютной апофатикой и явленностью катафатики

* Отчасти отдавая предпочтение «византийской» позиции, Лосев приводит множество критических высказываний в адрес данного учения и католической догматики, в целом.

таким образом, что «место» перво-принципа в философской системе определяет тип присущей ей диалектики. Здесь Лосев называет «античный языческий» тип, «византийский», «латинский схоластический», «еврейско-арабский», «немецко-мистический», «протестантский», «механицистский», «романтический», etc. вплоть до «марксистского» [6, с. 325–329]. При этом абсолютно-апофатический перво-принцип «византийской» диалектики предстаёт абсолютно-личностным принципом. Таким образом, наблюдается аналогичная по структуре мифологической типология со схожей логикой и наименованиями присущих ей типов.

Особую роль в описании типов антично-средневековой диалектики Лосев отводит Николаю Кузанскому, чья диалектическая система, по Лосеву, оказывается синтетичной^{*} и переходной от «средневековой» диалектики к «новоевропейской»^{**} [6, с. 330]. Различию двух данных мета-типов Лосев рассматривает более подробно, при этом в качестве образца «новоевропейской» диалектики Лосев выбирает гегелевскую философскую систему [6, с. 331 и далее].

Схожую типологию Лосев приводит в трактате «Самое самó», датированном началом 1930-х гг. Здесь во главе «История учения о самости» Лосевым приводятся виды представлений о самости (безусловном принципе) ряда религиозно-философских учений. Лосев здесь представляет что-то вроде историософской хронологии, аналогичной описанной выше типологии мифов: древнеиндийское, брахманическое, неоплатоническое, ареопагитское, немецко-мистическое (Кузанский, Экхарт), немецко-классическое (Шеллинг, Фихте) учения о самости [5, с. 250–294]. Для объяснения различий в учении о самости Лосев здесь (по аналогии с «Дополнениями к «Диалектике мифа»») использует диалектику идеального и реального, сущности и явления etc. [5, с. 287–289].

В работе «История эстетических учений» (1934) Лосев приводит пентадную схему эстетических типов: «восточный», «античный», «средневековый», «новоевропейский» и «социалистический» [2, с. 397–398]. Данная типология также коррелирует с типологией мифов из «Дополнений...», дополняя её уточнениями относительно после-«средневековых» типов; при этом, в качестве типологического принципа здесь используется диалектика личности и природы, а также возможные варианты их соотношения.

Завершает наш обзор работа «Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых», датированная началом 1940-х гг. и, в целом, посвящённая философии математики. Тем не менее, в главе «Логика исчисления бесконечно-малых как отражение социальной действительности» Лосев выстраивает типологию стилей духовной культуры^{***} (как основы математического творчества) с использованием диалектики трансцен-

^{*} Этот тип диалектики, по Лосеву, оказывается в основании «возрожденской» диалектики [7, с. 352].

^{**} Интересным здесь оказывается сравнение комментариев Прокла и Кузанского к платоновскому «Пармениду», что выявляет логицированный характер диалектики Кузанца.

^{***} Подробно здесь разбираются только три примера — «феодалный», «западноевропейский» и «капиталистический» стили; это, тем не менее, не отменяет возможности более развёрнутой типологии.

дентных и имманентных ценностей [4, с. 734–746]. В данной работе Лосев возвращается к полноценной репрезентации своего «мифологического» принципа, подразумевающего синтетическое сочетание метафизики, культуры, эстетики, экономики, социологии, etc. для выявления своего рода «лика математики» [4, с. 734].

Заключение

Приведённый в данной статье краткий обзор позволяет сделать предварительный вывод о наличии общей логики построения типологий для работ Лосева «раннего» периода творчества. В частности, было обнаружено, что приведённые типологии опираются на диалектику идеального и реального (или аналогичные — сущности и явления, трансцендентного и имманентного etc.), имеют схожую структуру и историософский смысл. Безусловно, данное наблюдение нуждается в более подробном изучении (что мы планируем осуществить в других работах). Однако уже на данном этапе может быть обозначена перспектива дальнейшего исследования.

Во-первых, представляется важным сосредоточиться на типологии мифов как наиболее фундаментальной (с понятийной точки зрения) для лосевской системы. Во-вторых, комплексное и компаративное рассмотрение данных типологий позволит осуществить более подробный анализ возможных типов мифологии и потенциально поможет осуществить полноценную реконструкцию данного лосевского замысла. В-третьих, принципиальная важность «социально-го» измерения элементов приведённых типологий (в частности, типов мифологий) предоставляет возможность актуализации лосевской мысли в свете современной социально-философской мысли и, в частности, в сфере политической теологии*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Доброхотов А. Л. А. Ф. Лосев — философ культуры // Алексей Федорович Лосев. — М.: РОССПЭН, 2009. — С. 7–30.
2. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
3. Лосев А. Ф. История эстетических учений // А. Ф. Лосев. Форма — Стиль — Выражение. — М.: Мысль, 1995. — С. 321–404.
4. Лосев А. Ф. Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых // А. Ф. Лосев. Хаос и структура. — М.: Мысль, 1997. — С. 731–792.
5. Лосев А. Ф. Самое самó // А. Ф. Лосев. Вещь и имя. Самое самó. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. — С. 188–426.
6. Лосев А. Ф. <Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии> // А. Ф. Лосев. Николай Кузанский

* Об одной из первых попыток подобной рецепции лосевского творчества см.: [10]

в переводах и комментариях: В 2 т. Т. 1. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — С. 317–360.

7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». — М.: Издательский дом ЯСК; М.: Гнозис, 2022. — 696 с.

8. Панасюк А. Н. (игум. Ермоген). Диалектика мифа А. Ф. Лосева как методология философии религии и апологетики. дисс. ... канд. богословия: Б 0510 «Философия религии» / Минск, 2019. — 208 с.

9. Резвых, П. В. А. Ф. Лосев о классификации искусств в немецкой эстетике: тезисы 1933 года // Вопросы философии. — 2023. — № 9. — С. 127–135.

10. Соловьев А. П. Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2022. — Вып. 101. — С. 57–81.

АЛЕН БАДЬЮ И НОВАЯ ХРИСТОЛОГИЯ

В статье рассматривается произведение французского радикального философа-марксиста Алена Бадью «Апостол Павел» в свете современной теологии. В своей работе, которую сам автор называет «обоснованием универсализма», Бадью делает строго атеистический анализ философии апостола Павла. Христология призвана сегодня к критическому рассмотрению своей собственной традиции, и в её поле речь идёт о том, чтобы разработать определенную христологически историческую и личностную онтологию. Сравнительный анализ атеистического подхода радикального марксиста с тезисами некоторых выдающихся представителей новой христологии позволяет увидеть, что, несмотря на принципиальную противоположность взглядов, голос ярчайшего последователя марксистской философии звучит в унисон с выразителями идей современного критического богословия.

Ключевые слова: Аллен Бадью, апостол Павел, новая христология, Христос, универсализм, вера, воскресение, закон, свобода, событие.

Gracianova T. E.

ALAIN BADIOU AND NEW CHRISTOLOGY

This article examines the work of the French radical Marxist philosopher Alain Badiou's «The Apostle Paul» in the light of modern theology. In his work, which the author himself calls «the justification of universalism,» Badiou makes a strictly atheistic analysis of the philosophy of the Apostle Paul. Christology is called today to a critical examination of its own tradition, and in its field it is a matter of developing a distinct Christologically historical and personal ontology. A comparative analysis of the atheistic approach of the radical Marxist with the theses of some prominent representatives of the new Christology allows us to see that, despite the fundamental opposition of views, the voice of the brightest follower of Marxist philosophy sounds in unison with the exponents of the ideas of modern critical theology.

Keywords: Alain Badiou, Apostle Paul, new Christology, Christ, universalism, faith, resurrection, law, freedom, event.

Ален Бадью является современным марксистски мыслящим радикальным философом, известным и популярным в мире. Он вырос в среде французских «левых», с «младых ногтей» проникся социалистическими идеями и остался верен им и по сей день. Его кумиры — Маркс, Сталин, Ленин, влияние которых в значительной степени проявилось в его философских взглядах. В то же время, формирование Бадью как философа прошло в русле «антифилософии» (по выражению самого Бадью) Лакана. Наиболее известные его работы: «Бытие и событие», «Апостол Павел: обоснование универсализма», «Манифест в защиту философии», «Можно ли мыслить политику?».

С точки зрения читателя исповедующего христианство весьма любопытной является работа Бадью «Апостол Павел: обоснование универсализма».

Чтение книги вызывает двоякое переживание. С одной стороны, буквально с первых строк возникает эмоциональный протест, в те моменты, когда Бадью сравнивает апостола Павла с Лениным, а Маркса — со Христом, или когда он называет Павла баснописцем; когда читаешь фразы, выражающие его отношение к христианской религии — «...клерикальная гнусность» и к сакральному — «В Посланиях нет для меня ничего священного» [1, с. 2]. Но стоит только преодолеть в себе этот первый эмоциональный протест, дальнейшее знакомство с текстом вызывает совершенно иные, последовательно сменяющие друг друга чувства. Недоумение, когда Бадью неожиданно обращается во второй главе к понятию *веры*: рассуждает о том, что Павел становится по пути в Дамаск *субъектом веры* — «...вера Павла есть начало его как субъекта» [1, с. 6]. С этого момента уже пробуждается азартное любопытство. Любопытно наблюдать за тем, как философ, утверждающий себя в позиции марксиста-атеиста, на самом деле говорит на одном языке с теологами двадцатого века, — его рассуждения очень гармонично ложатся в схему новой христологии. Конечно, Ален Бадью имел намерение вложить в них иной смысл, тем не менее, содержание говорит само за себя: в результате «языком атеиста» он провозглашает те же самые постулаты, что в дальнейшем мы и постараемся показать в настоящей статье.

Итак, вернемся к тому моменту, когда Бадью пишет о вере, которая порождает *субъекта*. Это возникновение субъекта, момент обращения в веру, он называет *событием*, которое совершенно ничем не обусловлено. Что же это за событие? — Христос. А точнее, *воскресение* Христа: «...движение от простой верности к открытой событием возможности» [1, с. 13]. И дальше продолжает: «Чистое событие сводится к тому, что Иисус умер на кресте и воскрес. Это событие есть «благодать». Нет ни наследия, ни традиции, ни проповеди. Все они излишни для события, предстающего как чистый дар» [1, с. 18]. И снова: как бы ни старался вложить Ален Бадью новый смысл в старые понятия, но благодать остается благодатью, а воскресение Христа — воскресением Христа, это языковое поле теологии.

Обратимся теперь к новой христологии. Несколько ознакомительных слов. До появления современной тенденции в классическом богословии внимание было сосредоточено на простой передаче свидетельства веры, в результате чего сам факт воскресения не рассматривался как центральное Событие и не стал

системообразующим фактором для христологии. О воскресении речь шла лишь опосредованно, как о чудесном подтверждении божества Христа или как об искупительном значении крестной жертвы. Взгляд современного критического богословия сместил акцент: о воскресении нельзя говорить как об историческом факте. Воскресение является *событием* исключительным — с одной стороны, не имеющим аналогий Божьим деянием, с другой — происходящим в реальном пространстве и времени, поэтому оно не может быть сведено к идее, символу или аллегории. «Пустой гроб» из знака переходит в реальное определение.

Проводя параллель с размышлениями Алена Бадью о событии, здесь уместно упомянуть Рудольфа Карла Бульмана, немецкого лютеранского теолога, который, опираясь на герменевтический метод Шлеермахера и философию М. Хайдеггера, полагал, что факт воскресения важно не *объяснить*, а *понять*. Главный тезис Карла Бульмана: «Вера в воскресение есть не что иное как вера в спасительное *событие*» [6, р. 39], вера в то, что смерть Христа на кресте и его последующее воскресение являет собой эсхатологическое событие. Для него такая вера оказывается не просто убеждением в спасительном значении креста, но в этой вере, как с первыми апостолами, так и со всеми верующими *происходит* «нечто».

Еще один представитель современного критического богословия, немецкий кардинал и теолог, Вальтер Каспер, в своей работе «Иисус Христос» говорит о том, что вовсе не случайно в Новом Завете в связи с воскресением Христа используется именно глагол «пробуждение» — тем самым подразумевается, что именно с этого момента, воскресения Иисуса, начались *эсхатологические события*. Он — первый из воскресших и тем самым он сам — эсхатологическое *событие*, а его воскресение — отнюдь не возвращение к прежней жизни, но начало нового творения. И в этом ключе выражение «в третий день» должно пониматься, прежде всего, не как хронологический факт, но как выражение спасительной важности реального события [2].

Но вернёмся к Алену Бадью и его работе «Апостол Павел». Далее в своей книге он пишет, что воскресение Христа не событие истории, но *событие истины*. Событие истины — это некий онтологический разрыв, исключение мира из самого себя. Событие Воскресения Христа выхватило Павла из сети привычных для него социальных отношений, сделало его внутренне свободным, открыло измерение *универсального* — во Христе нет ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного. В этом универсальном измерении стало возможно создание общины, не подчиненной ничему, кроме События.

У Вальтера Каспера, в рамках всё той же новой христологии, мы также можем прочесть, что реальность воскресения Христа не только не отделима от свидетельства о нем, но полностью заключена в самом этом свидетельстве. Нейтральный тон евангельского повествования кардинально меняется с момента воскресения: здесь уже не *сообщение* о происходящем, но *исповедание* верующих. Событие истины совершилось, и открылось иное измерение, в котором социальные границы стираются — и женщины (жёны-мироносицы) становятся

первыми свидетелями и исповедниками. Событие истины обладает иной протяженностью, нежели событие истории, оно длится непрерывно благодаря верности своих приверженцев (участников, носителей веры). И такое экзистенциальное доказательство достоверности события значительнее исторических фактов, оно утверждается «свидетелями» воскресения жизнью, а впоследствии и смертью за свою верность этому событию. Именно такое свидетельство — самой своей жизнью, а не просто словами, не даёт уже так легко отмахнуться от него, как от ничего не значащей, пустой выдумки.

Далее Аллен Бадью ведёт речь о законе и смерти, благодати и свободе от закона. Закон является необходимым *условием* греха, т. е. обуславливает грех: грех рождается одновременно с появлением закона, сначала как идея, а потом, — претворяясь в жизнь преступлением, потому что любой закон *уже* заключает в себе возможность его нарушения, ставя границы между дозволенным и недозволенным. Можно сказать, что закон актуализируется грехом, а сам закон, в свою очередь, актуализирует смерть. Таким образом, именно закон ведет к смерти. «Но путь греха — это путь смерти. Следовательно, мы, вслед за Павлом, можем сказать: путь смерти, который сам был мертв, оживает под законом. Закон оживляет смерть...» [1, с. 22].

Что же можно противопоставить этому? Бадью рассуждает так: «Разорванность смерти и жизни, когда жизнь была остатком смерти, может быть выявлена исключительно при преизбытке благодати, то есть посредством чистого акта» [1, с. 22]. То есть, преодолеть власть закона (и смерти) можно только через посредство *события истины* — через воскресение Христа. «Для Павла организованная законом фигура хиазма смерть/жизнь, может быть восстановлена, то есть заново переставлена с места на место, только безжалостным действием, направленным и на смерть, и на жизнь. И это действие есть воскресение. Только воскресение перераспределяет места смерти и жизни, показывая, что жизни нет нужды занимать место смерти» [1, с. 23]. Таким образом, внутреннее освобождение от давления закона ведет к жизни: «Более того, Христос-событие есть собственно упразднение закона, который был лишь царством смерти: «Христос искупил нас от клятвы закона» (Гал. 3, 13). Подобно тому, как под законом лишенный центра в автоматической жизни желания субъект занимал место смерти, и как грех (или бессознательное желание) жил в нем автоматической жизнью, так и выброшенный за пределы смерти воскресением субъект принимает новую жизнь, имя которой Христос. Воскресение Христа — это и наше воскресение, уничтожающее смерть, при которой (под законом) субъект обособляется в закрытой форме «Я»: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20) [1, с. 23].

Вальтер Каспер по этому поводу пишет, что свобода в христианском понимании становится для каждого из верующих конкретным способом реализации того, что в истории означает воскресение. Обладать такой свободой не просто, — ее трудно даже принять. Она имеет своим основанием Христа и освобождение достигается только через Христа. Это освобождающая свобода, где освобожденный принадлежит Христу, как Христос — Богу. И далее, Вальтер описывает эту «освобождающую свободу» в трех взаимосвязанных между собой аспектах: сво-

бода от греха, свобода от смерти и свобода от закона. Он рассуждает о том, что как бы справедлив и добр не был закон, именно он служит поводом ко греху: не существовал бы закон, не возникал бы и повод к его нарушению. Свобода же от греха — это свобода от внешнего и (прежде всего!) внутреннего принуждения (долженствования). Именно с этим связано и освобождение от смерти, ибо плата за грех — смерть, и это отнюдь не наказание Божие, а следствие, имеющее под собой их внутреннюю, онтологическую взаимосвязь: смерть коренится в грехе. В необходимости смерти, как и в необходимости закона, заключается сущность несвободы. Смерть это не просто итог, последнее мгновение жизни, это всё, что связано в ней со злым роком, тяготами, довлеющими над человеком, это крайнее обострение безысходности и бесперспективности. И христианская свобода становится свободой от смерти не потому, что смерть больше не реальна для христиан, а потому, что для каждого живущего во Христе, всё, что связано со смертью перестает быть главным ориентиром. Не страх, но надежда, совершающаяся силой воскресения в любви Божией. Свобода от закона противоположна произволу, потому что осуществляется в иной реальности: в любви — месте, где человек встречается Бога и своего ближнего. Любовь исполняет требования закона, исходя из самой себя [2].

Ален Бадью говорит, что любовь встаёт на место закона. Она выше закона, однако, не отменяет закон, а изменяет его сущность. Мы читаем у него, что «любовь для нового человека — это завершение осуществляемого им разрыва с законом... любовь для нового человека — это завершение осуществляемого им разрыва с законом...» [1, с. 24]. Человек спасается не верой, не надеждой, а именно любовью, но любовь при этом «должна иметь силу закона, чтобы событийная универсальность истины постоянно запечатлевалась в мире и возвращала субъекты на путь жизни...» [1, с. 23]. Возникновение такой любви — агапэ — возможно только в среде субъектов причастных к событию истины: «... до воскресения предоставленный смерти субъект не имел никакой приемлемой причины любить самого себя...» [1, с. 23]. И именно в этой точке — причастность к событию истины — вера осуществляет себя в любви, что и является освобождением от буквы закона и утверждением нового закона благодати: «Новый закон является, таким образом, развертыванием силы любви к себе по направлению к другим; она предназначена всем и возможность этого обусловлена субъективацией (убеждением). Любовь есть именно то, на что способна вера» [1, с. 25]. Вера и *верность событию истины* — синонимы у Бадью, и это «есть закон истины», а универсальная сила любви и есть «верность Христу-событию». Именно любовь передаёт силу спасения.

Йозеф Ратцингер, немецкий католический теолог, говоря о свободе, делает акцент на любви, которая сильнее смерти (а значит, выше закона). «Любовь служит основой бессмертия, и бессмертие дается только любовью» [5]. Любовь человека сама по себе, без слияния с силой божественной любви, недостаточна, чтобы преодолеть смерть. Бытие любви становится сильнее смерти только через воскресение Христа, упразднившего закон смерти. И свобода от закона, это свобода, подчиняющая себя духу божественной любви.

Здесь уместно вспомнить меткую фразу Габриэля Марселя: «Любить человека — значит, сказать: ты не умрешь» [3, с. 81].

Еще один представитель современной теологии, Карл Ранер, пишет о том, что человеческая свобода устремлена к абсолютному и окончательному и таким образом завершается в вечности. Иными словами, согласно Ранеру, жизнь вечная это не что иное, как завершаемое Господом проявление свободы человека [4].

Анализируя учение апостола Павла, Бадью делает вывод, что «...непроницаемые для реального субъекты мы конституируемся прежде всего событийной благодатью...» и далее поясняет свою мысль: «быть «под благодатью» указывает на путь духа как верность событию» [1, с. 18]. С этими его словами замечательно перекликаются слова Вальтера Каспера о том, что именно пасхальный опыт веры определяет *бытие* христианина в целом. Именно в этом опыте у первых свидетелей произошла личная встреча со Христом. Таким образом, вопрос о том, готовы ли мы, подобно первым ученикам дать Иисусу овладеть нами становится для каждого из нас *онтологическим* вопросом [2].

И наконец, последнее, о чем хотелось бы сказать в рамках этой статьи. — Ален Бадью более всего подчеркивает *универсализм* воскресения Христа: «...это и *наше* воскресение, уничтожающее смерть» [1, с. 23]. Он называет надеждой то, что в опыте свидетельствует о личном соучастии каждого в спасении; говорит о каждом, как о «работнике универсальности истинного». Вальтер Каспер размышляет о том же иными словами: Христос остается реальностью в истории через сообщество верующих в Церкви. Любовь и верность Бога проявившиеся в воскресении Христа это эсхатологическая реальность в чистом виде, не только определяющая настоящее, но и которой принадлежит будущее. И те самые надежда и свобода, которые приносит с собой воскресение, становятся центром, вокруг которого объединяются верующие, впоследствии ставшие ядром Церкви как народа Божьего. Евхаристия или совместная трапеза — местом встречи с воскресшим, как символ «нового спасительного присутствия Иисуса среди своих» [2].

Таким образом становится очевидно, что Ален Бадью, очень даже гармонично вписался в ряды представителей современного критического богословия. Образно говоря, двухголосие: две записанные партии с разными мелодиями, которые вместе гармонично и красиво звучат.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. — СПб.: Университетская книга, 1997. — 42 с.
2. Каспер В. Иисус Христос. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — 212 с.
3. Марсель Г. Быть и иметь. — Новочеркасск.: САГУНА, 1994. — 160 с.
4. Ранер К. Основание веры. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 662 с.

5. Ратцингер Й. Введение в христианство. [Электронный ресурс]. — URL: <https://biblioteka-online.info/book/vvedenie-v-khristianstvo/reader/63/> (дата обращения: 13.05.2023).

6. Bultmann R. The New Testament and Mythology and Other Basic Writings. — Fortress Press, 1984. — 168 p.

**О РАЗНЫХ ТРАДИЦИЯХ ПОНИМАНИЯ ФИЛОСОФИИ:
ДИАЛОГ ПЛАТОНОВСКОЙ ШКОЛЫ «СОПЕРНИКИ»
И ФРАГМЕНТ ИЗ ГЛАВЫ «ТАН ВЭНЬ»
ДРЕВНЕКИТАЙСКОГО ТРАКТАТА «ЛЕ-ЦЗЫ»**

В тексте рассматриваются содержащиеся в диалоге «Соперники» три традиции понимания философии. Даются сведения об этом диалоге и его месте в платоновском наследии. Обращается внимание на подзаголовок диалога: «О философии». Три традиции понимания философии в этом диалоге: первая — понимание философии как рассуждения о небесных явлениях (περί τῶν μετεώρων), восходящее к Анаксагору и нашедшее свое отражение в комедии Аристофана «Облака». Вторая традиция — понимание философии как многознания (полиматии). Истоки этой традиции прослеживаются у Гомера, Гесиода, Ксенофана, Пифагора и Демокрита. Третье понимание философии как эуболии (благоразумия), т. е. наилучшего управления своим домом и городом, восходит к Протагору. Традиции понимания философии в диалоге «Соперник» сопоставляются с традициями понимания философии во фрагменте пятой главы древнекитайской книги «Ле цзы», а именно, как изучения небесных явлений и многознания. Этот фрагмент, рассказывающий о встрече Конфуция со спорящими по поводу астрономического вопроса мальчиками, отстаивает понимание мудрости как многознания. Прослеживается традиция отношения к многознанию в истории древнекитайской философии.

Ключевые слова: философия, Платон, «Соперники», астрономия, метеорология, «Ле-цзы», Школа инь ян, Конфуций.

Demin R. N.

**ON DIFFERENT TRADITIONS OF UNDERSTANDING PHILOSOPHY:
THE DIALOGUE OF THE PLATONIC SCHOOL «RIVALS»
AND A FRAGMENT FROM THE CHAPTER «TANG WEN»
OF THE ANCIENT CHINESE TREATISE «LIEHTZU»**

The text examines the three traditions of understanding philosophy contained in the dialogue of the Platonic school «Rivals». Information is given about this dialogue.

There are three traditions of understanding philosophy in this dialogue: the first is the understanding of philosophy as a discourse on celestial phenomena (περὶ τῶν μετεώρων), dating back to Anaxagoras and reflected in Aristophanes' comedy «Clouds». The second tradition is the understanding of philosophy as a multi-knowledge (polymathy). The origins of this tradition can be traced back to Homer, Hesiod, Xenophanes, Pythagoras and Democritus. The third understanding of philosophy as eubolia (prudence), i. e. the best management of one's home and city, goes back to Protagoras. The traditions of understanding philosophy in the dialogue «Rivals» are compared with the traditions of understanding philosophy in a fragment of the fifth chapter of the ancient Chinese book «Liehtzu», namely, how to study celestial phenomena and multi-knowledge. This fragment, which tells about the meeting of Confucius with the boys arguing about the astronomical question, defends the understanding of wisdom as a multi-knowledge. The tradition of the attitude to the multi-knowledge in the history of ancient Chinese philosophy is traced.

Keywords: Philosophy, Plato, «Rivals», Astronomy, Meteorology, «Liehtzu», The Yin Yang school, Confucius.

Философ и астролог Трасилл (ум. 36 н. э.), издавший сочинения Платона, распределив их по тетралогиям, поместил диалог «Соперники» в четвертую тетралогию и характеризовал его как этический (D.L. III, 59). Диалог имеет подзаголовок — «О философии». В качестве диалога Платона упоминают его Прокл (Procl. In Eucl. 66) [14, с. 163] и Олимпиодор (Olymp. In Alc., VP, 3) [12, с. 412]. Но хотя этот диалог и включают в традиционный корпус платоновских работ, авторство произведения и его датировка вызывают споры. Так, например, В. Н. Карпов, поместив этот диалог в четвертый том своих переводов сочинений Платона, все же присоединился к мнению других ученых, что диалог подложный [6]. В современном отечественном платоноведении диалог относят к сочинениям платоновской школы [13].

Повествование в диалоге ведется от лица Сократа. Выясняется, что такое философия. Можно выделить три традиции понимания философии в этом диалоге: первая — понимание философии как рассуждения о небесных явлениях (περὶ τῶν μετεώρων), восходящее к Анаксагору и нашедшее свое отражение в комедии Аристофана «Облака». О такой традиции говорит, как само название, так и характеристика Продика и Сократа как метеорософистов, а философов — как метеоролесхов (болтунов о том, что в небе). Вторая традиция — понимание философии как многознания (полиматии). Истоки этой традиции прослеживаются у Гомера, Гесиода, Ксенофана, Пифагора и Демокрита. Третье понимание философии как эуболии (благоразумия), т. е. наилучшего управления своим домом и городом, восходит к Протагору.

Действие диалога разворачивается в школе грамматиста Дионисия. Сократ приходит в школу, где когда-то учился сам, и видит о чем-то спорящих (ἐραστάς) мальчиков. Среди окруживших их сверстников Сократ замечает двух человек постарше, соперничающих между собой поклонников одного из спорящих мальчиков. Один из этих поклонников посвятил себя гимнастике, другой же — музыкальным искусствам. На вопрос Сократа, о чем спор, посвятивший гимнастике

отвечает, что мальчики просто болтают о небесных явлениях и несут «философский вздор» (φλυαροῦσι φιλοσοφοῦντες — 132b, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Философия, по его мнению, «никчемное дело» (αἰσχρὸν ἐστὶ φιλοσοφία — 132c, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн; ср. пер. В. Н. Карпова: «философия есть дело постыдное»). Такая оценка философии со стороны того, кто посвятил себя гимнастике, казалось бы, должна оскорбить Сократа, ведь Сократ — философ, но Сократ не высказывает обиды. Возможно, что на момент написания диалога он и не позиционировал себя как философа и не воспринимался другими как философ.

В связи с тем, что мальчики беседуют о небесных явлениях, стоит вспомнить слова Исократ (436–338 до н. э.), современника афинского мудреца, который в одной из речей писал, что он одобряет ту систему воспитания, которая установилась в его (Исократ) дни и поясняет: «Я имею в виду изучение и геометрии и астрономии и так называемые споры по научным вопросам, которые младшее поколение хвалит больше, чем это необходимо, а из старших все утверждают, что они непереносимы» (Isocr. Panathen. 26, пер. И. А. Шишовой) [5, с. 230].

Итак, Сократ спрашивает ответившего: «Кажутся ли ему занятия философией чем-то постыдным?» Вместо него отвечает его соперник и говорит, что философствовать — это прекрасно. Спорящие мальчики и другие присутствующие, услышав их разговор, замолкают и начинают слушать беседу Сократа с одним из соперников; с тем, кто посвятил себя мусическим искусствам. В ходе беседы Сократ спрашивает его, что такое философия? И получив ответ со ссылкой на Солона, что философия — это «многоучение» (πολλὰ διδασκόμενος), задает ему вопрос, считает ли он философию многознанием (πολυμαθία), на что тот отвечает — да. Затем Сократ спрашивает, подменяя тезис, является ли любовь к гимнастике многоделанием. Получив положительный ответ, Сократ заставляет его признать, что и в гимнастике, и во всем, что касается тела, необходимо не многоделание и не малоделание, а умеренность. Затем Сократ демонстрирует ошибочность взгляда, что философ во всех областях знания должен быть подобен пентатлу (многоборцу) и всегда занимать второе место в присутствии профессионала (мастера). Сократ объясняет, что в этом случае философ бесполезен. Ведь раз философ ниже любого, владеющего мастерством, то предпочтут, например, чтобы больного лечил врач, а не философ.

Далее Сократ, беседуя, подводит участников к мысли, что в деле государственного управления и в деле ведения домашнего хозяйства именно философ должен быть первым и постыдно ему оказаться здесь на втором или третьем месте. Такое понимание можно назвать третьим пониманием философии, высказанном в диалоге. Заканчивается диалог одобрением присутствующими слов Сократа, что философия не многознание и не суетное ремесленничество. При этом изображенный в диалоге Сократ как бы не заметил, не отреагировал на то, что в начале диалога философия и болтовня о небесных явлениях (περὶ τῶν μετεώρων) отождествлялись.

Известно, что досократовские мыслители, начиная с Фалеса, которому приписывали сочинения «О небесных явлениях» (Περὶ μετεώρων — 11 А 2, Лебедев)

и «Астрология» (11 В 1, Лебедев), уделяли большое внимание вопросам астрономии. При этом следует помнить, что, как писал Маковельский, «астрономия и метеорология представляли у древних одно целое и вначале составляли часть философии» [11, с. 37]. Так, Филолай называл мудростью (σοφία) знание «относительно расположенных в порядке небесных тел (τῶν μετεώρων)» (44 А 16, Лебедев). Поэтому неудивительно, что в V в. до н. э. метеорология у широкой публики ассоциировалась с философией, понимаемой (особенно после Анаксагора) как поверхностное, лишённое практического значения мудрствование; как знание, которое нельзя проверить. Еврипид в одном из фрагментов говорит о дерзком языке метеорологов, суесловящих о незримом (περὶ τῶν ἄφανων). А Аристофан в «Облаках» изображает Сократа, размышляющего в гамаке о метеорологических делах (τὰ μετέωρα πράγματα), и использует неологизм μετεωροφένακας («метеорологические шарлатаны»). В «Птицах» Аристофан говорит, что, узнав от богов правду о «высшем заоблачном мире» (περὶ τῶν μετεώρων — 690, пер. С. Апта; ср. пер. А. Пиотровского: о «природе вещей поднебесных») люди не станут слушать Продика.

Автор схолии к аристофановским «Облакам» указывает на то, что философы назывались метеоролесхами, т. е. «рассуждающими, болтающими о небесных явлениях». В тексте комедии Сократ и Продик отнесены к метеорософистам, т. е., как пишет Соболевский, к «софистам по части небесных явлений» [15, с. 146]. В. Н. Ярхо в примечаниях к «Облакам» пишет, что философы служили объектом осмеяния не только у Аристофана, но «и у других комедиографов: у Кратина в комедии «Всевидящие», у Амипсия ... в «Конне», у Евполида в «Льстецах», да и в среднюю аттическую комедию перешел образ философа — ученого дурака, рассуждающего о небесных светилах и не видящего, что творится у него под ногами» [1, с. 973].

В «Государстве» Платон говорит о том, как правильно заниматься астрономией и упоминает тех, кто возводит ее до степени философии, не называя их по именам (Rep. 529a). Предполагают, что это описание подходит к некоторым софистам, в частности к Гиппию, уделявшему большое внимание астрономии. Можно вспомнить также, что Протагор упоминается Евполидом в «Льстецах» (421 г. до н. э.), как «хвастающий знанием обо всем, что на небе (περὶ τῶν μετεώρων)». На мой взгляд, речь в данном месте «Государства», может идти о Филлиппе Опунтском, который в «Послезаконии» писал, что «величайшим мудрецом должен быть именно истинный астроном» (Epinom. 990a). Можно указать на ряд мест в сочинениях Платона (Phaedr. 259 d; Tim. 47a-b; 91d-e) и Аристотеля (Met. XII, 8 1073 b), где философия связывается с изучением небесных явлений.

Это в известной степени подтверждается и словами Плутарха, который говорил, что сочинение Анаксагора, излагающее теорию лунных затмений, считалось запрещенным и «ходило по рукам с соблюдением осторожности». Также он отмечал, что физиков и метеоролесхов тогда еще не терпели (Plut. Nic. 23). Очевидно, что он относил характеристику «метеоролесх» к Анаксагору. Напомню, что в платоновской «Апологии» Сократ, защищаясь от обвинения в развращении молодежи и выступая против первых своих обвинителей, говорит следу-

ющее: они говорили, что «существует некий Сократ, мудрый муж (σοφὸς ἀνὴρ), который испытует и исследует все, что над землею (τὰ μετέωρα), и все, что под землею (τὰ ὑπὸ γῆς), и выдает ложь за правду» (Pl. Apol. 18b, пер. М. С. Соловьева). Защищаясь против вторых обвинителей, Сократ следующим образом воспроизводит их точку зрения: «Когда спросят их, что он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, но, чтобы скрыть свое затруднение, говорят то, что вообще принято говорить обо всех любителях мудрости (τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων): он де занимается тем, что в небесах и под землею (τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς), богов не признает, ложь выдает за истину» (Pl. Apol. 23d, пер. М. С. Соловьева).

Это же выражение — τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς — встречаем в сочинении Гиппократовского корпуса «О древней медицине», время создания которого 450–400 гг. до н. э. В трактате говорится: «если кто начнет рассуждать о предметах небесных или лежащих под землею (τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς), то, хотя бы он и говорил, что он знает, в каком положении эти предметы находятся, все-таки ни для самого говорящего, ни для слушающих не было бы ясно, правда это или нет» (Hippocr. Der pr. med.1, пер. В. И. Руднева) [3, с. 146–147]. Близкое к нему по смыслу выражение встречается в «Теэтете». Сократ ссылается на Пиндара, говорящего о разуме познающего человека, способного, «меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаря выше небесных светил», испытывать «природу любой вещи в целом» (Pl. Theaet. 174 a= Pindr. Fr. 292 Snell; пер. Т. Васильевой).

Аллюзия на τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς (в небе и под землею) встречается у Шекспира в «Гамлете». Гамлет, обращаясь к Горацию (акт 1, сцена 5, ст. 920), говорит:

"There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy".

Практически дословный перевод М. Лозинского — «В небе и в земле сокрыто больше, / чем снится вашей мудрости Горацио» [21, с. 40] — делает аллюзию очевидной, а перевод Б. Пастернака — «много в мире есть того, / что вашей философии не снилось» — ее скрывает. Очевидно, что какое-то время (по крайней мере, до середины второго века, если судить, например, по сочинению Лукиану «Икароменипп, или заоблачный полет») в древней Греции наряду с другими традициями существовала традиция, связывающая науки о небе (астрономию, метеорологию и т. п.) с философией.

Подобная традиция существовала и в Китае. Возникновение астрономии (тянь вэнь — «небесные узоры/знаки») китайская традиция относит к эпохе мифического правителя Яо (XXIV–XXIII вв. до н. э.). Наиболее близко с астрономией была связана одна из философских школ древнего Китая — школа инь ян. Предполагают, что эта школа «возникла как результат астрономических наблюдений» [18, с. 223], а ее представители были астрономы-астрологи [7, с. 138]. В сравнении с другими философскими школами Китая школа инь ян изучена мало. Судить о ней можно лишь по фрагментарным свидетельствам в некоторых памятниках, которые в целом относятся к другим философским школам. Ни одного развернутого текста не сохранилось [7, с. 138].

Мыслители школы инь ян придавали первостепенное значение вопросам астрономического, астрометеорологического и метеорологического характера, а также календарной проблематике. Так, Цзы-вэй (子韋) (VI–V вв. до н. э.), с которого начинается перечисление представителей школы инь ян и их сочинений в библиографическом разделе «Ханьшу», был астрологом. Следует помнить, что в древнее время астрономия и астрология были тесно связаны. Другому представителю школы инь ян — Жун Чэн-цзы (容成子) приписывается создание календаря. Изучением календаря и музыкальных трубок занимался также другой представитель школы — Чжан Цан (張蒼) (II в. до н. э.). Ведущим представителем школы считается Цзоу Янь (鄒衍) [4, с. 541]. Согласно историку Сыма Цяню, известность Цзоу Яня при его жизни не уступала известности Конфуция [16, с. 170]. Цзоу Янь большое внимание уделял разработке теории пяти элементов (у син) и применению этой теории к объяснению исторического процесса. Интересовался он и правилами ведения спора и даже высказывался по поводу проблемы, вызывавшей в то время дискуссии: «Можно ли сказать, что белая лошадь — не лошадь». Но, прежде всего, его интересовали, как и других выше перечисленных мыслителей этой школы, вопросы космогонии, астрономии, календаря, метеорологии и фенологии.

В «Ши цзи» говорится, что Цзоу Янь имел прозвище «рассуждающий о небе Янь» (談天衍 — «тан тянь Янь») [16, с. 172]. Как представляется, прозвище Цзоу Яня отражает черту, общую для всей школы. Позднее выражение «Тан тянь» наряду со значением «рассуждать об астрономии, о мироздании» приобрело значение «говорить пустяки; болтать о том, о сём», и в этой связи уместно вспомнить «болтунов о небесных явлениях» — метеоролесхов и метеорософистов Греции.

«Тан тянь» — рассуждающий о небе — это почти прямая аналогия метеоролесхам и метеорософистам Продику и Сократу, персонажам «Облаков». Представляется, что ряд свидетельств о взглядах представителей школы инь ян и её влиянии можно расширить за счет привлечения некоторых фрагментов. В частности, стоит обратить внимание на следующее место в пятой главе древнекитайского даосского памятника Ле-цзы [8, с. 89–90]. Сочинение приписывается жившему в IV веке до н. э. мудрецу Ле-цзы. Глава называется «Вопросы Тана». Тан — это имя иньского царя Шан-Инь (XVI–XI вв. до н. э.). Частично глава представляет собой диалог этого царя и его наставника о пространстве, времени, о конце и начале вещей. В этой же главе мы встречаем следующий эпизод из жизни Конфуция. Конфуций, находясь на востоке, увидел двух спорящих (бянь) мальчиков. Прославленный философ спросил, в чем причина их спора. Оказалось, что мальчики спорят о вопросе, имеющем астрономический характер, а именно, о том, когда солнце ближе или дальше от земли и о высоте солнца над землей в течение дня. Один утверждал, что оно ближе утром, а днем дальше, а другой отстаивал точку зрения, что утром — дальше, а днем — ближе. Каждый из них аргументировал свою точку зрения. Конфуций оказался не в состоянии решить их спор, и мальчики посмеялись над ним: кто считает тебя многознающим (多知)? [8, с. 90].

И эта насмешка над Конфуцием обращает нас к пониманию философии как многознания (полиматии). К полиматам в древнекитайской философии можно

отнести и уже упомянутого представителя школы инь ян Цзоу Яня, знавшего историю, космогонию, космологию, географию, орнитологию, зверей, птиц, и жившего немного раньше представителя школы имен (мин цзя) Хуэй Ши, который характеризуется в «Чжуан-цзы» как «очень разносторонний» (多方). Ему приписывают пять телег сочинений. Сохранилось свидетельство, что Хуэй Ши давал объяснения тому, «почему не падает небо, не обваливается земля, что вызывает ветер, дождь и гром» [20, с. 284]. И это заставляет вспомнить другой древнекитайский памятник «Люй ши чунь цю», в котором говорится: «Небо охватывает все вещи, а совершенномудрый рассматривает их по родам. Его задача состоит в том, чтобы познать, как небо и земля образовались, как гром и молния возникают, как инь и ян совершенствуют вещи, как люди, птицы и звери пребывают в спокойствии» [10, с. 299]. Полиматами можно назвать и авторов памятника «Хуайнань-цзы» и великого историка Сыма Цяня и астронома, географа, сейсмолога, механика, математика, литератора Чжан Хэна.

Широко известна гераклитовская критика полиматии: «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем» (22 B16 (40DK), Лебедев). Менее известно приведенное Афинеем в «Пире мудрецов» и относимое к сомнительным фрагментам изречение Гиппона Самоского: «Нет ничего многознания суетнее» (38 C3, Лебедев).

Критика многознания встречается и в древнем Китае. К критикам многознания можно отнести мудреца Гуан Чэн-цзы (廣成子), выступающего в некоторых древнекитайских произведениях в качестве наставника Желтого императора (Хуан-ди). Наставления Гуан Чэн-цзы носят даосский характер. Среди его наставлений есть следующее: «Многознание сулит гибель» [20, с. 122]. Оно воспроизводится также в ряде древнекитайских текстов, в частности, в «Хуайнань-цзы» [19, с. 220].

Таким образом, упрек мальчиков Конфуцию свидетельствует, во-первых, о существовании традиции, положительно воспринимающей многознание, а, во-вторых, о том, что астрономические знания, науки о небе входили в эту совокупность. Как видим, объяснение возникновения грома и молний входит, так сказать, в компетенцию совершенномудрого. Как тут не вспомнить мудрого Сократа из «Облаков», который объясняет пришедшему к нему учиться Стрепсиаду, как возникает дождь, каковы причины грома. То, что с подобными вопросами обращаются к философу, не должно показаться странным. Вспомним, «Икарменипп» Лукиана. Герой произведения говорит, что «молния, пронизывающая тучи, низвергающийся гром, дождь, снег, падающий град» — все это было для него неразрешимой загадкой, и герой решает, что лучше всего будет за решением всех этих вопросов обратиться к философам (Лус. Icar. 4–5, пер. С. Лукьянова) [9, с. 197]. То, что объяснение этих вопросов относилось к философам, и долгое время спустя можно увидеть в шекспировском «Короле Лире». Желая побеседовать с притворяющимся сумасшедшим Эдгаром король Лир говорит: «First let me talk with this philosopher. What is the cause of thunder?» (акт 3.сц.4. ст. 142). В переводе Б. Пастернака: «Я этого философа сперва / Хочу спросить: что есть причина грома?» [22, с. 503]. И этот вопрос многим может показаться странным.

Разве философ должен это знать? Разве это предмет его размышлений и исследований? Однако, если учитывать идущую еще от милетской школы традицию, то вовсе не удивительно, что от философа ждут объяснения этих вопросов.

Гегель пишет в «Лекциях по истории философии»: «...в пору зарождения греческой философии мы встречаем семь мудрецов и ионийских философов. Нам сообщают о множестве принадлежащих им представлений и открытий, выступающих наряду с философскими положениями. Так, например, Фалес, а согласно иным авторам, другой ионийский философ, объяснил солнечное и лунное затмения тем, что их свет заслоняется луной или землей. Такое объяснение также называли философией». И продолжает: «Пифагор открыл принцип гармонии звуков. Другие составляли себе представление о звездах; небесный свод есть, согласно им, продырявленный металл, через который мы видим эмпирию, окружающую вселенную, вечный огонь» [2, с.58]. Такие положения, по мнению Гегеля, представляющие собою продукты рассудка, не должны входить в историю философии [2, с. 58].

Подобный подход к историко-философскому материалу представляется малопродуктивным. Он не позволяет увидеть особенностей становления философии, общие моменты ее развития, в частности, в формировании философии Греции и Китая, и ведет к разрыву изучения философии, религии и науки в их исторической перспективе. Более плодотворной представляется позиция известного русского философа Н. Ф. Федорова, неоднократно высказывавшего мысль о том, что первые философы были астрономами. По его мнению, «отвлечение философии от астрономии сделало непонятным самый вопрос об основе, опоре, причине»; «философия, отыскивая смысл всего, не знала своего происхождения, своего *raison d'être*, утратила и смысл своего существования» [17, с. 585].

Очевидно, что для изучения подобной традиции должны быть объединены усилия историков философии, историков науки, прежде всего историков астрономии и метеорологии, историков религии, математиков, даже археологов, что позволит осуществить более адекватную реконструкцию историко-философского процесса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристофан. Комедии; Фрагменты / Пер. Адр. Пиотровского; изд. подготовил В. Н. Ярхо. — М.: Наука-Ладомир, 2000. — 1033 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Гегель. Сочинения. Т. IX. — М.: Партийное издательство, 1932. — 313 с.
3. Гиппократ. Избранные книги / Пер. с греч. В. И. Руднева. Редакция, вступит. статьи и прим. В. И. Руднева. — М.: Гос. из-во, 1936. — 736 с.
4. Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 томах. Т. 1. Философия. — М.: Вост. литература, 2006. — 727 с.
5. Исократ Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи / Изд. подготовил Э. Д. Фролов. — М.: Ладомир, 2013. — 1072 с.

6. Карпов В. Н. Соперники. Введение. / Сочинения Платона. Часть IV. — М.: Книга по требованию, 2013. — С. 419–421.
7. Китайская философия. Энциклопедический словарь. — М.: «Мысль», 1994. — 673 с.
8. Ле-цзы / Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая // Вступ. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1967. — 404 с.
9. Лукиан. Избранное / Пер с древнегреческого. — М.: Художественная литература, 1987. — 624 с.
10. Люйши чуньцю / Пер. Ян Хиншуна // Древнекитайская философия. Собрание тестов в двух томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1973. — 384 с.
11. Маковельский А. О. Софисты. — Баку, 1940. Вып. I.
12. Олимпиодор. Жизнь Платона / Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: «Мысль», 1986. — С. 412–415.
13. Платон. Диалоги / Сост., ред. и авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев. — М.: Мысль, 1986. С. 404–413.
14. Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. — М.: Греко-латинский кабинет, 1994. — 224 с.
15. Соболевский С. И. Аристофан и его время. — М.: Лабиринт, 2001. — 416 с.
16. Сыма Цянь. Исторические записки: «Ши цзи»: Т. VII / Пер. с кит., предсл Р. В. Вяткина. — М.: «Восточная литература», 1996. — 464 с.
17. Федоров Н. Музей, его смысл и назначение / Сочинения. — М.: «Мысль», 1982.
18. Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1989. — 815 с.
19. Хуайнаньцзы: философы из Хуайнани / Пер. с кит., вступит. ст. и прим. Л. Е. Померанцевой. — М.: Наука-Восточная литература, 2016. — 527 с.
20. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. — М.: Мысль, 1995. — 439 с.
21. Шекспир. Гамлет / Пер. М. Лозинского // Шекспир. Полн. собр. соч. в 8 томах. Т. 6. — М.: «Искусство», 1960. — 687 с.
22. Шекспир. Король Лир / Пер. Б. Пастернака // Шекспир. Полн. собр. соч. в 8 томах. Т. 6. — М.: «Искусство», 1960. — 687 с.

УДК 264–4

Монахиня Афанасия (Ерохина Ирина Валерьевна),
аспирант Русской христианской гуманитарной академии
им. Ф. М. Достоевского,
член Епархиальных отделов по работе с молодежью
и отдела по организованному православному отдыху,
паломничеству и православному туризму
Подольской Епархии Московской митрополии от Монастырского благочиния;
руководитель Духовно-просветительского центра
им. святителя Алексия Московского
при Владычнем монастыре г. Серпухова,
mon.afanasia@gmail.com

ДОСТИЖЕНИЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНОГО ЧЕРЕЗ ВЕРНОСТЬ ЗАПОВЕДЯМ БОЖИИМ, РАСКРЫТОЕ В ГИМНОГРАФИИ РПЦ

В настоящей статье проводится параллель между понятием «Царство Небесное», отображенное в Ветхом Завете через Заповеди Божии и гимнографическими текстами Великого канона преподобного Андрея Критского. Гимнография несмотря на особый жанр отображения христианских истин, показывает возможность приобщению христианской личности к Царству Небесному через личностное исполнение Божественных законов. Преподобный Андрей Критский в Великом каноне, читаемом Великим постом в первые пять дней Первой седмицы, а также в четверг на пятой Седмиче, раскрывает сакраментальные истины с помощью богослужебных молитвословий.

Ключевые слова: православное богослужение, гимнография, песнотворчество, Великий пост, Постная триодь, канон, Андрей Критский, «Царство Небесное».

Nun Athanasia (Erokhina I. V.)

*ATTAINING THE KINGDOM OF HEAVEN THROUGH FAITHFULNESS
TO THE COMMANDMENTS OF GOD, AS REVEALED IN THE HYMNOGRAPHY
OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH*

This article draws a parallel between the concept of the «Kingdom of Heaven» depicted in the Old Testament through the Commandments of God and the hymnographic texts of the Great Canon of St. Andrew of Crete. Hymnography, despite the special genre of displaying Christian truths, shows the possibility of the Christian

personality to join the Kingdom of Heaven through personal fulfillment of Divine laws. In the Great Canon read during Lent on the first five days of the First Week and on Thursday of the Fifth Week, the Venerable Andrew of Crete reveals sacramental truths through liturgical prayers.

Keywords: Orthodox worship, hymnography, songwriting, Lent, Lenten Triodion, canon, Andrew of Crete, «Kingdom of Heaven».

Исполнение Заповедей Божиих является одним из ключевых способов проявления своей веры для каждого христианина. Десять ветхозаветных заповедей, как богоустановленный фундамент отношения человеческой личности с Богом может полноценно осмысляться с помощью гимнографических текстов. Богослужебные тексты, написанные святыми и подвижниками благочестия, прошедшими путь религиозно-аскетической жизни, способствуют более глубоко осмыслить эти основы духовной жизни. При этом значимость литературных трудов древних и современных авторов гимнографических текстов возрастает по мере развития богословских наук в нашей стране. «Поэтому актуальной является задача анализа внутренней связи православного богослужения и православного богословия, исторических оснований этой связи и логико-теоретических форм ее содержания, изучения опыта разработки вопросов литургического богословия...» [5, с. 5].

Вопросы тематической богословской мысли выраженной гимнографическими текстами РПЦ в настоящее время являются недостаточно разработанными. Малоисследованной остается понятие «Царство Небесное» отображенное в богослужебных молитвословиях, являющаяся важной составляющей сотериологического учения, следовательно, литургическая богословская мысль не всегда обоснована с научной точки зрения. Парадигма русской православной литургической богословской мысли пока не достигла тех научных знаний, которые были открыты в последнее время в католических и протестантских христианских конфессиях, а также богословами и философами Русской Православной Церкви за границей, вследствие преследования верующих в Советском государстве. К неразрешенным проблемам следует отнести вопросы, связанные с изучением тематической богословской мысли в гимнографических текстах древних авторов, для решения проблемы с написанием новых богослужебных текстов новопрославленным святым в традиции Русской Православной Церкви, а также, для решения проблемы понимания этих текстов за богослужением, в Церкви. Именно поэтому необходимо провести богословское осмысление этих богодухновенных текстов для выявления важного понятия «Царство Небесное», отображенного в гимнографии через исполнение Заповедей Божиих.

Христианство, понимая человека как единство двух начал — материального и духовного — тела и души, тем самым извлекает его из «порабощения вещественным началам». Если тело его живет всецело в зависимости от стихийно-природных сил, то дух, возвышаясь над временем и тяготением, делает нас способными к свободным и самостоятельным поступкам. «Я мал и велик, смиренен и высок, смертен и бессмертен, я земной и небесный, первое во мне — от дол-

ного мира, второе — от Бога, одно — от плоти, другое от духа», — пишет святитель Григорий Богослов [3]. Человек, благодаря его двусоставности, не исчерпывается в своей сложности закономерностью материального бытия и отличается от прочих существ способностью к действиям, необъяснимым с точки зрения физиологии. Интенсивное развитие духовного начала позволяет человеку в некоторой степени преодолеть зависимость от вещественности [9].

«Одна из величайших иллюзий, которыми человека кормят — это иллюзия свободы. Я могу дать человеку в руки скрипку и сказать: «Ты свободен, играй!» И он ничего не сможет извлечь из инструмента, кроме гадких звуков. Для того, чтобы стать по-настоящему свободным, надо пройти через очень долгий период добровольного рабства. Никакого другого пути к свободе не существует» пишет Андрей Решетин в своей статье «Сквозь Аквариум» [8, с. 63]. Став рабом Божиим и со временем преодолев страх наемника, человеческая личность приближается к Богу, всыновляясь Ему через Иисуса Христа, и через это сыновство — приобретает «Царство Небесное».

Именно поэтому Господом был дан Нравственный закон через пророка Моисея на горе Синай в Египте за полторы тысячи лет до явления Христа, и изложенный в Десяти заповедях. Заповеди давались израильскому народу, почти единственному в те времена сохранившему представление о единобожии. Начертанные на двух каменных скрижалях, эти заповеди стали мерилом добра и зла. Они должны были стать начертанными на сердцах верных охраняя верных Богу людей от кровавых языческих культов, человеческих жертвоприношений, поддерживали элементарные понятия о чести и достоинстве. После пришествия Христова богодухновенные святые отцы имели практический опыт постижения Заповедей Божиих и внутреннего преображения, который при аскетическом подвиге достигли исполняя Заповеди Божии. Для современного человека этот опыт открыт в творениях подвижников благочестия, а также в гимнографическом наследии Православной Церкви.

Одним из самых известных трудов, полно отражающим действие Заповедей Божиих в гимнографическом наследии является Великий канон преподобного Андрея Критского, который помещен в Постной Триоди. Именно этот глубоко осмысленный духовно-поэтический труд, исполненный покаянных слез и внутренне осмысленный святым, стал одним из ключевых в богослужении Великого поста. Это доказывает устав совершения богослужений Великим постом указывая на чтение Великого канона два раза: на первой седмице Великого поста и в четверг пятой седмицы Великого поста, называя это богослужение «Стояние Марии Египетской». «Великий канон ...велик не по числу только стихов, но и по внутреннему достоинству, по высоте мыслей, по глубине чувств и по силе выражений. В нем духовное око зрит события обоих Заветов в духовном свете» пишет святитель Филарет (Гумилевский) [10]. Его свидетельство, в котором он высказывает своё строгое мнение о многих богослужебных произведениях, которые были подвергнуты анализу, является очень значимым. Особенно ценно то, что именно маститый богослов указывает на подлинную духовную ценность произведения преподобного Андрея, в котором «духовное око зрит события...

в духовном свете». Это указание на то, что произведение обладает не только внешней формой и мастерством, но и глубоким духовным содержанием, способным проникнуть сквозь буквы и слова и открывать представление о духовном измерении событий.

Духовная гимнографическая поэзия постоянно прибегает к анализу Заповедей Божиих в своих текстах. Это осмысление встречается не только в догматичекой литургической мысли, но и в агиографических богослужебных молитвословиях, раскрывая пути и способы исполнения в жизни святых Божественной премудрости.

Для приведения гимнографических текстов в соответствие с понятием о Царстве Небесном, выраженном в Ветхом Завете с помощью Заповедей Божиих необходимо воспользоваться разработанным докладчиком Сравнительным методом в ключе концепции.

1. Сбор информации из различных источников, для систематизации гимнографических материалов.

Для проведения сравнительного анализа ветхозаветного понятия «Царство Небесное» в гимнографическом наследии и Десяти Заповедей Божиих, полученных пророком Моисеем на горе Синай необходимо выделить ключевые идеи. Предметом исследования станут гимнографические тексты из Великого канона преподобного Андрея Критского, раскрывающие смысл каждой Заповеди книги Исход:

1. Я Господь, Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим.
2. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.
3. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.
4. Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай в них всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя...
5. Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебе было хорошо, и чтобы продолжились дни твои на земле...
6. Не убивай.
7. Не прелюбодействуй.
8. Не кради.
9. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.
10. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего... ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его... ничего, что у ближнего твоего (*Исх. 20:2–17*).

Эти десять Заповедей составляют основу ветхозаветного духовного совершенствования, постижения Бога в сверхразумном созерцании и таинственном Богообщении.

II. Приведение в соответствие ключевых понятий и исследуемого географического наследия и расположение их в табличной форме, для удобства восприятия.

Следует отметить, что порядок расположения заповедей в Библии имеет строгую логическую иерархию. Первые четыре Заповеди устанавливают основы веры и почитания Бога, что является фундаментом для всех остальных заповедей. В то же время, последние шесть Заповедей обращаются к межличностным отношениям и этике, правильнее сказать, что они ориентируют человека на праведность, любовь к ближнему и уважение к чужой собственности и достоинству. Однако нельзя утверждать, что грехи нарушения последних Заповедей хуже или лучше грехов нарушения первых. Христос сказал, что весь закон сводится только к двум заповедям: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всею душою твоею, всем разумением твоим» (Таблица 1) и «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37–40) (Таблица 2).

Соотнесение гимнографических текстов преподобного Андрея Критского, описывающих с высокой точностью события Ветхого Завета с Законом данным, Самим Богом показывает, насколько первородный грех поработил человеческую личность. «Ибо мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом, как написано: нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога; все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного» (Рим. 3:9-12). Именно поэтому святой выбирает особый подход к раскрытию Заповедей Божиих в своем творчестве: «...Критский пастырь

1 заповедь Я Господь, Бог твой... да не будет у тебя других богов пред лицом Моим.	Перкозданнаго а́а́лма пречу́плэ́ннiо порекнов́а́нн./ по́знiхх е́ккi ѿкнэ́жнiа ѿ кѣд/ ѿ прiо́сѣцннаго црѣ́кiа ѿ слáдогнн./ грѣхх рáдн мо́и́хх (Быт.3:6–7).
2 заповедь Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в водах ниже земли; не поклоняйся им и не служи им.	Поплáн нiа́и́ йногдá двáци/ пáчтвдѣлáтх и́звáлѣннiхх./ ё́гдá рѣ́дннiа прорóкн погуб́и./ ко ѿкнэ́жнiи́ а́хлáкoвo:/ по кѣ́тiа подвэ́жнiа двoи́ д́шнi, / ѿ вѣ́рѣпáлáтк (4 Цар.1:10–15).
3 заповедь Не произноси имени Господа Бога твоего напрасно.	Зáкóнн íзнemóжкe, прáздáнѣтх ё́дiи́/ пiнiа́и́ жe кѣ́ кх тѣ́кѣ́ некpе́жнo кíтѣтх./ прѣ́рцн íзнemóгoшi, ѿ кѣ́ пáвѣднoе слóвo:/ рѣ́днн твoи́, ё́д д́шнi, вѣ́мнóжншiа,./ нe ё́сцiш крáчѣ и́цѣ́лáющемѣ́ т́л.
4 заповедь Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай всякие дела твои, а день седьмой – суббота Господу, Богу твоemu.	Сгoлáпн вѣ́мд́рiа́л ё́и́ сoздáтн ё́д д́шнi, / ѿ вѣ́твэ́жнiи́ кoдpэ́жнiтн твoи́а́и пoxoч́тлi, / áцe нe кѣ́ зи́ркíтѣл вѣ́дpжáлх сoкѣ́тх твoѣ́, / ѿ ннзќвгáлх нá зѣ́млю вѣ́хи́црѣ́нiа твoѣ́ (Быт.11:3–4).

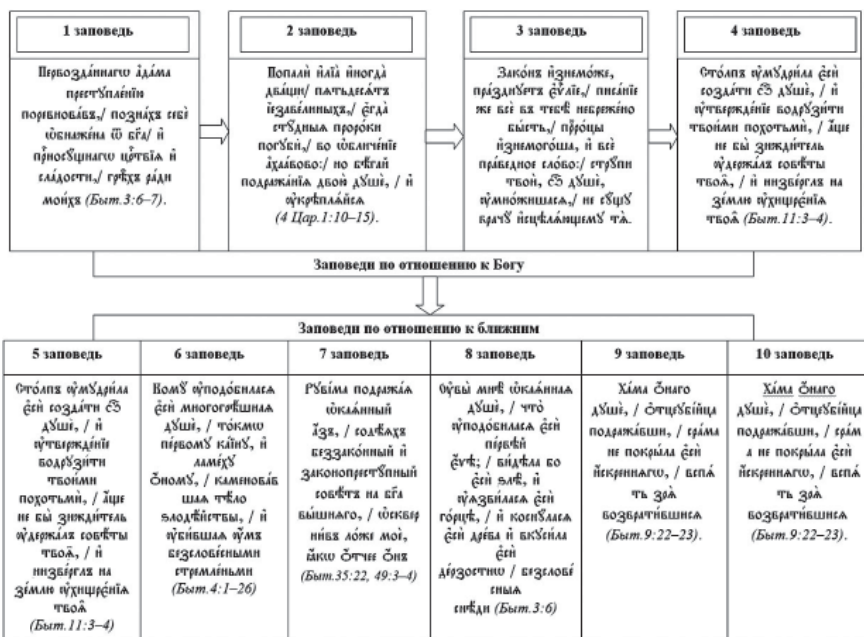
Таблица 1.

5 заповедь Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь Бог твой дает тебе.	БѢГОСЛОВІЯ ПІМОКА НЕ НАГЛѢДОВАЛА ЄІН ДХШЕ СКАЛІНАА: / НИ ПРОСТРАННОЕ УДЕРЖАНІЕ, / ІАКОЖЕ ІАФЕДЖ ІАМѢЛА ЄІН НА ЗЕМЛІ УСТАВЛЕНІА.
6 заповедь Не убивай.	НОМЪ ОУПОДОБИЛАА ЄІН МНОГОГРЕШНАА ДХШЕ, / ЧТОКАМО ПЕРВОМУ КАНЪ, І АМІХУ СНОМУ, / КАМЕНОВАШАА ЧРЕЛО СЛОДѢЙЧКИ, / І ОУКІНІШАА ОУМЪ КЕЗСЛОВЕНЫМІН СТРЕМЛЕНІМІН (Быт.4:1–26).
7 заповедь Не прелюбодействуй.	РЪКІА ПОДРАЖАА УКААННЫЙ АЗЪ, / ГОДѢАХЪ КЕЗЗАКОННЫЙ І ЗАКОНОПРЕСТУПНЫЙ СОВѢТЪ НА БѢ КЫШАГО, / УСКЕРНІЯА ЛОЖЕ МОЕ, ІАКО СЧТЧЕ СЪНЪ (Быт.35:22, 49:3–4).
8 заповедь Не кради.	ОУКЫ МІНѢ УКААННАА ДХШЕ, / ЧТО ОУПОДОБИЛАА ЄІН ПЕРВЫЙ ЄУКЪ; / КІДѢЛА КО ЄІН СЛѢ, І ОУАЖКІЛАА ЄІН ГОРЦЕ, / І КОПІЛАА ЄІН ДРЕВА І КСѢІЛА ЄІН АІРЗОРИЦЮ / КЕЗСЛОВЕНЫА ЕНѢН (Быт.3:6).
9 заповедь Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.	ХАМА СНАГО ДХШЕ, / СЧТЧЕКІНЦА ПОДРАЖАВШІН, / ЕРАМА НЕ ПОКРЫЛА ЄІН ІІСКРЕННАГО, / КЕПЛОТЬ ЗРА КОЗВРАТИВШІА (Быт.9:22–23).
10 заповедь Не желай дома ближнего твоего и не желай жены ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабыни его <...>, ничего, что у ближнего твоего.	АБѢА ІНОГДА КѢСОЧЕНЦЪ, / АЦЕ І СОГРЕШІН СІГЪЕО ДХШЕ МОА, / СТРЕЛОЮ ОУКО ОУСТРЕЛЕНЪ КЫАА ПРЕМОДѢЙЧКА, / КОПІЕМА ЖЕ ПАЧЕНЕНЪ КЫАА ОУКІІЕЧКА ЧОМЛЕНІЕМА: / ПО ЧЪА САМА ЧАЖАЧІШІМІН АЧЕА НЕДІГЪШІН, / ЕМОХОЧНЫМІН СТРЕМЛЕНІМІН (2 Цар.11:14–15).

Таблица 2.

в глубокой христианской любви своей как бы берет каждую душу человеческую, вместе с ней вздыхает о неправдах жития и вместе с ней ищет, просит выхода. Библейские аналогии соотносятся у него с состояниями человеческой души, и сказания Ветхого Завета в устах преподобного полны раздумья над сущностью человеческих дел; с большой глубиной, состраданием и любовью предносятся, предлагаются эти раздумья кающейся душе. Вникая в основу покаянных воздыханий преподобного отца, видишь, что он не торопится изложить библейскую историю, а коснувшись того или иного события, возвращается к нему позднее, чтобы сделать свое покаяние, свое раздумье над природой человека всесторонним, неспешным, подлинным» [4].

Исследуя гимнографическое творчество преподобного Андрея Критского, которое раскрывает в поэтической форме каждую Заповедь Божию, необходимо заметить, что в построении богослужебных молитвословий используется оборот, который показывает духовную проблему и способ ее преодоления. Библейские события содержат много глубоких уроков, которые можно рассматривать



как подобия человеческих грехов и восстаний. Тексты Ветхого Завета обращают внимание на то, как люди, несмотря на повторяющиеся предостережения и заповеди, все равно впадают в грех и подчас бунтуют против Бога. Святой Андрей, выстраивая в духовной поэзии череду грехопадений человеческого рода, в том числе и избранного народа Божия, в своих молитвословиях отмечает: «Я призову Моисеево миробытие и повести о праведных и неправедных. (Грешная) душа подражает вторым, а не первым» [7]. Ведь я «...побуждаю душу подражать деяниям праведных и избегать подражания лукавым грехам...» [7].

III. Построение схематической модели.

Все выше сказанное приводит к мысли, что Великий канон преподобного Андрея Критского явно указывает на постоянное нарушение Заповедей Божиих человеческой личностью. Именно поэтому он в своих гимнографических текстах прибегает к такой форме литургического творчества, как покаянные молитвы. «И молитва веры исцелит хворающего, и восставит его Господь; и если он сотворил грехи, они простятся и искупятся ему» (Иак. 5:15).

Благодаря изучению гимнографических текстов, в которых отражается духовное наследие и мудрость преподобного Андрея Критского, открываются глубокие покаянные чувства, позволяющие проникнуть и узнать сущность понятия «Царство Небесное» посредством раскаяния перед Господом. «Непреходящая ценность творения Критского пастыря видится в совокупности трех компонентов его богословской системы: он дает основоположные и наисущественнейшие

знания о спасении (догматическая сторона), вводит человека в восприятие силы Божией (аскетическая сторона), создает вечно ценные нравственные навыки» [2].

Сделанный на основе изучения гимнографических текстов вывод, указывает на главную мысль — необходимость духовного восхождения по лестнице добродетелей с помощью исполнения Заповедей Божиих. Даже взойдя и оставаясь на первой ступени покаяния, человеческая личность приобретет Царство Небесное. Ведь именно раскаяние ведет к Тайне духовного возрождения и совершенствования. Поэтому постоянно приобщаясь в молитве к поэтическому богословию святых, достигается Богопознание. Оно позволяет восходить Заповедями Божиими к высоте духовных идеалов, к которому стремимся каждая христианская личность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М. Издательство Московской Патриархии, 2010. — 1376 с.
2. Вениамин (Милов), еп. Чтения по литургическому богословию. — Киев, 2004. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Milov/chtenija-po-liturgicheskomu-bogosloviju/ (дата доступа: 02.12.2023).
3. Григорий Богослов, святитель. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/ (дата доступа: 02.12.2023).
4. Игнатия, мон. Гимнографическое творчество преподобного Андрея Критского. — Богословские труды. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/molitvoslov/velikij-kanon-istoriya-i-ikonograficheskie-paralleli.html#_ftnref8 (дата доступа: 02.12.2023).
5. Епископ Мстислав (Дячина), Масленников Д. В. Литургическая теология псалтири. — СПб.: Издательство РГХА, 2022. — 154 с.
6. Воскресенский С. В., Масленников Д. В. Идея блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. — СПб: Русская христианская гуманитарная академия, 2021.
7. Покаянный Великий Канон святого Андрея Критского. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/cu/velikij-kanon-prepodobnogo-otca-nashego-andreya-kritskogo-i-ierusalimskogo/#cht5> (дата доступа: 02.12.2023).
8. Решетин А. Сквозь Аквариум // Фома. — 2006. — № 11. — С. 63.
9. Скворцова А. В. Десять заповедей Божиих в их христианском понимании. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/katehizacija/desyat-zapovedej-bozhiix-v-ix-xristianskom-ponimanii.shtml> (дата доступа: 02.12.2023).
10. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. — С.-Петербург.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова (Гостинный двор, № 45), 1902. — С. 197.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ОБРАЗ ЖИЗНИ ВИЗАНТИЙСКОГО ВОИНА

Представленная статья ставит своей целью реконструировать некоторые аспекты мировоззрения и образа жизни византийского воина VII–XI веков, времени становления и расцвета фемной системы. Несмотря на сложность этой задачи, она вполне разрешима при системном анализе не только полемологических трактатов и актов законодательства, но и указаний хронистов, авторов житий, народного эпоса и других источников.

В работе выделяются основные факторы, формирующие ментальность воина византийского средневековья: этническое происхождение, принадлежность к населению Константинополя или провинций, религиозность, прохождение службы в конкретном подразделении, сформированном на постоянной или временной основе и др. Проводится анализ значимости этих факторов в формировании мировоззрения и образа жизни рядового состава и архонтов низших рангов.

Автор утверждает, что помимо религиозности, чрезвычайная значимость которой очевидна, очень важной являлась принадлежность к регулярным частям и населению столицы. Житель Константинополя и военнотружущий тагм имел наибольшие шансы сделать успешную карьеру. Признается так же, что этнический фактор играл определенную роль при наборе воинов и определении их воинской специальности, но, в целом, его значимость была не слишком велика.

Представленная работа изучает проблему материальной заинтересованности стратиота в службе. Отдельно рассматривается вопрос о его религиозной мотивации, причем не только в вопросе борьбы с иноверцами, но и в актуальном для иконоборческого периода конфликте между императорами и деятелями Церкви. Отмечается, что, несмотря на довольно искреннюю религиозность, в этом конфликте военные чаще оказывались на стороне первых.

Ключевые слова: история Византии, византийская армия, фемная система, мировоззрение и образ жизни, повседневная жизнь, воинские обычаи и традиции.

This article aims to reconstruct the worldview and everyday life of the Byzantine warrior in the 7th-11th centuries, the time of the rise and height of the *Theme* system. Despite the complexity of this problem, it can be resolved by system analysis of polemology texts and legislative acts, also using history chronicles, hagiography, epos and other sources.

This work concentrates in main factors forming the Byzantine Middle Ages warrior's mentality: ethnic origin, life in Constantinople or provinces, religion, service in regular or temporary regiment, etc. The author analysis of these factors significance for privates and low ranks *arhonts* worldview and life.

Also the author claims that, in addition to undoubtedly extreme important religiousness, membership in the regular regiments and residences in imperial capital was very significant too. Constantinople citizen and *Tagma's stratiotes* had the greatest chance of career development. Ethnic factor played a certain role in recruiting soldiers and determining their military specialty, but its significance was much less.

The presented work studies the problem of *stratiote's* payment for his service, but the question of his religious motivation in the struggle against the gentiles and, what is more, in *iconoclastic* controversy between emperors and church leaders, is more interesting. It is significant fact, that, despite their own religiosity, in this conflict the militaries were, in mass, on the side of the heretical rulers.

Keywords: Byzantine history, Byzantine army, theme system, worldview and everyday life, military customs and traditions.

Реконструкция мировоззрения и определенных им элементов образа жизни всегда связана с многочисленными сложностями. Они более-менее легко преодолимы, если речь идет о философе, оставившем значительный объем текстового наследия или имевшем учеников, зафиксировавших его слова в письменной форме. Совершенно иной уровень проблемы представляет реконструкция мыслей, по меткому выражению Арона Яковлевича Гуревича, «безмолвствующего большинства» [4].

Тем не менее, внимательный анализ имеющихся данных позволяет современной византологии хотя бы в общих чертах описать способ мышления и образ жизни «среднего византийца» [см., например, 8 и 12]. К сожалению, большинство отечественных работ, посвященных этой тематике, редко концентрируют свое внимание на военнослужащих. Представленная работа призвана хотя бы в малой степени заполнить этот пробел.

Основными источниками, которые могут быть использованы для такой реконструкции, являются полемологические трактаты, регулирующие жизнь воинов законодательные акты, византийский эпос. Отдельные, но важные дополнения могут быть получены из хроник, житийных повествований, изучения воинских печатей и надписей и т. п.

Кем же был и что думал обычный ромейский воин? Первое что необходимо сделать, это установить хронологические, этнические и религиозные рамки. Понятно, что образ мысли наемника герула или гунна эпохи Юстиниана будет

сильно отличаться от фемного ополченца армии Константина Копронима или итальянца в войске Михаила Палеолога. Представленное исследование концентрирует внимание на мировоззрении и образе жизни воинов VII–XI веков, не относящихся к числу иностранных наемных отрядов.

Для начала следует обратиться к проблеме его этнического происхождения. Поскольку в изучаемый период господствовала система территориального ополчения, то образ жизни и мышления воина был связан, в первую очередь, с местностью, откуда его призвали и фемой, где ему выделили участок земли для пропитания и снаряжения, причем совпадали они далеко не всегда. Этнический состав армии империи был практически аналогичен ее весьма пестрому населению.

Василевсу служили греки и славяне из европейской части империи, а так же проживавшие к югу от Дуная болгары, еще не забывшие традиции кочевников. В зависимости от политической ситуации, Византии служили и жители юга Италии и Сицилии (фемы Кефаления, Лангобардия, Сикелия), а также западных Балкан (фемы Диррахий, Далматия, Никополь).

Принятых на службу в одной местности солдат могли перебросить на совершенно иной театр военных действий, а если он принадлежал к регулярным отрядам, то такие перемещения становились неизбежными. Такой порядок устраивал далеко не всех. Одной из причин недовольства болгар, вызвавшего восстание Петра Деляна, стала неспособность империи защитить свои северные границы, в то время как призванные на службу болгары служили в иных регионах [14, с. 110].

Земли Малой Азии поставляли весьма пестрый набор потомков различных племен (исавры, армяне и пр.), эллинизированных в той или иной степени еще в римские времена. Ко времени упадка фемного строя в Малой Азии появилось большое число турок, а в европейской части — печенегов и половцев, однако их служба в византийском войске проходила чаще всего в качестве наемников, формировавших вспомогательные части легкой кавалерии, но не в фемном ополчении, поэтому в представленной работе о них говорить не будет.

В предшествующую эпоху в армии и другие народы: сирийцы, арабы, копты и иные представители этносов восточного и южного Средиземноморья. Однако экспансия ислама отторгла эти земли, поэтому их уроженцы появлялись в имперском войске лишь эпизодически.

Отчасти руководствуясь еще античными представлениями, полководцы старались формировать отряды из земляков, часто соединенных родством. Хотя источники сообщают об этом довольно скупое, вероятно, что принципы землячества в армии проявлялись достаточно часто. Так стратигам рекомендовалось перед боем отослать под каким-либо предлогом одноплеменников врагов из числа своих воинов, чтоб не допустить их возможную измену [9, с. 134].

В принципе, быть представителем «малых народов», особенно известных своей воинственностью исавров, было довольно выгодно и давало некоторые дополнительные преимущества, например, при назначении в какие-либо регулярные части.

В X веке Никифор II Фока рекомендует набирать тяжело вооруженных воинов первых шеренг из ромеев и «армениев» [11, с. 5], имеющих большой рост и сильных физически. Напротив, разведчиков и лучников, рекомендовалось набирать из т. н. «трапезитов» [5, с. 125] — термин, объединяющий род войск (легкая пехота и, реже, кавалерия используемые, в основном, для разведки, стрелкового боя и внезапных атак) и этническую принадлежность выходцев из Трапезунда и иных территорий находящихся на северо-востоке Малой Азии.

Судя по имеющимся данным, чувство «большой Родины» все-таки преваляло над «малой», времена активного проявления сирийского, армянского (у восточных, ориентирующихся на Персию, групп) или коптского сепаратизма остались в прошлом и, хотя и уменьшившаяся в размерах, империя стала более сплоченной внутренне.

Официальным языком войска, как и самого государства, долгое время был латинский. Переход на греческий произошел примерно в VII–VIII веках, но в войске сохранялись и активно использовались латинские по происхождению слова и выражения. В национальных подразделениях могли использоваться и иные языки, но главенство оставалось за греческим в его разговорном варианте.

В любом случае, больших языковых затруднений источники не отмечают, даже несмотря на большое количество иностранцев–наемников. Примечательно, что элитным частям дворцовой гвардии иногда предписывалось церемониалом славословить императора на своем родном языке, но этот момент был исключительно декоративен.

Все же изредка региональные отличия давали о себе знать, обычно в соединении с другими факторами. Так, во время правления императрицы Ирины, ей пришлось проводить «кадровую чистку», заменяя поддерживавших иконоборчество выходцев из восточных фем воинами из Фракисия, где были сильны иконофильские настроения.

Высокий и постоянный сепаратистский настрой был характерен лишь для болгар и жителей Апеннинского полуострова, удержание которых в подчинении требовали от правителей постоянного внимания.

Вопрос городского или сельского происхождения стратиота для византийской армии серьезного значения не имел. Империя была, по сути, аграрной державой, часто горожане, помимо ремесла и торговли, имели доходы с обработки окружающих земель. Поэтому серьезного различия между рекрутами из крепостей и провинциальных горожан в ментальном плане не было.

Серьезнейшим исключением был сам Константинополь, огромный по средневековым меркам город. Различия между его жителями и населением провинций были чрезвычайно велики. Почти все историки признавали, что сделать карьеру военного (равно как и любую другую) в столице было намного легче. Поэтому амбициозные византийцы старались, прежде всего, попасть в Константинополь, а не пытаться подняться в региональных центрах. Одним из самых ярких примеров подобного может служить история Василия Македонянина.

В наибольшей степени эта ситуация сложилась из-за фактора личной воли императора. Встреча с ним, даже при случайных обстоятельствах, могла возне-

сти человека больше, нежели многолетняя служба. Тем не менее, этот принцип абсолютизировать, все же не стоит.

Во-первых, крайне беспокойная ситуация и постоянные войны с соседями не давали императорам спокойно сидеть на золотом троне, заставляя отлучаться для непосредственного руководства войсками на границах, рассчитывая на помощь местной элиты. Во-вторых, близость к трону могла грозить и внезапным падением. Тем, кто не примерял в мечтах императорский венец, спокойней было вдали от столицы и ее интриг.

В VIII–XI веках постепенно, но неуклонно растет роль провинций, региональная знать становится все более независимой от центра, формируется особая пограничная ментальность, выраженная в знаменитой эпической поэме о Дигенисе Акрите. Обратной стороной этого процесса стал рост местного сепаратизма ко второй половине XI века и усиление провинциальной аристократии, заметно изменившей внутреннюю политику государства.

Все же основным фактором, влияющим на мировоззрение византийского воина, была религиозная самоидентификация, оставлявшая позади все прочие факторы. Несмотря на исключения, вроде наемников из кочевых племен или варяжской гвардии, основная часть воинов была православными христианами. Иудеи к службе не допускались, в случае поступления больших контингентов арабского происхождения их всячески склоняли к принятию Крещения (как, например, в истории с принятием на службу племени Бени-Халиб в 934 году), видя в нем своеобразную форму присяги. Завязка «Дигениса Акрита» достаточно красноречиво описывает все сложности межрелигиозных переходов в христианском и мусульманском обществе той эпохи.

Как и все византийское общество, военнотружущие, вне зависимости от ранга были достаточно религиозны. Причем проявлять ее было принято вполне открыто. Воины охотно участвовали в богослужебных процессиях, посещали службы, участвовали в церковных праздниках. Для дворцовой церемониала.

Воинская служба не считалась препятствием к Причастию: в примечании к 13 правилу Василия Великого, в котором есть рекомендация к отлучению убившего на войне на 3 года, Иоанн Зонара выражает уверенность, что оно никогда не действовало. Строго наказывалось прелюбодеяние, за которое по 41 пункту «Воинского закона» грозило увольнение с конфискацией имущества.

Помимо участия в общественных службах, ромеи молились по домам, даже в ночное время. Упоминается, что Никифор II Фока проводил в молитвах и благочестивых размышлениях целые ночи. Кевкамен рекомендует поступать аналогично и фемному стратеги [6, с. 209–210]. Вероятно, это относилось и к рядовым, с поправкой, разумеется, на владение грамотой и общий уровень начитанности. Как и в гражданской жизни, довольно строго соблюдались посты, даже во время походов полевого войска, чей ритм был подчинен, в том числе, и распорядку богослужения [15, р. 44].

Примечательно, что стратиоты, как и многие гражданские лица, имели свои личные защитные амулеты и талисманы, что, впрочем, характерно едва ли не для любой армии всех стран и эпох. Будучи христианами, они, разумеется,

пользовались христианскими символами. Помимо общевоинских святынь, вроде ковчежцев (реликвариев) с частицами Креста Господня и больших икон Божией Матери, использовались и аналогичные вещи меньших размеров.

Существовал культ определенных святых, которые считались небесными покровителями воинов: Димитрий Солунский, Георгий Победоносец, Феодор Тирон, Феодор Стратилат, реже упоминается Евстафий Плакида. Именно к ним обращались за заступничеством в сложных ситуациях. Примечательно, что все они были хотя и военными по профессии, но прославление получили как мученики. Их изображения или письменные к ним обращения так же были распространены в качестве защитных оберегов.

Впрочем, как и все прочие ромеи, воины так же были наследниками и языческих, по своему происхождению, традиций. Это видно и по амулетам, связанных с античными преданиями, и, даже, по способу проводить досуг. Проживавшие в столице воины часто посещали ипподром и прочие увеселения, о способах провинциальных стратиотов проводить досуг источники не сообщают, но, надо полагать, они были те же, что у гражданского населения этих мест.

Интересно, что в вопросе увеселений влияние гражданских и военных традиций было взаимным. Не только войско охотно принимало участие в гражданских торжествах, но сами они часто «милитаризировались» под влиянием военных. Так, известно, что частью весенних торжеств были т. н. русалии, в ходе которых в селах и городах устраивались шумные акции. В столице в это время происходило «мясное действо» (μακελλαρίκόν), в ходе которого мясники с большими ножами исполняли весьма агрессивный воинственный танец.

Очевидно, тут произошло заимствование гражданским населением весьма популярных у солдат военных танцев с обнаженным оружием. Примечательно, что эпический герой Дигенис Акрит описывается не только воином, но и поэтом, который мастерски играет на кифаре. Его спутники во время праздников и торжеств так же часто поют и танцуют.

Достаточно распространенным развлечением была охота, которая в глазах авторов военных трактатов должна была служить неплохой тренировкой войска. О важности охоты для тренировки войска подробно говорится в 12 книге «Стратегикона Маврикия».

Особой темой, напрямую связанной с военным делом и взаимопроникновением античных языческих мотивов и христианства, является вопрос: был ли фаталистом рядовой византийский воин? На наш взгляд, мировоззрение стратиотов действительно можно во многом назвать фаталистичным.

Конечно, той степени веры в неотвратимую даже для богов судьбу, которой отличались древние греки, ромеи не достигали. Веря в Божественную Личность, византийцы признавали непостижимость Промысла и практически полную неспособность разума человека проникнуть в его тайны. Не допуская судьбу в качестве слепого принципа происходящих в мире изменений, они все же считали невозможным для личности полностью управлять своей жизнью.

В деле спасения, усилия человека важны, но в вопросе светской карьеры они могут в одночасье пойти прахом. Многочисленные примеры из жизни убеждали

ромеев, что никто, даже будучи вознесен на высоту золотого трона, не может быть застрахован от падений. Вполне достойный правитель мог пасть жертвой заговора, а неграмотный крестьянин мог стать василевсом. Прекрасно подготовленная морская экспедиция могла провалиться из-за внезапно налетевшей бури, а плотная осада города намного превосходящими силами могла быть снята по непонятным для горожан причинам.

Сетования на переменчивость судьбы, решающей исход сражения регулярно появлялись на страницах военных трактатов и исторических хроник. Конечно, в определенной степени, это было и просто расхожим штампом, данью античной традиции, но нюансы описываемых событий свидетельствуют скорее об обратном.

Многие императоры, следуя желанию узнать будущее, окружали себя разного рода астрологами или использовали те или иные гадательные практики. Хотя, разумеется, трудно себе представить, что перед сражением византийское войско «как в старину» прибегало к помощи авгуров, следившими за полетом птиц или внутренностями приносимых в жертву животных.

Умение «поймать удачу» ценилось византийцами едва ли больше всего прочего, поэтому за удачливым полководцем войны были готовы идти не только в бой против врагов, но и на штурм императорского дворца. История битв хранит немало примеров, когда панический слух или просто крик о поражении в гуще сражения мог обратить в бегство бывалых воинов, даже несмотря на то, что за это 12 пунктом «Воинского закона» была предусмотрена децимация первого побежавшего подразделения.

На этот случай военные руководства рекомендовали в случае падения веры бойцов в победу уклоняться от генеральных сражений и путем маневров изматывать противника, пока воины не укрепятся в надежде на победу. В иных случаях рекомендовалось дожидаться небольшого, но важного в эмоциональном плане успеха и всячески его превознести в речи перед войском. Однако это не отменяло общей убежденностью военных писателей и хронистов, что исход сражения зависит, в конечном итоге, лишь от воли Бога.

Значимым был и вопрос имущественного положения воина, которое напрямую зависело от типа воинского формирования, где он проходил службу.

В византийских текстах указанного времени использовались два важных для нашего исследования термина: фема (θέμα) и тагма (τάγμα), причем они означали воинские подразделения от 500 до 4000 человек (что примерно соответствовало римским понятиям *cohort* и *ala*), но могли несколько превышать их по численности. Однако в вопросе стратегии и логистики эти понятия различались принципиально: первый означал территориальную единицу, а второй — регулярный отряд не связанный постоянно с той или иной местностью.

Хотя государство помогало обеспечивать доспехами и оружием самых неимущих фемных ополченцев, большая их часть вооружалась за свой счет, что ограничивало боевые возможности и сковывало экономический потенциал их земельных хозяйств.

Совсем в ином положении оказывался служащий тагм. Вопреки сравнительно распространенному мнению, лишь меньшая их часть использовалась толь-

ко как церемониальная и не покидала столицу. Основная часть тагм все-таки принимала участие в военных действиях. Военнослужащие таких отрядов как *scholae palatinae*, могли исполнять разнообразные поручения на местах, будучи личными посланцами императора. Близость к василевсу и отдаленность от реальной военной угрозы делало эти подразделения идеальным местом для амбициозных честолюбцев.

В предшествующий период существовала весьма неприглядная практика зачисления в ряды дворцовых схол за деньги, причем иногда на службу записывали даже несовершеннолетних. Поэтому неудивительно, что во время набегов на город эти подразделения действовали неудачно: «На самом деле, однако, они были небоеспособны и не были даже достаточно обучены военному делу, а были из тех воинских частей, которые назначались держать караулы днем и ночью, которых называют схолариями. Они назывались воинами, были записаны в военные списки, но большей частью были горожанами, блестяще одетыми, но подбивавшимися только для увеличения достоинства и великолепия императора» [1, с. 152].

Кроме того, эти части отличались еще одной крайне печальной практикой — организацией дворцовых переворотов и активным участием в них. Ведь именно им, а не полевой армии, стало принадлежать почетное право поднимать на щите нового василевса, перед чем необходимо было убрать старого.

Учитывая все это, дворцовые подразделения с VII века частично расформируются, частично уменьшаются в численности. Иное дело обстояло с регулярными частями полевой армии, первые из которых появились в ходе реформ Константина V Копронима. Обычно выделяют четыре «царских» тагмы: тагма схол (*τάγμα τῶν σχολῶν*), тагма экскувитов (*τάγμα τῶν ἐξκουβίτων*), тагма арифмов (*τάγμα τῶν ἀριθμῶν*), сформированная при Ирине, и тагма иканатов (*τάγμα τῶν ἰκανάτων*), основанная Никифором I Геником. В X веке по их образцу были сформированы и другие регулярные части.

За службу в этих подразделениях выплачивалось жалование, причем не только офицерам, но и рядовым. Государство так же обеспечивало их доспехами, оружием и необходимым снаряжением. Однако денег в казне катастрофически не хватало и в духе фемной реформы им просто выделили для «кормления» земли недалеко от азиатского берега Мраморного моря, сформировав особый округ Опсикий, имевший несколько почетных отличий в административном устройстве. Несколько позже, во избежание чрезмерного влияния на дворцовые дела управлявшего им комита, округ разделили на три фемы: собственно Опсикий, Оптиматы и Букелларии. Примечательно, что все три имени произведены от военных терминов, имеющих непосредственную часть с элитными формированиями.

По сравнению со фемными ополченцами они были лучше вооружены и имели лучшую подготовку, а их индивидуальным и групповым обучением занимались более внимательно. Эти подразделения охраняли в бою императорскую особу, им часто отводилась честь нанесения решающего удара. Все это приводило к тому, что шансов совершить подвиг или просто выделиться в глазах васи-

левса и сделать успешную карьеру у приписанных к ним людей них было значительно больше.

В отличие от значительной части ополчения императорские тагмы не выпускались по завершении кампании (по крайней мере, их старались не распускать), используя для усиления обороны в опасных регионах или для других аналогичных целей. Например, после опустошительного нашествия арабов в начале VIII века схолярии и экскувиты помогали восстанавливать разрушенные стены Тианы, Сиды и Пергама [10, с. 68].

Удивительно, но в отличие от своих предшественников, эти подразделения служили достаточно надежной опорой трона. Наличие у василевсов преданных (до известной степени), хорошо подготовленных и вооруженных гвардейцев, превосходящих по возможностям провинциальные ополчения, служило дополнительным фактором, удерживающим излишне амбициозных фемных стратигов от мятежей.

Однако при определенном успокоении внутренних распри начиная со второй четверти IX века, регулярные части формируются и в фемах. Обычно они представляли кавалерийские турмы, но были и регулярные пехотные части, несущие гарнизонную службу в особо важных крепостях.

Примечательно, что византийская история не знает конфликта пехоты и кавалерии, достаточно известного в Западной Европе того времени, связанного с разным социальным статусом всадников и пеших. Военные наставления рекомендуют при необходимости спешивать всадников, а во время мира тренировать их принципам боя в пехотном строю.

Разумеется, кавалерист был более ценной боевой единицей и получал значительное большее содержание в виде дополнительного жалования или увеличенного в размере земельного участка. Однако, судя по всему, переход пехотинца в кавалеристы особой проблемы не вызывал — в глазах общества и своих собственных они были представителями одного сословия.

Интересный материал дает сфрагистика. Так, офицеры, а порой и некоторые рядовые схол имели свои личные печати — моливдовулы. Очень часто на них помещались надписи религиозного характера с призыванием Бога и Богородицы (значимая черта службы в столичной тагме, ведь именно Мария считалась главной покровительницей Константинополя): «Христе Боже, помилуй раба Твоего Мегалона» («Χριστὲ ὁ Θεὸς ἐλέησον τὸν δοῦλόν σου Μεγαλόναν»), «Богоматерь, помоги своему рабу Даниилу-доместику, аминь» («Θεοτόκε, βοήθει τῷ σῷ δοῦλῳ Δανιὴλ домоστίκῳ ἀμὴν»), «Богоматерь, помоги Георгию, экскувиту и викарию» («Θεοτόκε, βοήθει Γεωργίῳ ἐξκουβίτορι καὶ βικαρίῳ») и др. [см. 13, 17].

Позже печати с подобными формулами появились и у турмархов — командующих регулярными контингентами фем, имевшие часто и придворный чин. Причем легенда печати с обращением к Богородице, судя по всему, стала стандартной формулой.

Военнослужащие царских тагм морально были более стойкими и, возможно, лучше соответствовали образу «христолюбивого воинства» чем фемные ополченцы, если бы не одно обстоятельство. Дело в том, что созданные Констан-

тином V тагмы (равно как и руководящий состав фемного войска) были опорой трона еще и в официальной политике иконоборчества [16, р. 52–56].

У нас нет четких свидетельств о наличии в армии сильного противодействия императору из-за его религиозной политики. Как раз напротив, именно среди военных Константин Копроним оставался чрезвычайно популярным и много лет спустя своей смертью.

Логично предположить, что хотя рядовой состав и офицерство, продолжали быть людьми весьма религиозными, духовенство особого пиетета у них не вызывало. Об этом ярко свидетельствует случай, произошедший при открытии Седьмого Вселенского Собора, когда воины столичных полков сорвали первое заседание, угрожая собравшимся клирикам применением оружия.

Какая же была мотивация защитников Византии? Помимо естественного денежного вознаграждения в виде регулярной платы, если таковая полагалась, и доли добычи многие воины достаточно явно руководствовались и вполне высокими мотивами.

Пример аморейских мучеников показывает, что уровень моральных качеств последних был довольно высок даже перед угрозой принятия мученической кончины. Взятые в плен в 838 году при обороне города Амория сорок два офицера приняли смерть в 845, отказавшись от многочисленных предложений отречься от христианства.

В посвященной им службе есть стихира: «Показал Ты поборников народа Твоего, Христе Всесильне, твердую веру в Тебя сохранивших, твердую волей смерть за Тебя воспринявших радостно, в узах же пребывавших за Тебя в многолетних и не отрехшихся от Живого Господа; сопричти же их к ликам святых и душам всех праведных... Явились отчизны и рода всякого основания, жизнь же дольную презрев как временную, очистили души крови потоками, и ударам мечей, и узам они приобщились, и к вышнему миру представились, радуясь...» [пер. В. Василика, цит. по: 2].

Примечательно, что этот текст практически отождествляет личную веру и преданность Христу и патриотические чувства по отношению к Романии. Владимир Василик заключает, что эти воины «а равно и воины, павшие при защите этой крепости, пострадали не только за Христа, но и за Его народ, за христианское отечество, за православную Ромейскую империю. Их жертвенная смерть является утверждением христианской отчизны, онтологическим фундаментом империи» [2].

В то же время, необходимость регулярной явки ополченцев на сборы воспринималась как тяжелая повинность, так в повести о Филарете Милостивом есть следующий фрагмент, красочно описывающий отношение обычного воина к тяготам службы. Текст, составленный уже во время упадка фемного строя, сообщает, что один бедный воин непосредственно за день до сбора потерял коня и пришел ко святому с просьбой о помощи. «Праведник сказал ему: «Когда кончится смотр и ты вернешь лошадь, что тогда будешь делать?». Тот сказал: «Пусть только минет этот день, и сотник не накажет меня плетьюми, а потом я уйду и скроюсь где-нибудь далеко отсюда» [3, с. 103].

Приведенный отрывок достаточно красочно свидетельствует об отсутствии у многих воинов большого рвения к сборам и смотрам, несмотря на то что за неявку на сбор 36 пункт «Воинского закона» грозит строгим наказанием, а постоянно уклоняющимся от службы как изменникам Родине грозила продажа в рабство.

С течением лет даваемые воинам участки земли все меньше могли обеспечивать их потребности. Известны многочисленные жалобы на обеднение воинов и ухудшение качества их подготовки и снаряжения. Поэтому все более значимым стал фактор «премиальных» — право воина на часть добычи, захваченной у врага.

К сожалению, источники практически не содержат описания правил раздела добычи, поэтому ряд принципиальных вопросов остаются до сих пор без ответа. Как именно делилась добыча после победы? Насколько точно поход мог обогатить рядового воина? Судя по указаниям источников, большая часть удерживалась в руках императора или полководца до полного завершения кампании и празднования триумфа, и только после этого раздавалась участникам похода.

Некоторую часть трофеев воин мог захватить даже до окончания боя. Военные руководства и уставы (например, 11 пункт «Воинского закона») всячески запрещают самовольный сбор добычи, но сама частота подобных приказов и строгость наказаний наводит на мысль о том, что для многих соблазн прикарманить (иногда буквально) ценную вещь для многих был слишком велик.

Следует помнить, что ромеи, веля по преимуществу оборонительные войны, следовательно, большая часть захваченной добычи изначально принадлежала самим жителям империи. Угнанные в рабство граждане, судя по всему, получали свободу сразу же после освобождения, но могли ли они претендовать на возвращение своего имущества или хотя бы его части?

Логично предположить, что предметы культового характера, в частности священные сосуды не разделялись между воинами, а сразу возвращались в ведение Церкви. Однако эти ценности, за исключением особо известных и почитаемых реликвий, вряд ли возвращались на исконные места. Бывало, что и возвращать их было уже не куда — церкви и монастыри, через которые прошли захватчики, лежали в руинах. Скорее всего, награбленные сосуды просто жертвовались константинопольским или крупным региональным храмам и монастырям.

По аналогии можно предположить, что в отдельных случаях потерпевшие могли договориться о возвращении особо важной семейной ценности (возможно за некоторое вознаграждение), но общим правилом это не стало. В связи с этим получается несколько сомнительный с позиции справедливости механизм — накапливаемые в провинциях ценности, становившиеся добычей многочисленных неприятельских набегов, возвращаясь в Византию, попадали именно в Константинополь, становясь еще одним ручейком его обогащения, на этот раз за счет разоряемых пограничных земель.

Разумеется, существовал и обратный поток ценностей из столицы в провинции: за счет награждений распускаемых после кампаний фемных ополченцев,

императорских, церковных или частных пожертвований, строительства особо важных укреплений и храмов за счет казны. Точно измерить величины этих потоков представляется вряд ли возможным, но вряд ли поток средств из Константинополя мог компенсировать потери провинций.

Вопрос как воспринимали подобную ситуацию жители Византии и ее воины открыт. Пострадавшие гражданские лица, в какой-то степени, могли списывать происходящее на издержки войны, которая, как всем было известно, попускалась Богом как кара за грехи и испытывать чувство удовлетворения от самого факта отмщения обидчикам.

Воины же, скорее всего не задумывались глубоко о судьбе оказавшихся в их руках ценностей, полагая их заслуженной компенсацией тяжестей и опасностей военной службы. Что же касается ромейских историков, то их, похоже, этот вопрос практически не волновал: награбленное вернулось обратно в империю, пленники освобождены, справедливый порядок вещей, благодаря Богу и императору, восстановлен. Все же остальное (вроде помощи конкретным пострадавшим) лежит в ведении императорского добровольного милосердия, хотя последнее, безусловно, хороший правитель проявлять обязан.

Средний возраст рядового воина установить довольно сложно. Никифор Фока упоминает в «Стратегике», что возраст щитоносцев (бойцов первой линии) должен быть не больше сорока лет, а сами они должны быть сильными рослыми людьми [11, с. 5], аналогичное требование выдвигает Маврикий [9, с. 68], его мысль повторяет и Лев VI [7, с. 135].

Намного проще обстоит дело с возрастом старших офицеров. Источники сообщают, что полководцами были, как правило, люди средних лет, по рекомендации автора «Тактики» [7, с. 103–104], не слишком старые и не слишком юные.

Однако были прецеденты назначения известных полководцев уже престарелого возраста. Так, последние победы Велизарий одержал уже будучи, по меркам своей эпохи, глубоким стариком, то же самое можно сказать и про Нарсеса. Были примеры и обратного: сыновья старших офицеров и полководцев могли уже с 14 лет сопровождать в бою своих отцов [7, с. 104]. Герой известной эпической поэмы Василий Дигенис Акрит [18] упросил отца испытать свою силу в возрасте двенадцатилетнем возрасте.

Известно, что византийцы женились довольно рано, воины исключением не были. Запрета на брак на время прохождения службы, как это практиковалось в римских легионах, не было. Источники довольно часто сообщают о женах и детях военных. Так, во время правления Ирины, вместе с роспуском по домам воинов столичных тагм вместе с ними из Константинополя были высланы их жены и дети.

Лев Мудрый писал, что для занятия должности стратига предпочтительней человек уже имеющий детей, поскольку «Когда стратиг имеет детей, то если они малолетние, он проявляет больше рвения в усердном решении житейских дел из-за любви к детям и в стремлении к их благополучию. Если же они достигли совершеннолетия, они станут отцу советчиками и соратниками, окажут ему надежную помощь в управлении делами, направленными на всеобщее благо» [7, с. 104].

Обобщая все вышеизложенное, следует признать, что попытка реконструировать ментальность стратиота изучаемого периода на базе имеющихся источников весьма сложна, многое приходится додумывать по аналогии с имеющимися данными о высшем командном составе и гражданском населении. Насколько тот или иной конкретный воин воспринимал себя частью «благоверного воинства» и мыслил себя в контексте священной войны с неверными сказать наверняка практически невозможно.

Тем не менее, можно с достаточной уверенностью предположить следующее: рядовой византийский стратиот был мужчиной (женщины-воины встречаются только на страницах эпоса и воспринимались крайне редкой экзотикой) возрастом до сорока лет, достаточно религиозным, что проявлялось во время официального иконоборчества. Он старался исправно молиться и посещать церковные службы, хотя в конфликтах высшего руководства страны с духовенством оказывался на стороне первого, хотя, возможно, с некоторой долей сочувствия к гонимым представителям последнего.

В зависимости от своего нахождения в ополчении фем или же регулярного подразделения он мог воспринимать войну и как тяжелое бремя, которое надо нести, и как кровавую, но необходимую работу. В любом случае он воспринимал денежные выплаты и часть добычи как заслуженную компенсацию своих трудов и понесенных тягот.

В его глазах войны, которые вела Византия, были справедливы, направлены на оборону страны и защиту единоверцев. По возможности, он старался не грешить, чтоб не обратить на себя небесный гнев, отнюдь не считая, что сам факт участия в справедливой войне может покрыть совершаемые в походах злодеяния. Тем не менее, после завершения основной части боя часто был достаточно озлоблен против врагов, чтоб совершать по приказу полководца или по собственному порыву то, что современное военное право классифицирует как военные преступления.

Он верил, что справедливость целей и методов их достижения, его личные усилия и таланты полководцев способствуют победам, но не могут их гарантировать из-за непостижимости божественного промысла, которое просто не дано понять человеку, признавая в случае поражения, что и сам не сумел сохранить чистоту рук и согрешил достаточно, чтоб понести наказание.

Его образ мысли был во окрашен общинной психологией и подвержен влиянию толпы. Тем не менее, в византийской армии всегда находилось достаточно людей, готовых совершить смелый и яркий подвиг, получив заветный шанс обратиться на себя внимание императора и вознестись над своими соратниками. Поэтому в зависимости от ситуации он оказывался способен и на чудеса храбрости, отчаянный героизм, и на внезапное обращение в паническое бегство, если чувствовал, что Бог отвернулся от ромеев, а полководец утратил удачу.

Может описанный психологический и ментальный портрет византийского воина и не во всем верен, тем не менее, очевидно, что мировоззрение «обычного стратиота» очень сильно отличалось от взглядов близкого ему по эпохе и территории гази или крестоносца, обычно воспринимаемые как «эталонные» приме-

ры бойцов за веру и сторонников идей священной войны. Так же не так много было общего у героя представленного исследования и воина европейского феодального войска.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агафий Миринеийский О царствовании Юстиниана / пер. М. В. Левченко, — М. — Л.: изд. Академии наук СССР, 1953. — 220 с.
2. Василик В. Тема войны в византийской гимнографии. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/35738.html> (дата обращения: 20.11.2023).
3. Византийские легенды / ред. Полякова С. В. — Л.: Наука, 1972. — 302 с.
4. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М.: Искусство, 1990. — 396 с.
5. Два византийских военных трактата конца X века / В. В. Кучма. — СПб.; Алетейя, 2002. — 412 с.
6. Кевкамен. Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века / пер. Г. Г. Литаврин. — СПб.: Алетейя, 2003. — 711 с.
7. Лев VI Мудрый. Тактика Льва / изд. под. В. В. Кучма, отв. ред. Н. Д. Барбанов. — СПб.: Алетейя, 2003. — 368 с.
8. Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. — СПб.: Алетейя, 1997. — 256 с.
9. Стратегикон Маврикия / изд. подг. В. В. Кучма. — СПб.: Алетейя, 2004. — 256 с.
10. Мохов А. С. Византийская армия в середине VIII — середине IX в.: развитие военно-административных структур. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. — 278 с.
11. Никифор II Фока Стратегика / пер. А. К. Нефёдкина. — СПб.: Алетейя, 2006. — 288 с.
12. Райс Т. Т. Византия. Быт, религия, культура / пер. с англ. О. О. Дмитриевой. — М.: Центрполиграф, 2006. — 253 с.
13. Степанова Е. В. Печати с латинскими и греко-латинскими надписями VI–VIII вв. из собрания Эрмитажа. — СПб, изд. Государственного Эрмитажа, 2006. — 171 с.
14. Шиканов В. Н. Византия. Орел и лев: Болгаро-византийские войны VII–XIV вв. — СПб.: Шатон, 2006. — 156 с.
15. Dawson T. Byzantine infantryman. Easten Roman Empire 900–1204 NY. Osprey Publishing, 2007. — 64 p.
16. Haldon J. F. Byzantine Praetorians. An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and the Tagmata, c. 580–900. — Bonn: Dr. R. Habelt, 1984. — 669 p.
17. Laurent V. Les sceaux byzantins du Médaillier Vatican. — Città del Vaticano, 1962. — 228 p.

УДК 130.31

Котов Лев Алексеевич,

бакалавр религиоведения,

магистрант 1-го курса Института философии человека

Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена,

levkotov1999@gmail.com

**ТРАКТАТ ПАРАЦЕЛЬСА «О НИМФАХ, СИЛЬФАХ,
ПИГМЕЯХ, САЛАМАНДРАХ И О ПРОЧИХ ДУХАХ»
В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
ДЖОРДЖО АГАМБЕНА**

Общий нарратив лиминальности объединяет персонажей трактата Парацельса с переходными, полуживотными и не вполне человеческими фигурами, к которым обращается Джорджо Агамбен с целью изучения и дезактивации антропологической машины модерна. Данное обстоятельство делает возможным и перспективным прочтение лиминальных существ Парацельса в оптике агамбеновской антропологии. Две стратегии формирования антропологического дискурса — гуманизация животного и анимализация человека — определяют динамику европейской истории. Не задаваясь вопросом о месте трактата *De Nymphis* в контексте ренессансной натурфилософии, данная статья предлагает анализ дискурса о человеке, представленном в этой книге швейцарского алхимика. Выдвигается тезис, что элементарные духи Парацельса сформировались в результате работы двух вариантов антропологической машины. В то же время философско-антропологический метод Агамбена указывает и на парадокс внутри парацельсовской пневматологии: душа как конститутивный элемент антропологической машины Гогенгейма оказывается политически дезактивированной.

Ключевые слова: Агамбен, Парацельс, гуманизм, антропологическая машина, лиминальность, душа.

Kotov L. A.

**THE TREATISE OF PARACELSUS «ON NYMPHS, SYLPHS, PYGMIES,
SALAMANDERS AND OTHER SPIRITS» IN THE LIGHT OF THE
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF GIORGIO AGAMBEN**

The general narrative of liminality unites the characters of Paracelsus's treatise with transitional, semi-animal and not quite human figures, to whom Giorgio Agamben addresses in order to study and deactivate the anthropological machine of modernity.

This circumstance makes it possible and promising to read the liminal beings of Paracelsus in the optics of Agamben anthropology. Two strategies for the formation of anthropological discourse — the humanization of the animal and the animalization of man — determine the dynamics of European history. Without asking about the place of the treatise *De Nymphis* in the context of Renaissance natural philosophy, this article offers an analysis of the discourse about man presented in this book by the Swiss alchemist. The thesis is put forward that the elementary spirits of Paracelsus were formed as a result of the work of two variants of the anthropological machine. At the same time, Agamben's philosophical and anthropological method also points to a paradox within Paracelsus' pneumatology: the soul, as a constitutive element of Hohenheim's anthropological machine, turns out to be politically deactivated.

Keywords: Agamben, Paracelsus, humanism, anthropological machine, liminality, soul.

Пограничные, полуживотные-получеловеческие существа, которые встречаются в мифологии, фольклоре и других отраслях культуры, давно находятся под пристальным вниманием как зарубежных, так и отечественных исследователей и философов. Разбросанные тут и там в истории всевозможные монстры и химеры в наибольшем количестве появляются во времена слома старой картины мира, когда тело, выходящее за свои границы, утверждает новый порядок. В этом смысле, особенный интерес представляет эпоха европейского Возрождения, в которой мутация, монструозность, гибридное смешение видов подвергаются интерпретации с самых разных позиций.

В отечественной историографии ренессансная «монстрология» как целостное явление уже становилось предметом особого внимания [6]. В мои же цели не входит обзор всех возможных стратегий осмысления (и конструирования) лиминальных существ, имевших место на рубеже Ренессанса и раннего Нового Времени. Предлагаемая статья концентрируется на трактате швейцарского натурфилософа Теофраста Парацельса «О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах», впервые изданном в 1566 году уже после смерти автора [10, с. 91]. Переходные, гибридные создания, колеблющиеся на границе между людьми, животными и духами, могут быть осмыслены с точки зрения современных антропологических подходов. В частности, на мой взгляд, крайне эвристичным было бы прочтение этой книги Парацельса через исследовательский окуляр, который предлагает нам итальянский философ Джорджо Агамбен. Скажем несколько слов о сущности его подхода к анализу пограничных форм жизни.

Для того, чтобы опознать различные (но взаимосвязанные) стратегии, которыми философы, учёные и теологи пытались описать опыт лиминальности, Агамбен вводит понятие *антропологической машины* [1, с. 40, 44–50]. Под этим понятием скрывается своеобразная интеллектуальная матрица, через которую создавались, анализировались и определялись многообразные формы живого: питекантроп и человек разумный, евреи при нацистском режиме и коматозные пациенты [1, с. 49–50], но также и сатиры, сирены и кентавры [2, с. 30–43]. В целом, можно сказать, что антропологическая машина занята *производством человеческой природы* [1, с. 32]. Через формирование оппозиций «человек-

животное», «человеческое-демоническое» задаются границы собственно человеческого — и, соответственно, определяются нечеловеческие формы жизни. «Недолюди», согласно Агамбену, оказываются включёнными в дискурс о человеке через исключение из категории человеческого, а в пределе становясь объектами биополитики и узниками концлагеря. Операции включения и исключения различных форм жизни, таким образом, соприсутствуют в этой машине, определяя ход её работы и конечный результат — некую *нормативную человечность*, а также все выбывающие из этой нормы получеловеческие (и недочеловеческие) существа.

Агамбен выделяет две вариации антропологической машины: **древнюю** и **современную**. Граница между ними примерно соответствует рубежу XVIII и XIX веков. Таким образом, древняя антропологическая машина произвела огромное количество дискурсов о человеке — начиная от античной гибридологии Плиния Старшего [6, с. 53] и заканчивая «Системой природы» Карла Линнея [1, с. 34–43]. Согласно Агамбену, всё многообразие этих антропологических и гибридологических теорий объединено общей стратегией, в соответствии с которой очерчиваются границы человеческого рода. Этой стратегией является **гуманизация животного**. Имплицитная логика здесь такова: лиминальные виды вносятся в философское и научное поле через опознавание некоторых (но не всех) человеческих черт в рассматриваемых монстрах. Так, *Homo ferus* («дикий человек», «человек-зверь») относится Линнеем к роду *Homo sapiens* — вопреки тому, что тот по всем пунктам должен быть отнесён к животным более низкого ранга, так как *Homo ferus* ходит на четвереньках (*tetrapus*), не владеет речью (*mutus*) и сплошь покрыт волосами (*hirsutus*) [1, с. 40–42]. Тем не менее, благодаря такому ходу периферийные монстры тогдашнего времени (дикие дети или волчьи дети) были приписаны к человеческому роду несмотря на своё внешнее уродство. В итоге облик человека остаётся крайне неопределённым, ибо он не формируется исходя из некоторого набора атрибутивных признаков человечности, а вырисовывается на фоне различных получеловеческих, пограничных форм жизни в качестве некоего «апофатического» остатка: о человеке в рамках данной версии антропологической машины нельзя сказать ничего иного, кроме того, что он не является ни орангутангом, ни киноцефалом [6, с. 55], хотя все эти «человекообразные» виды составляют туманное обрамление некоей подлинной человечности.

Гротескная телесность тут и там рождавшихся детей с генетическими отклонениями, необычный облик и поведение детей-маугли, до ужаса антропоморфные танакты и мантихоры с периферии обитаемой планеты [6, с. 55] — всё это размывало понятие о человеческой природе, заставляя интеллектуалов всех мастей искать объяснение таким существам, — с тем, чтобы спасти дискурс о человеке путём введения промежуточных (получеловеческих) форм жизни. Иногда эти формы были реальными (эмпирически наблюдаемыми), иногда — наследовали фольклору, как то было с сиреной, которая под именем *Homo marinus* («морской человек») оставалась в научных классификациях ещё в середине XVIII века [1, с. 36].

Однако, начиная примерно с эпохи французской буржуазной революции, развитие гуманитарных и естественных наук приводит к формированию другого варианта антропологической машины. Здесь будет задействована иная стратегия определения человека и человечности. По Агамбену, то, что объединяет такие европейские умы, как Дарвина, Геккеля, Штейнтала и ведёт напрямую в концентрационный лагерь — это иной подход к лиминальным существам, который можно назвать **анимализацией человека**. Здесь действует другая логика: нормативный образ человека подкрепляется за счёт конструирования некоторых переходных, полуживотных форм, которые получаются в результате *вычитания из наличной человечности* некоторого элемента, атрибутивного для человека. Агамбен обращается к гипотезе Геккеля, в соответствии с которой переходным видом от *ещё* животного к *уже* человеку разумному является *Pithecanthropus alalus*, то есть обезьяночеловек, не обладающий даром речи. Иными словами, в современную эпоху именно обладание языком становится исключительной привилегией человека, чего не было на предыдущей стадии, когда способность к разумной речи часто опознавалась и в животных (например, в птицах [1, с. 35–36]). Но одновременно с этим, в эволюционистском и палеонтологическом дискурсе, *констатация отсутствия языка* становится способом формирования нечеловеческих гибридов. Таков, например, питекантроп безгласный, который получился просто благодаря *вычитанию языка* из состава современного человека, то есть в результате анимализации, превращения в животное. Но таков же и еврей, запертый в концлагере, произведённый антропологической машиной модерна путём вычитания из человека права на жизнь. Концептуальный аппарат, вводимый Агамбеном, позволяет проходить сквозь границы, устанавливаемые различными дискурсами: палеонтологические изыскания и эволюционистское теоретизирование имеют такое же политическое значение, как и юриспруденция. В ситуации, когда дискурс о народе и дискурс о человеке пересекаются (приводят к рождению биополитики), именно концепт антропологической машины делает исследование возможным. Поэтому для Агамбена не составляет никакого труда перейти от антропологических изысканий к политико-философским штудиям, от открытия еврея (образа еврея в нацистском расизме) как *анимализированного европейца* — к пониманию еврейского народа как исключённой группы «недочеловеческих» существ, формирование которых в политическом бессознательном германской нации воспроизводило ту же схему, что и в случае пациентов психбольниц и людей с генетическими отклонениями [3, с. 36–42]. Этой логикой была анимализация нормативной (в данном случае, «арийской») и, шире, европейской [3, с. 41–42]) человечности.

Однако, можно ли представить такую антропологическую машину, которая пользовалась бы обеими стратегиями одновременно? Может ли процедура **анимализации человека**, свойственная модерну, переплетаться с операцией **гуманизации животного**, которая определяла антропологические дискурсы от древности вплоть до конца ренессансного гуманизма? Возможно, отыскание примеров подобного переплетения позволит разгадать какую-то загадку в ин-

теллектуальной истории Европы или же, напротив, укажет на «слепые пятна», противоречия и пределы применения самой агамбеновской антропологии.

Как мы помним, Агамбен относил к Ренессансу господство иной, древней антропологической машины, которая характеризуется обратной (по сравнению с модерном) операцией: гуманизацией животного. Тем не менее, глубокий взгляд на трактат Парацельса *De Nymphis* открывает удивительную вещь: две антропологические машины, — древняя и современная — пересекая друг друга, работают заодно, формируя как нормативную человечность, так и исключения из последней, как бы удваивая дискурс о человеке параллельным ему дискурсом о недочеловеке. Обращение к натурфилософской интерпретации фольклорных существ, предпринятой Парацельсом, показывает, что гуманистическим эквивалентом языку, позволяющим проводить процедуру анимализации сказочных лиминальных созданий, является *душа*.

Для обоснования этого тезиса проанализируем природу *материальных духов*, учение о которых разворачивается в трактате Гогенгейма. В первую очередь бросается в глаза переходный характер этих существ: являясь плотью *не от Адама* [10, с. 30–31], они сочетают в себе черты людей и духов. Подобно духам, *элементалы* проходят сквозь стены [10, с. 31] или, если речь идёт о гномах (пигмеях), живут в земле, которая является для них тем же, что и воздух — для людей [10, с. 40–41]. Тем не менее, они имеют много общего и с людьми — до такой степени много, что Парацельс в одном месте своего трактата прямо указывает, что «они суть люди и племя» [10, с. 36]. Во-первых, подобно человеческим существам, элементарные духи имеют кровь и плоть, производят потомство и обладают даром речи [10, с. 31]. Во-вторых, элементалы болеют (бубонной чумой, лихорадкой, плевритом и др.) [10, с. 48] и используют лекарства, подобные человеческим [10, с. 36], а также носят одежду, ибо имеют стыд, как и люди [10, с. 45]. В-третьих, нимфы, гномы, сильфы и другие духи имеют представление о справедливости, органы правосудия и политическое устройство [10, с. 37, 45–46], а также способны к добродетельным поступкам [10, с. 78]. Последнее обстоятельство особо любопытно, поскольку материальные духи — несмотря на поразительное сходство с людьми *от Адама* — не имеют души [10, с. 32–35]. Именно через душу — вернее, через её отсутствие — проходит линия, раскрывающая в и без того пограничном, разорванном бытии *духов-людей* новую грань: бездушность открывает животную ипостась этих удивительных созданий.

По сути, душа — это единственное, что отличает людей от элементалов, которые подобны человеку во всём, что касается его социально-политического, этического и даже юридического существования. Исходя из текста Парацельса, можно прийти к выводу, что звериный облик данных *не вполне человеческих* существ проявляется лишь однажды, а именно на пороге смерти. Ибо, не обладая душой, нимфы и прочие создания умирают совсем как животные: не наследуя вечной жизни и растворяясь без остатка в природе [10, с. 36]. Если подключить теперь концептуальный аппарат Агамбена, то нам станет ясно, что «фантастические твари» Парацельса появились путём той же операции, которая произвела на свет безгласного питекантропа и бесправного еврея. Нимфы, сильфы, пигмеи

и саламандры предстают как продукты анимализации человека, но, в отличие от модерна, у последнего отнимают *не язык и не право на жизнь, а душу и спасение*. Нормативная человечность, располагающаяся у Парацельса в промежутке между Богом и животным, приводит к формированию образа недочеловека — создания, *онтологически приниженного* по сравнению с человеком, а также *иерархически подчинённого* последнему. Ибо смысл существования гномов — в охране человеческих сокровищ, до времени спрятанных в глубинах земли (или, в случае нимф, на морском дне); саламандры же оберегают людские очаги, а также участвуют во всё том же «производственном процессе»: обрабатывают драгоценные металлы, которые потом переходят на попечение «земного народца» (пигмеев) [10, с. 85–87]. Человек, которому недостаёт Бога, и гном, которому недостаёт души [10, с. 35–36], выстраиваются на одной вертикали, устремлённой в небо и опирающейся на «экономический базис».

Нужно отметить, что Парацельс не выдумывал гномов, нимф и прочих духов. Исследователи неоднократно отмечали [7, с. 47; 9, с. 397–398; 13, р. 157–158], какое сильное влияние на Гюгенгейма оказала народная культура его эпохи. Мир фольклора снабдил воображение Парацельса необходимым материалом, но натурфилософская интерпретация последнего, выстраивание дискурса о (недо) человеке — это новшество, внесённое «варварским гением» [7, с. 47] швейцарца. По-видимому, исключительным новаторством Парацельса является также совмещение двух стратегий, в соответствии с которыми формируются одновременно и образ человека, и человекообразные существа, своей гротескностью оттеняющие туманную неопределённость «плоти от Адама». Действительно, Парацельс проводит и общую для своего времени операцию гуманизации животного, чем подтверждает действенность антропологической машины древности. Гюгенгейму удаётся наделить звериное и духовное бытие элементалов некоторыми чертами человеческой жизни — отсюда упоминавшаяся политика гномов и нимф, имевших свои законы и обычаи, суды и политических лидеров, которые в большей степени примыкают к человеческим политическим институтам, чем к животному общежитию. И хотя Парацельс сравнивает правителя той или иной разновидности материальных духов с муравьиным «королём» и с гусиным «вожаком» [10, с. 45], он в то же время указывает на почти человеческий характер этой властной инстанции, ибо элементалы «больше всех подобны людям» [10, с. 46].

Однако ключевой момент трактата Парацельса указывает не только на возможность соединения двух вариантов антропологической машины. Пример нимфы, её парадоксальная и ни на что не похожая жизнь указывает и на границы самой агамбеновской антропологии. Согласно Парацельсу, нимфа, будучи рождена зверем, может обрести душу и вечную жизнь [10, с. 52, 55–57]. И хотя Парацельс настойчиво утверждает, что Христос пришёл только к тем, кто уже имеет душу [10, с. 33]; что Бог не желает смешения видов между собой [10, с. 35]; несмотря на это, Гюгенгейм — словно в насмешку над самим собой — позволяет водным женщинам вступать в брак с земными мужчинами. И не только дети от этого брака обретают бессмертные души, но и сами нимфы становятся оду-

шевлёнными. Благодаря получению этого атрибутивного для людей признака, нимфы стирают границу между родами сущего, — границу, которую сам Парацельс так старательно прочертил. Конститутивный элемент анимализации, посредством которого антропологическая машина производила природу человека, вынимается из антропогенеза, обрушивая вместе с замкнутостью человеческого вида и его особое достоинство. Вместе с тем санкционируется и получеловеческий вид, который теряет характер пародии, карикатуры на «настоящего» человека. Становясь отныне по достоинству равной человеку от Адама, нимфа, тем не менее, не теряет своего лица, не разменивает одну форму жизни на другую. Ибо, как подчеркивает Парацельс, будучи оскорблённой своим мужем, нимфа всегда может скрыться в своей родной водной стихии [10, с. 63–64].

Поразительно, но попытки интерпретации этого парадоксального момента в учении Гогенгейма — момента, где антропология и пневматология накладывались друг на друга — были крайне немногочисленны за всю историю парацельсианы. Александр Койре в своём эссе о Парацельсе упоминает о пограничных *одноэлементных* существах, которым «не требуется спасения, но и бессмертия ... не уготовано» [7, с. 55]. Вальтер Пагель говорит о нимфах как о «лжечеловеческих существах» (*counterfeit human beings*), которые лишены души [12, p. 115]; тем не менее, он так же не останавливается на вопросе о том, как и почему те становятся одушевлёнными. Философия науки (на попроще которой подвизались и Койре, и Пагель), возможно, вполне справедливо не обращала внимания на этот парадокс Парацельса — и тем более удивительным выглядит молчание со стороны философской антропологии. В первой половине XX века, Фридрих Гундольф в своём литературно-философском эссе о швейцарском алхимике лишь однажды вскользь упоминает о трактате *De Nymphis* [5, с. 132], но никак не комментирует парадокс (без)душной нимфы. Фридрих Эстерле — автор монументальной монографии об антропологии Парацельса — хотя и посвящает целые главы соотношению вечного и природного в человеке [11, S. 50–57], проблеме естественных детерминаций и свободы воли [11, S. 78–84], а также вопросам политического бытия человека [11, S. 100–111] согласно представлениям Гогенгейма, так же избегает антропологической загадки нимфы. Во второй половине прошлого века, Пирмин Майер посвятил целую главу пограничным существам Парацельса, однако ограничился лишь констатацией того, что дети от брака между человеком от Адама и нимфой наделяются душами — и умолчал об одушевлении самой «водной женщины» [9, с. 404–405]. С другой стороны, оккультная рецепция наследия Парацельса в XIX и XX веке хранила такое же загадочное молчание относительно феномена (без)душной нимфы: Франц Гартман [4, с. 138–139] и Хорхе Анхель Ливрага [8, с. 59] лишь немногими словами обмолвились о возможности и последствиях «межвидовых» браков между ундидами и людьми.

Возможно, причина почти тотального игнорирования важнейшего антропологического парадокса со стороны как философской, так и мистико-эзотерической традиций состоит в том, что все интеллектуальные инструменты оказались бессильны проникнуть в тайну парацельсовых «метаморфоз».

Попытка же применить средства агамбеновской антропологии обернулась амбивалентным итогом: Парацельс теперь предстаёт одновременно как архитектор ещё одного дискурса о (недо)человеке — и как разрушитель последнего. Ибо душа, оставаясь атрибутом нормативной человечности, оказывается *политически дезактивированной*: на её основе невозможно учредить практики исключения и концентрации, подобные тем, что Агамбен указал на примере «недочеловеческих» существ при тоталитарных режимах. Граница между видами становится проницаемой, а само её прохождение не является императивно необходимым для того, чтобы просто существовать и иметь право на жизнь: отсутствие души у нимф и великанов [10, с. 78–79] не может быть основанием для их дискриминации или нравственного обличения, ибо они остаются способными к нравственному поступку. Нимфа, получившая душу, подобна питекантропу, который вдруг заговорил: оба они указывают на искусственность дискурсивной человечности, тем самым высвобождая не оформленную *извне* (тем или иным дискурсом о человеке) вольную стихию жизни.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что неудобные моменты трактата Парацельса не лишают подход Агамбена значения. В большинстве случаев, описанных в трактате Парацельса, данные лиминальные существа функционируют ровно так, как это требуется от составных винтиков антропологической машины. То есть служат для сохранения и укрепления человеческой идентичности. Тем не менее, возможно, именно обращение к наследию Возрождения позволит раздвинуть рубежи философской антропологии Джорджо Агамбена — и прийти к неожиданным решениям, которых он и помыслить не мог. Возможно, пристальный взгляд на фигуру нимфы подскажет нашему времени новый путь к осмыслению человеческого. Человеческого, которое, выходя за собственные пределы, остаётся самим собой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Открытое. — М.: РГГУ, 2012. — 112 с.
2. Агамбен Д. Пульчинелла, или Развлечения для детей в четырех сценках. — М.: Носорог, 2021. — 144 с.
3. Агамбен Д. Средства без цели. Заметки о политике. — М.: Гилея, 2015. — 148 с.
4. Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения. — М.: Алетеия, 1998. — 272 с.
5. Гундольф Ф. Парацельс. — СПб.: Владимир Даль, 2014. — 191 с.
6. Карабыков А. В. Введение в монстроведение Ренессанса: гибридные существа и другие создания // Вопросы философии. — 2018. — № 8. — С. 52–64.
7. Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. — Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. — 170 с.
8. Ливрага Х. А. Элементалы — духи природы. — М.: Культурный центр «Новый Акрополь», 2008. — 152 с.

9. Майер П. Парацельс — врач и провидец. Размышления о Теофрасте фон Гогенгейме. — М.: Новый Акрополь, 2014. — 560 с.
10. Парацельс. О нимфах, сильфах, пигмеях, саламандрах и о прочих духах. — М.: Изд-во Эксмо, 2005. — 400 с.
11. Oesterle F. Die Antropologie des Paracelsus. — Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag, 1937. — 151 s.
12. Pagel W. Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Ere of the Renaissance. — Basel; New York: Karger, 1982. — 380 p.
13. Willard T. The Monsters of Paracelsus // Beasts, Humans, and Transhumans in the Middle Ages and the Renaissance. — Turnhout: Brepols, 2020. — Pp. 149–164.

УДК 269

Магина Анастасия Юрьевна,

аспирант кафедры культурологии, педагогики и искусств
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,
maginanastasia@yandex.ru;

Останина Анастасия Сергеевна,

аспирант кафедры культурологии, педагогики и искусств
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,
naya_pavlova@mail.ru

«МОЛЧАНИЕ» — ТРИ ВЗГЛЯДА НА ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО

Одним из самых ярких романов, который затрагивает вопросы, связанные с распространением христианства на японской земле, является произведение Сюсаку Эндо «Молчание», которое было дважды экранизировано — Масахиро Синодой в 1971 и Мартином Скорсезе в 2016 годах. В статье рассматривается не только произведение как таковое и его интерпретации в работах режиссёров, но и религиозные, политические и культурные аспекты Японии XVI–XVII веков — времени, когда христианство в этой стране поначалу переживало невероятный расцвет и страшные гонения — после.

Ключевые слова: Япония, тайные христиане, кинематограф, Мартин Скорсезе, Масахиро Синода, Сюсаку Эндо, миссионерство

Magina A. Y., Ostanina A. S.

«SILENCE» — THREE VIEWS ON APOSTASY

One of the most striking novels that touches on issues related to the spread of Christianity in Japan is the work of Shusaku Endo «Silence», which was filmed twice: by Masahiro Shinoda in 1971 and Martin Scorsese in 2016. The article examines not only the work as such and its interpretations in the works of directors, but also the religious, political and cultural aspects of Japan in the XVI–XVII centuries. It was a time when Christianity first flourished, and then was persecuted.

Keywords: Japan, hidden christians, cinematography, Martin Scorsese, Masahiro Shinoda, Shusaku Endo, missionary work

Сюсаку Эндо (1923–1996) — японский писатель, чьё произведение «Молчание», повествующее о проповеди христианства в Стране восходящего солнца в период гонений на представителей этой религии, было дважды экранизиро-

вано — японским режиссёром Масахио Синодой (1971) и американцем Мартином Скорсезе (2016). Если обратиться к личности автора романа, то можно сказать, что он, японец-католик, не был уникальным феноменом в японской литературе, поскольку после Реставрации Мэйдзи (с 1867) христианство активно распространялось по острову. Однако нужно упомянуть, что предпочтение отдавалось протестантизму, ведь его приверженцы (англичане и голландцы) не стремились обратить всех жителей Японии в свою веру, ограничиваясь лишь рамками торговли [12, с. 433]. Сюсаку Эндо же был крещён по католическому обряду и наречён Павлом в детстве по настоянию матери. Довольно долгое время писатель называл свою веру «плохо пригнанным костюмом западного покроя», но, по собственному признанию, даже желание отойти от религии не помогло ему, поскольку он не смог отринуть эту часть своей жизни — христианство стало частью его самого. Рефлексируя, автор признавался, что его моральной задачей стала необходимость «своими руками переделать плохо сидевший европейский костюм в японское кимоно» [12, с. 434–435].

Интересно, что, несмотря на такое впечатляющее срастание с верой, которую Эндо считал чужеродной даже после вхождения в неё, он всё равно придерживался мнения, что христианство не могло выжить на японских землях, ведь Япония — трясина, болото, в котором не могут прижиться «саженцы» веры Христа; идёт речь о «духовной аллергии» и несовместимости некоторых групп крови — как и о несовместимости отдельно взятого народа и отдельно взятой, не свойственной ему исторически, религии [12, с. 434]. Однако важно понимать, что японцы обладают поразительной усвояемостью инородного, которое они принимают и переиначивают с опорой на старые образцы — в этом, возможно, есть схожесть с русской культурой.

Христианство в Японии появилось в середине XVI — начале XVII вв.: первые попытки повлиять на устои восточного общества предприняли иезуиты, в частности, миссионер Франциск Ксавье (1506–1552). Миссионер отмечал, что в японском обществе, при всех его положительных качествах, есть проблемы — содомия, аборт и детоубийство, — на что он обращал внимание в своих проповедях, под влиянием которых даже некоторые дзен-буддийские монахи приняли христианство. Алессандро Валиньяно, прибывший в 1579 году в Японию папский инспектор, создал основополагающий для тех времён и мест труд «Катехизис христианской веры», в котором, рассматривая заповеди, старался найти точки соприкосновения с японскими обычаями, иногда и отступая от первоначального смысла [6, с. 74–75]. Важно подчеркнуть, что «японский принцип заимствования зиждется на приращении на основе уже имеющегося, но не на отрицании предшествующего ради замещения его новым» [12, с. 439] — возможно, христианство потерпело неудачу в Стране восходящего солнца, поскольку отрицало и религиозные догматы страны, и историко-культурные ценности японцев, в частности, буддийские храмы либо отдавались под христианские церкви, либо же вовсе предавались огню. Более того, из-за того, что буддийские святыни становились христианскими храмами (их миссионерам отдавали могущественные князья для того, чтобы наладить контакт с европейцами), многие верующие

не понимали разницы между двумя религиями — ведь храмы никак не перестраивались, и некоторые верующие воспринимали Христа как важное для японцев божество Солнца [12, с. 439]. Японцы могут принять лишь религию, которая принесёт мирские выгоды — богатство, победу в войне, избавление от болезни, но им безразлично сверхъестественное и вечное [12, с. 443]. Тем не менее, к концу XVI века в Японии насчитывалось около 300 тысяч христиан.

Итак, после исторического экскурса стоит обратиться к рассматриваемым в статье произведениям — двум экранизациям романа «Молчание», в которых показана жестокая реальность гонений на христианство, которые начались после расцвета этой религии на японских землях — феномен стал известен как «христианское столетие». Авторы настоящей статьи достаточно полно рассмотрели сюжеты кинолент в своей предыдущей работе «Восток-Запад — к вопросу о кинематографических воплощениях романа «Молчание»», поэтому считают нужным остановиться лишь на ключевых моментах.

Сюжет книги заключается в следующем — два португальских миссионера-иезуита тайно приплывают в Японию для того, чтобы найти своего пропавшего учителя, а также служить духовными наставниками. Благородным помыслам священников не суждено было сбыться: один из них погиб, а другой, несмотря на истовую веру, публично отрёкся от Христа и вёл жизнь японского подданного — как и его учитель, что выяснилось впоследствии. Важно отметить, что режиссёры, воплотившие книгу в форме фильма, по-разному подходят к диалогу со зрителем, к демонстрации тех или иных качеств героев, делают акцент на разном. Фильм Синоды начинается с дисгармоничного музыкального произведения, что определяет позицию режиссёра — для него миссионеры-христиане, приехавшие в Японию, были обязательно с оружием в руках. «Синтез двух аспектов западной культуры — религиозности и воинственности — стал первым впечатлением и для самих японцев XVI века, и для зрителей работы Синоды» [11, с. 188]. «Молчание», снятое Мартином Скорсезе, больше насыщено диалогами, работа Синоды же ориентирована на демонстрацию крупных планов и рефлексии главных героев.

История, рассказанная в произведении, повествует о двух португальских иезуитах — отцах Себастьяне Родригес и Франсиско Гарупе, которые тайно прибывают в Японию в сопровождении коренного жителя по имени Китидзиро. В завязке истории можно рассмотреть аллюзию на святого Франциска Ксавье, который прибыл на острова в составе группы, в которой был японец-христианин по имени Андзиро (Пауло). Прибыв в Японию, священники познакомились с «какурэ-кириситан» — христианами, которые тайно исповедуют веру Христа, формально числились буддистами или синтоистами. Тайные христиане были заранее готовы к тому, что придётся уйти в подполье, поэтому «настоящих» рукоположенных священников среди японцев было очень мало, и проповеди, похороны, таинства крещения проводились специально подготовленными мирянами [5, с. 95]. Религиозные практики какурэ-кириситан сконцентрированы вокруг «нандогами» — «богов из чулана» — так называются, в том числе, свитки или куски материи с изображениями Христа, Богоматери, католических

святых или даже мучеников из числа какурэ-киристан — последним поклоняются наравне с Иисусом и Девой Марией [5, с. 96]. Интересно, что японцам были понятнее и ближе изображения Девы Марии, чем Распятия, поскольку в Японии и Китае существовали такие божества как Кишибозин (богиня призрака Матери), Кишин (призрак матери с ребёнком), Каннон (богиня милосердия в Японии), Гуаньинь (покровительница женской половины дома и родовспомогательница в Китае) — об этом заранее знали и христианские миссионеры [8, с. 195]. По облику изображения богинь были схожи с образами Богоматери, в том числе, поэтому, после запрета христианства в Японии, тайные христиане маскировали изображения Богородицы под изображения вышеописанных божеств.

«Интересно, что священная история также значительно преобразилась: всемирный потоп предстаёт как цунами, затопившее всю Японию, причём спасается лишь один человек на каноэ; Мария становится двенадцатилетней девочкой, которую возжелал филиппинский король, но оказался отвергнутым; Иуда предал Иисуса тем, что каждый день вместе с супом съедал Его рис, а распятие Иисуса приказали сразу двое — Понся и Пилато» [5, с. 98].

Добавим, что потомки тех самых тайных христиан по сию пору живут в Японии и исповедуют христианство, не желая вносить изменения в веру предков: за то долгое время, что Япония была самоизолирована, христиане этой страны не могли быть в общении с учёными священниками, которые имели теологическое образование, поэтому спустя века христианство в Японии обрело синкретические черты, и даже после «открытия» страны западному миру японцы-христиане не пожелали, к удивлению миссионеров-католиков, нарушать «веру предков», которая стала своеобразной смесью христианства, традиционных японских верований и культурных проявлений. Таинства претерпевали изменения, смысл некоторых доктрин был вовсе утрачен.

«Приверженность культу предков, проявляющаяся во всех японских учениях, явилась одной из основных причин отказа «тайных христиан» от обратного перехода в католическую церковь, не признающую поклонения усопшим и требующую избавляться от синтоистских и буддийских алтарей, перед которыми проходили ритуалы поминовения [5, с. 98]». Нельзя также забывать, что в восточно-азиатском обществе специфически относятся к религии, и главной особенностью здесь является сосуществование разных доктрин как способов достижения единой цели — такое отношение к вере христианину-европейцу было не просто непонятно, но и чуждо. Христианство требовало абсолютной преданности Богу, что, в свою очередь, было чуждо уже японцам, которые имели такой же долг и перед императором, и в глазах жителей Японии мыслило христианство как религию «без короля и родителей» [9, с. 205]. В настоящее время высказываются мнения, что японских христиан нельзя считать настоящими японцами [4, с. 21].

Не меньше проблем доставлял и языковой барьер, поскольку очень многие основополагающие для христианства термины попросту отсутствовали в японском языке — «Бог», «Троица», «Божественное спасение» и др. Уже упоминаемый в работе Франциск Ксавье, первый католический миссионер в Японии, для обозначения христианского Бога использовал термин «Дайнити». «Следовательно,

в своих поучениях Ф. Ксавье призывал к вере в Будду Махавайрочану. По истечении некоторого времени проповедники, осознав свою оплошность, вынуждены были ввести в использование латинский термин «Deus» при описании Бога христиан. Несмотря на это, до конца проблему решить не удалось. Слово «Deus», произносимое жителями Японии как «дэусо», фонетически созвучно выражению «дай усо», что по-японски значит «великая ложь». Вышеописанную филологическую ситуацию активно использовали буддийские монахи в своей антихристианской пропаганде» [9, с. 206–207].

Безусловно, все тонкости японского христианства были неведомы героям романа «Молчание», иезуитам Родригесу и Гарупе, которые столкнулись с действительностью, прибыв на острова. Познакомившись с тайными христианами тех мест, священники исполняли свой миссионерский долг, окормляя паству, проводя много времени среди верующих. Показывая быт священников и мирян, Масахиро Синода выстраивает композиции кадра так, чтобы они отсылали к Нагорной проповеди или распятию на Голгофе. В чертах Себастьяна Родригеса с подачи режиссёра можно обнаружить черты самого Христа, когда тот пребывал в Гефсиманском саду. Важно отметить, что Родригес выделяется режиссёром как протагонист, более того, как сам Христос, пришедший в японские земли — это можно проследить в сценах, где священник остаётся один (ему и падре Гарупе приходится разделяться, чтобы их не обнаружила стража). Иногда одиночество падре Родригеса нарушает Китидзиро — японец, который помог миссионерам тайно прибыть в Японию. Китидзиро был отреченцем, который потерял всю свою семью — их убили за веру в Христа, но его, Китидзиро, не тронули, поскольку он публично отрёкся. Японским военачальникам были не столь важны душевные переживания, сколько процедура — важно было признать при свидетелях, что больше не исповедуешь христианство, искренность поступка их волновала мало. Однако для христианина апостасия (отступничество) страшна, даже если совершается по принуждению. «Исхудававший и измученный священник, облачённый в красное японское платье, найденное в одном из разрушенных домов, воспринимается как Мессия, а обречённый на вечные скитания японец, предстающий перед зрителем в разорванной и грязной одежде, — как недостойный и нелюбимый раб. Безусловно, режиссёр выбрал красные оттенки для одежды священника неслучайно: в иконописи именно этот цвет в одеждах Христа говорит о его крестной жертве, любви, о его господстве над землёй. Кроме того, порфиновый в Византии был цветом, присущим царям, что также отразилось в иконописной традиции, и одежды Христа окрашивались в этот цвет, поскольку Иисус был Царём царей. В Японии же красный — символ восходящего солнца, а в более широком смысле он ассоциируется ещё и с одной из главных богинь японского пантеона — Аматэрасу. Аллюзии на библейские события можно найти и в более ярких формах: за поимку Родригеса обещается триста серебряных монет, тогда как за Христа — что с грустью подметил и священник, — обещалось всего тридцать. Китидзиро мыслится как сам Сюсаку Эндо, автор романа, который иногда испытывал мучительный выбор между своими верой и национальной идентичностью» [11, с. 188–189].

Кинолента Мартина Скорсезе менее натуралистична, больше ориентирована на голливудский лоск. В этой интерпретации, которая начинается сценой казни тайных христиан, Себастьян Родригес, скорее, ассоциирует самого себя с апостолом Петром, которому поручили пасти агнцев, что он и делает. «Возвышенные размышления о вере сталкиваются с физиологическими потребностями, и второе часто мешают претворить в жизнь первые. Священники постоянно осуждают Китидзиро за грязь и неопрятность, однако размышляют о его жизненной истории и глубине веры; набрасываются на еду после долгого путешествия, забыв о молитве; велеречиво сравнивают себя с первыми христианами в римских катакомбах, совершая мессу на латыни — языке, который не является родным ни португальским миссионерам, ни японским прихожанам. Повествование в картине Скорсезе более плавное, чем в фильме Синоды, также, помимо обилия диалогов, озвучены мысли главного героя» [11, с. 192].

События развиваются таким образом, что о священниках узнают японские власти и обнаруживают их, причём, не собираются предавать мученичеству, поскольку подобная героическая смерть воодушевила бы японских верующих. В душе падре Родригес, настроенный решительно идти до конца, претерпел все крестные страдания, сравнив себя в очередной раз с Христом, однако реальность оказалось гораздо более удивительной и жестокой: въехав в город на ослике, словно Христос в Иерусалим, попав в тюрьму, священник встретился с Иноуэ (главным обвинителем) и Савано Тюаном — именно так звали падре Феррейру, пропавшего учителя Родригеса, после отречения от веры.

«Падре Феррейра» пытается донести до Родригеса, что они, как миссионеры, совершили ошибку, пытаясь донести Слово Божье до народа, которому оно не нужно, принеся его на земли, которые исторически расположены к другой системе ценностей — в этих словах можно услышать отголоски воззрений Сюсаку Эндо. Японцы, не желавшие отречься от Христа, подвергались ужасным пыткам и казням, но умирали они не за Иисуса, а за Родригеса, поскольку смысл религии исказился. Сам же Савано Тюан после вероотступничества «получил» новую, японскую, жизнь — ему отошли имя, семья и должность казнённого японца. Снимая эту сцену, Масахиро Синода, увлекавшийся традиционным японским театром кабуки, специально делает акцент на мертвенно-бледном лице бывшего священника — забрав жизнь умершего, падре Феррейра будто бы сам стал его воплощением. Бывший учитель призывал Родригеса к показательному отречению от веры — фуми-э, которое представляло собой процедуру осквернения изображения Христа или Богоматери через попираание ногами или плевков. Важно пояснить, что в этот момент многие какурэ-кириситан проходили «ана-цуруши» — пытки для принуждения христиан к отречению: осуждённого подвешивали вниз головой в яму, заполненную экскрементами. На ушах осуждённого делали надрезы, чтобы снизить кровяное давление в области вокруг головы. От Себастьяна Родригеса требовалась формальность — нужно было наступить на изображение Христа для того, чтобы спасти христиан, многие из которых были его, падре, паствой. Безусловно, для священника даже формальное осквернение святынь неприемлемо, поэтому перед Родригесом предстаёт дилемма — сохранить

жизнь верующих или наступить на образ. И здесь режиссёр снова усиливает и без того возрастающее напряжение различными приёмами, но кульминацией становится решение Себастьяна наступить на фуми-э для того, чтобы прекратить страдания — и свои, и других людей. Здесь прослеживается главное отличие от Христа, с которым Родригес себя осознанно, или нет, сравнивал — Иисус умер за грешников, претерпев невыносимые физические страдания, тогда как священник сотворил то, что Феррейра окрестил «актом любви, невиданным ранее» и тем самым уничтожив Бога, в которого они оба верили [11, с. 191]. Важно пояснить, что даже в среде верующих встречаются абсолютно полярные точки зрения на деяния падре Родригеса.

Бывший священник, который, как и его учитель когда-то, обзаводится японской семьёй, доживает до старости, и его хоронят по буддийским обрядам. После отречения он никогда — ни словом, ни делом — не возвеличивал Христа. Однако завершаются фильмы Масахиро Синоды и Мартина Скорсезе по-разному, и разные же концовки позволяют посмотреть на обе киноленты как на два отличных друг от друга по замыслу творения. В фильме японского режиссёра Родригеса оставляют в комнате с Кики — бывшей христианкой, которая отрёклась во время пыток её мужа и впоследствии практически потеряла рассудок. Бывшего священника в целибате и замужнюю женщину соединяют, чтобы у них не осталось верности Богу даже на физическом уровне. За экстазом, который больше похож на агонию, наблюдает Савано Тюан. Сюсаку Эндо, бывший соавтором сценария фильма, резко критиковал концовку фильма — в таком разрезе кинолента Скорсезе предстаёт более классической работой. В фильме американского режиссёра последний кадр говорит зрителю о том, что падре никогда по-настоящему не отрекался, так как в руках сгорающего на ритуального костре тела мы видим крест и распятого на нём Христа — Единственного, кто не покинул Родригеса за всю его жизнь. «Финал пути Родригеса страшен своей бессмысленностью. Он проводит оставшиеся годы жизни, утратив всё, даже имя, обречённый на вечную муку. То, что привело его на землю Японии, кажется теперь бывшему священнику не только бессмысленным, но и фальшивым. В этом — скрытый пафос романа» [12, с. 445].

Важно понять, почему тема, касающаяся распространения христианства в Японии столь важна — в научной среде высказываются мысли, что вера Христа могла быть и доминирующей религией страны, если бы не политический фактор [3, с. 231]. Во времена построения Японского государства, когда доминировали общинно-родовые отношения, естественным образом была сложена система иерархии родов, во главе которой стоял род императора, имевший происхождение от солнечной богини Аматаэрасу. Синтоизм гармонировал с укладом японской жизни, в которой император был отцом, а подданные — его детьми. С развитием общественных отношений и под влиянием междоусобных войн менялась структура общества, гибли старые роды, возвышались новые, молодые, появлялись более культурно развитые иммигранты, поэтому объединяющей силой для Японии стал буддизм. Однако к XVI веку буддийские школы стали соперничать с государственной властью, поэтому князья использовали христианство

как способ борьбы ними. Кроме того, хорошим подспорьем стало европейского оружия [1, с. 198]. Другая точка зрения состоит в том, что многие японцы относились к европейцам враждебно как раз из-за оружия, а поддерживать контакты начали исключительно из-за открывшейся возможности торговли с Европой. Однако нельзя исключать религиозную составляющую и тот факт, что, несмотря на синкретизм японского христианства, многие последователи этой религии были истово верующими — в частности, десятки тысяч христиан выбрали путь мученичества ради Христа [3, с. 231–232], а не некоего священника, как утверждал Савано Тюан.

Нужно также напомнить и о культурном коде европейцев тех времён — на многие народы, тем более, традиционно не исповедующие христианство, они смотрели свысока, как на туземцев, которых нужно «окультурить», но, интересно, что и японцы, в свою очередь, так же относились и к прибывшим к ним миссионерам [7, с. 511–512].

Интересно, что духовная жизнь японцев-христиан до гонений была действительно насыщенной: открывались школы, переводились книги, японскими учащимися изучались различные искусства, в том числе, латинский язык, занимались музыкой и физической подготовкой, участвовали в мессах, а в своём прилежании были столь сильны, что изумляли обучавших их миссионеров [10, с. 325]. В 1582 году иезуитский миссионер Алессандро Валиньяно организовал посольскую поездку в Европу для четырёх японских студентов-семинаристов, которые в ходе своего путешествия по Португалии, Испании и Италии должны были рассказывать европейцам о Японии [13, с. 110–111]. Однако Тоётоми Хидэёси (1537–1598), второй объединитель Японии, 5 февраля 1597 года приговорил к смерти 26 мучеников, «и когда губернатор Филиппин спросил у него о причинах казни, он ответил: «Их религиозная пропаганда грозила расстроить все японское общество, которое зиждется на вере в синто. И что он (губернатор Филиппин) на его месте, поступил бы так же, если бы деятели синто стали действовать на его территории»» [2, с. 163].

Рассмотрев культурный, политический и религиозный контексты жизни в Японии середины XVI — начала XVII веков, можно сказать, что у христианства действительно было много предпосылок для того, чтобы распространиться по стране, и совместные усилия миссионеров и князей тому доказательство, однако, прежде всего, политический фактор сыграл роль не в пользу христианства. «Молчание», произведение, посвящённое этой непростой теме, рассказанное тремя творцами, каждый из которых привнёс в историю толику своих замыслов и переживаний, мыслится не как рассказ о непростом выборе одного человека, но и как рассказ о непростом выборе целой страны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акинъшин А. О. Начало движения христианского мученичества в Японии: казнь 26 мучеников в Нагасаки // Серия «Политология. Религиоведение».

Известия Иркутского государственного университета. — 2017. — Т. 20. — С. 198–204.

2. Акинъшин А. О. Роль женщин-христианок во время «христианского столетия» в Японии. Грация Хосокава Тамако // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». — 2017. — Т. 21. — С. 162–168.

3. Акинъшин А. О. Христианский даймё Юстус Такаяма Укон: его деятельность и вклад в христианство // Серия «Политология. Религиоведение». Известия Иркутского государственного университета. — 2016. — Т. 18. — С. 230–236.

4. Бертова А. Д. Кластеризация христианской культуры в районе префектуры Нагасаки (Япония): проблемы и особенности // СПб.: Studia Culturae: Вып. 2 (44): Academia, 2020. — С. 16–25.

5. Бертова А. Д. Некоторые особенности религиозной практики и обычаев «тайных христиан» в Японии // СПб.: Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение. — 2008. — Серия 9. — Вып. 3. — Ч. I. — С. 95–99.

6. Бертова А. Д. Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.14 / Бертова Анна Дмитриевна; [Место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т]. — Санкт-Петербург, 2013. — 226 с.: ил. РГБ ОД, 61 14–9/12.

7. Волосюк О. В. Япония в письмах испанских иезуитов второй половины XVI в.: Косме де Торрес // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. — 2014. — С. 507–515.

8. Ким С. К вопросу о процессе принятия и закрепления изображений Пресвятой Девы Марии в Восточной Азии // Иркутск, Известия Байкальского государственного университета. — 2022. — Т. 32. — No 1. — С. 194–201.

9. Корниенко Н., свящ. Христианство и конфуцианство в Восточной Азии: проблема диалога // Христианское чтение. — 2020. — No 1. — С. 200–209.

10. Кужель Ю. Л. Связи Японии с европейским католическим миром (конец XVI в. — начало XVII в.) // Ежегодник Японии. — Т. 48. — 2019. — С. 321–343.

11. Магина А. Ю., Павлова А. С. Восток-Запад — к вопросу о кинематографических воплощениях романа «Молчание» // Культурные коды в кинематографе. Материалы международной научной сессии. — СПб.: ООО Издательский дом «Петрополис», 2023. — С. 186–200.

12. Эндо С. Молчание. Самурай: Романы; Пер. с япон. / Послел. Л. Громковской. — М.: Радуга, 1989. — 448 с.

13. Яроцкая Ю. А. Влияние католичества на религиозную культуру Японии // Вестник Полоцкого государственного университета. — Серия Е. — С. 108–112.

**ПРОБЛЕМА «ОТКРЫТОСТИ» ЧЕЛОВЕКА
В СВЕТЕ РАЗВИТИЯ БИОТЕХНОЛОГИЙ**

В статье рассматривается взаимосвязь идеи о природе и структуре бытия человека, развитых в работах М. Шелера, А. Гелена и Х. Плеснера, с развитием современных технологий на примере генной инженерии и нейротехнологий. Автор прослеживает связь философско-антропологических идей с возникновением биотехнологий. Исследуется вопрос о границе человека и пределах его существования в свете развития биотехнологий. Отдельно отмечается роль генетических технологий в анализе бытия человека в работах современных исследователей.

Ключевые слова: человек, бытие, открытость, биотехнологии, природа человека.

Maslov D. V.

**THE PROBLEM OF HUMAN «OPENNESS»
IN THE LIGHT OF BIOTECHNOLOGY DEVELOPMENT**

The article describes the relationship between the idea of the nature and structure of human existence in the works of M. Scheler, A. Gehlen and H. Plesner, and the development of new technologies using the example of genetic engineering and neurotechnology. The author analyzes the connection between philosophical, anthropological ideas and the emergence of biotechnologies. The author explores the question of the border of man and the limits of his existence in the light of the development of biotechnology. The article separately notes the role of genetic technologies in the analysis of human existence in the works of modern researchers.

Keywords: human, existence, openness, biotechnology, human nature.

Разработка онтологической проблематики начинается ещё в античности. Со временем она меняет свою траекторию и подходы к ней. В дискурсе онтологии имеются вопросы такие как, «Что есть?», «Что существует?» и другие. В разные эпохи мыслители отвечали на эти вопросы по-разному. В начале XX века вопрос о бытии ставится в контексте обсуждения человека. С одной стороны,

это подчеркивается антропоцентричностью, которая начала уже проследиваться в трудах самых разных философов. С другой стороны, вопрос о бытии человека возник не на пустом месте. Потребность в рассмотрении проблемы бытия человека основывается на том глубоком кризисе, который отмечали мыслители в конце XIX и начале XX веков. Э. Гуссерль писал о кризисе европейских наук. Кризис в культуре, в системе ценностей. Мировая война оказала огромное влияние на распад мировоззренческих систем. Все эти моменты указывают на необходимость пересмотра или постановки заново вопроса о том, что такое человек, который ещё И. Кант выдвинул как флагманский в своей философии.

Одним из путей разрешения наводнивших проблем является разработка философской антропологии как дисциплины. Как писал М. Шелер: задача философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и бесправия, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность [1, с. 187]. В данном фрагменте видно, что вопросы о человеке и бытии соединяются в общую задачу, решение которой фундаментально важно. Почему именно онтология здесь играет ведущую роль? Дело в том, что бытие — это та основа, которая в определенном подходе и взгляде рассматривается как ключевая. Шелером, а в дальнейшем А. Геленом и Х. Плеснером, исследуется структура человека, его бытия и, что самое главное, его отношение к миру, к вещам. Именно в отношении к миру раскрывается суть вопроса о том, что такое человек, заданный ещё Кантом.

Человек — это эксцентричное существо. Человек выносит себя за свои пределы. Подобный ход мыслей отображает сложное отношение человека и мира. «Там, где это поведение имеет место однажды, оно способно по своей природе к безграничному расширению — настолько, насколько простирается «мир» наличных вещей. Таким образом, человек есть X, который в безграничной мере может быть «открыт миру» [1, с. 155]. Поведение, о котором пишет Шелер, это активность человека, направленная на постижение, формирование и захвата мира в первую очередь как предмет своего сознания. Второй шаг — это преобразование, в результате которого человек захватывает всё новые земли для существования. Гелен пишет, что человек не имеет специфических органов, способных определить и закрепить за ним определенные зону обитания. [2, с. 373] От песков южных пустынь до северных снегов, от гор до глубоких джунглей — человек преодолел всё. В этом прослеживается не только биологическая особенность человека, но и особенности условия экзистенции человека. Не имея своего «дома» человек, открывает всё новые и новые места.

Отечественный исследователь А. К. Абдина, исследуя вопрос открытости у описанных ранее авторов, отмечает, что открытость — необходимый компонент целостности человека, так как вне возможности преобразовывать мир для полноценного существования человек не может состояться [3, с. 192]. В таком случае, открытость для человека является как условие его существования имен-

но как человека, так и компонент его целостности, что имеет определенный парадоксальный характер.

Определяя открытость как особую черту структуры бытия человека, необходимо обозначить соотношение понятий открытости и границы в контексте исследуемого вопроса. Граница — это то, что служит различию между одним и другим. В данном случае граница понимается как условие для различения находящегося внутри бытия человека и то, что ему сопротивляется, а именно окружающий мир. При этом стоит отметить, что ещё Шелер описывал особенность и отличие между «окружающим миром человека» и «средой обитания животного». Мир есть только у человека, так как он посредством своего сознания воплощает целостность и единство. Такое утверждение подводит к совершенно разным способам реализации себя в мире. Человек оказывается не столько выживающим в среде обитания, сколько «завоевателем мира» поскольку сам же мир этот и создает. Однако, это только начальный этап. Мир становится «человеческим» только тогда, когда человек начинает его преобразовывать. Начиная от примитивных орудий труда и заканчивая высокотехнологичными изделиями, человек сначала создает необходимые условия для выживания, как плацдарм, а затем постепенно воплощает свои архитектурные, экономические, научные и инженерные проекты. Таким образом выстраивается следующая взаимосвязь: человек — мир — технологии преобразования — проект человека. Каждый элемент представляет собой как отдельную и самодостаточную единицу, так и необходимое условие каждого последующего элемента. Если человек и мир были в центре внимания философов начала XX века (Шелер, Плеснер, Гелен), то с развитием и расширением технологий в центре оказались уже технологии преобразования и проект человека.

Прежде чем перейти к описанию особенностей отношения технологий и проекта человека, необходимо подробнее остановиться на последнем, поскольку именно он в настоящее время оказывает тектоническое влияние на развитие общества. Само словосочетание «проект человека» имеет в себе двойственность, но она не случайна. С одной стороны, это обобщение всех замыслов и планов у человека в отношении мира. Например, его грандиозные намерения в освоении космоса или создания в пустыни цветущего города (см. «The Line» в рамках проекта Неом). Человек стремится преодолеть навязанные природой ограничения, преобразовывая и меняя привычный вид природы. Познавая законы природы, человек учится создавать всё новые и новые устройства и изделия. Наука в союзе с производством и инженерией постоянно порождает новое. Однако, с другой стороны, проект человека это не только планы на окружающий мир, но и на самого человека. То видение человека, которое складывается в связи с бурным развитием технологий, становится уже радикальным для собственной природы человека. Речь идет о проектах по «улучшению» человека. Подобного рода идеи имеют глубокие исторические корни. В пример можно привести мифы о Прометее, Дедале и Талосе, эпос о Гильгамеше, в которых можно наблюдать желание и стремление преодолеть природу человека и отыскать способ быть бессмертным. Возможно, подобные дерзновения возникли на основе

экзистенциального страха. Страх смерти двигает на поиски способа избежать этой участи. Не только религиозные практики древности зиждились на этом, но и современные технологии и технологии будущего. Для примера можно привести идею использования крио технологий. Суть заключается в том, чтобы заморозить человека и в дальнейшем, когда новые технологии позволят, можно будет благополучно разморозить обратно. Однако, подобного рода практики скорее носят авантюрный и коммерческий характер, нежели имеют под собой реальную и доказанную практику применения.

Одна из технологий, связанных с идеей «улучшения» человека, это исследование и применение на практике редактирование генома человека. Генетическая инженерия стала всё больше проявлять себя в последнее время в рамках не только медицины и в направлении пути нахождения излечения от различного рода заболеваний, но также стала предметом дискуссий в рамках идей по «улучшению» человека. За последнее время всё больше в средствах массовой информации оказывается в центре внимания использование подобного рода технологий. Так, например, активное обсуждение вызвал эксперимент китайского генетика Хэ Цзянькуй. 26 ноября 2018 года Хэ Цзянькуй опубликовал на YouTube видео «О Лулу и Нане: девочки-близнецы родились здоровыми после операции на генах в виде одноклеточных эмбрионов»^{*}. Там он рассказал о семейной паре и родившихся у них генно-модифицированных девочках-близняшках. Когда они еще были одной клеткой, Хэ с коллегами использовали на клетке метод редактирования генома. Ученые поставили перед собой задачу вырезать ген CCR5, что сделало бы обеих девочек неуязвимыми для ВИЧ. Не вдаваясь в подробности особенностей конкретного эпизода, можно сделать несколько выводов. Во-первых, генетические эксперименты с каждым годом становятся всё большей реальностью, нежели фантазией экспериментаторов-авантюристов и писателей-фантастов. Однако, несмотря на возникающий интерес к генетическим технологиям, среди ученых и философов возникает большое количество вопросов к последствиям применения подобного рода технологий. Опасения вызывает тот факт, что «редактировав» геном человека сейчас, проследить последствия и затем исправить их в дальнейшем при необходимости не получится. Технологии, результат использования которых невозможно изменить, имеют колоссальные риски. Во-вторых, спекуляции вокруг новых технологий всё больше порождают размышления и дискуссии о том, где граница между человеком и не-человеком, приемлемыми формами существования человека и выходящие за рамки традиционного. Размытие границ человека имеет под собой как существенное влияние технауки, так и более глубинные онтологические особенности присущие человеку.

Ещё одним примером использования новых технологий в рамках идеи «улучшения» человека может служить попытки американской компании «Neuralink» внедрить чип в мозг человека для создания нейроинтерфейса. Конечно, стоит отметить, что мотивация создателей данного проекта в первую очередь описывалась как начинание в поиске технологий, необходимых для лечения многих

^{*} <https://www.youtube.com/watch?v=th0vnOmFltc>

болезней человека. Использование нейроинтерфейсов крайне положительно может повлиять на жизнь людей с параличом, пострадавших, например, в аварии или в результате боевых действий. Однако, у подобного рода технологий потенциал гораздо шире и, в связи с этим возникает вопрос. Насколько велика граница между лечением человека и его улучшением? На этот вопрос пока нет однозначного ответа, ведь последние известные случаи возникновения и использования новых технологий говорят лишь о том, что сфера применений технологий постоянно расширяется и граница между лечением и улучшением постоянно проверяется на прочность.

Если некоторые философы начала прошлого века пытались объединить различные науки в одной дисциплине о человеке, которая бы основывалась на вопросе «Что такое человек?», то в связи с теми новыми технологиями, которые появляется в последнее время возникают вопросы «Где кончается человек? Где его границы?». Отечественный философ Б. Г. Юдин говорил «есть «пограничные зоны человеческого существования» — это зона между жизнью и смертью, зона перед рождением, имеется в виду индивидуальное человеческое существо. Дальше, зона между машиной и человеком, зона между животным и человеком. Есть ещё работы по синтезированию человека... Есть синтетическая биология, которую можно помыслить как проект. И зона между человеком и трансчеловеком. Мне казалось, вплоть до недавнего времени, что есть какое-то ядро в человеке. А вокруг зона неопределенности, где не всё ясно. Но дальше ясно, что это не человек. А есть вот такое ядро сугубо человеческого. Сейчас я в сомнении некотором пребываю, что вроде бы эта картинка у меня рушится.» [4, с. 434]. Юдин свидетельствует о сложившейся ситуации «поплывшего ядра» человека или о целом процессе, который характеризуют данную ситуацию.

Общая онтологическая проблематика вокруг понимания человека радикально изменилась. Осуществился переход от классического подхода, в результате которого человек определялся через нечто одно, к тактике иного рода. П. Д. Тищенко писал об этом так: «Классическая философская антропология пыталась так или иначе усмотреть инвариантную сущность человеческого в человеке. Его бытие в стихии становления. Сегодня этот поиск тематизируется в логике субстанциальных отношений как проблема человеческой идентичности (тождественности). Предмет революционной практики сдвинут из устойчивого есть в пространство становящегося может быть» [5, с. 291]. Отечественный философ указывает на существенную особенность современной онтологической ситуации. Человек понимается как неопределенная до конца сущность, имеющая свойство, постоянно изменяется и деонтологизировать сложившуюся на текущий момент практику идентификации себя. И речь идет не только о принятых в западном обществе правил использования множества гендеров, но и о том, как технологии, встраиваясь в практики повседневности, начинают создавать прецеденты в юридическом и культурном поле. Так, например, возникают большие сложности в юридической практике при оценивании степени вины в случаях, когда кроме человека участвует ещё и различные формы искусственного интеллекта.

Подводя итог вышесказанному, можно акцентировать внимание на следующем моменте. Проблема открытости ярче всего отображена в рассмотрении бытия человека. Это обосновано как аксиологическим моментом в том, что человек для себя эта первая ценность, так и тем, что человек стал угрозой для мира и себя самого. В результате активного развития науки и техники произошла смена прицела технологических проектов. Если в конце XIX и начала XX веков технологии были направлены в сторону преобразования окружающей природы, то теперь, когда бурно и радикально развиваются биотехнологии и нейротехнологии, в прицеле их развития оказывается сам человек. В связи с этим нарастает опасение о результатах применения, описанных ранее технологий. Это подталкивает к тому, чтобы в очередной раз задаться вопросом о бытии человека в горизонте открытости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филиппова А. Ф.; Под ред. Денежкина А. В. — М.: «Гнозис», 1994. — 490 с.
2. Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. — 552 с.
3. Абдина А. К. Открытость как сущностная характеристика человека // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. — 2014. — № 2 (173). — С. 191–195.
4. Юдин Б. Г. Человек: выход за пределы. — М.: Прогресс-Традиция, 2018. — 472 с.
5. Человек как открытая целостность: Монография / Отв. ред. Л. П. Киященко, Т. А. Сидорова. — Новосибирск: Академиздат, 2022. — 420 с.

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКИХ МЫСЛЕЙ В. В. РОЗАНОВА В НАЧАЛЕ ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ

В статье рассматриваются философские труды В. В. Розанова, написанные им в период студенчества и преподавания в провинциальных гимназиях. Демонстрируется, что В. В. Розанов является одним из ярчайших представителей русской философии. Он выводит новую и оригинальную трактовку понимания, раскрывая её в аспектах научного познания, онтологии и этики. Делается вывод о первенстве В. В. Розанова в разработке проблемы понимания в русской философии.

Ключевые слова: В. В. Розанов, «О понимании», «Цель человеческой жизни», разум, понимание, бытие, счастье.

E. A. Osipova
**SPECIFICITY OF V.V. ROZANOV'S PHILOSOPHICAL THOUGHTS
AT THE BEGINNING OF HIS CREATIVE CAREER**

The article reviews the philosophical works of V. V. Rozanov written by him during his studentship and teaching in the provincial gymnasiums. It is proved that V. V. Rozanov is one of the brightest representatives of the Russian philosophy. He worked out a new and original interpretation of understanding, revealing it in the aspects of the scientific knowledge, ontology and ethics. A conclusion is made on V. V. Rozanov's leadership in developing the problem of understanding in the Russian philosophy.

Keywords: V. V. Rozanov, «On Understanding», «The Purpose of Human Life», intelligence, understanding, existence, happiness.

Одним из первых написанных и изданных трудов В. В. Розанова становится философский трактат «О понимании». Книга была написана с 1881 г. в Брянске, где В. В. Розанов начал преподавательскую деятельность после окончания историко-филологического факультета Московского университета. Данный труд являлся подведением итогов размышлений во время учебы в университете. По воспоминаниям В. В. Розанова написание трактата выглядело как некий интеллектуальный всплеск, о чем он упоминал в своих дневниках: «Все время

с 1-го курса университета я «думал», solo — «думал»: кончив курс, сел сейчас же за книгу «О понимании» (700 страниц) и написал ее в 4 года совершенно легко, ничего подготовительного не читавши и ни с кем о теме ее не говоривши. Я думаю, что такого «расцвета ума», как во время писания этой книги, у меня уже никогда не повторялось. Сплошное рассуждение на 40 печатных листов — летящее, легкое, воздушное, счастливое для меня, сам сознаю — умное: это, я думаю, вообще не часто в России» [6, с. 40]. Немаловажно отметить издание книги оплачивалось из личных средств В. В. Розанова в размере 1037 рублей за 600 экземпляров объемом 47 листов, по тем временам сумма достаточно огромная, считая при этом за работу преподавателем получал 150 рублей. Данной суммой В. В. Розанов не располагал, поэтому откладывал 20–25 рублей каждый месяц с заработной платы. С некой самоиронией В. В. Розанов вспоминал историю опубликования книги. Для издания своих трудов он поехал в Москву типографию Э. Лисснера и Ю. Романа на поезде, прижимая рукопись к груди, так как побоялся сдать в багаж. Но на этом история не закончилась. По прибытию в типографию, В. В. Розанов решает внести поправки в первые три страницы, испугавшись непринятия некоторых идей со стороны читателей. В последний момент В. В. Розанов решил поправить страницы, чтобы не оставить читателя в смущении от первых трех страниц и не поняли его претензии «на последнее слово в науке» [9, с. 74]. В последствии В. В. Розанов будет жалеть об данном факте.

Появление книги носило необычный характер. Немаловажно отметить книга «О понимании» появилась именно в провинции. Данный труд решал научные задачи по реорганизации работы процессов познания. В. В. Розанов планировал совершить переворот в философии. После публикации книга была встречена критически теми немногими, кто вообще обратил на нее внимание. На книгу появились лишь две рецензии, составленные Л. З. Слонимским в «Вестнике Европы», где рецензент писал, что книга совершенно не самостоятельна, оторвана от жизни, однако признавал за автором некоторые способности. Про книгу забыли до 1898 г., когда к ней обратился критик-славянофил С. Ф. Шарапов. Он назвал труд В. В. Розанова гениальным, если бы этот труд написал немец или француз эта книга получила широкую огласку. Так же книга «О понимании» оставила неизгладимое впечатление Н. Н. Русова.

Книга В. В. Розанова не просто была лишена широкой огласки, но и не был продан ни один экземпляр. В. В. Розанов тяжело переносил критику и отсутствия спроса на книгу. Только через несколько лет В. В. Розанов спокойнее воспримет данное положение и напишет о причине этой неудачи: «Никто не читает, потому что она, особенно в самом начале, чрезвычайно дурна, тяжелым языком написана; и вообще не ясна, плохо изложена, неосторожно» [1, с. 133]. Правильно В. В. Розанову только несколько глав, посвященных религии и литературе, вторая глава «О схемах разума и сторонах существующего» и заключение. Труд В. В. Розанова «О понимании» действительно читается очень трудно и требует детального изучения.

Не получив одобрения книги и желая прекратить насмешки над собой, В. В. Розанов переводится летом 1887 г. в Елецкую восьмиклассную гимназию,

где преподавал в 1887–1891 гг. Работа в гимназии не доставляла радости, общения с коллегами Розанов старался избегать. Коллеги по гимназии узнали о книге и постоянно задавали вопросы: сколько экземпляров продано? Многие подчеркивали, что в книге совсем нет ссылок на литературу. Постоянно подозревали, не был ли списан труд с иностранных источников, и знает ли В. В. Розанов языки. В провинциальном городе человек, отличный от всех своими интересами и устремлениями, подвергается остракизму даже в образованной среде преподавателей гимназических заведений. Ярким примером является эпизод, произошедший с В. В. Розановым в Ельце, где он учительствовал в местной гимназии. Как-то на учительской вечеринке его спросили, правда ли, что он написал философский труд, издав его на свои деньги. Розанов в качестве доказательства не поленился сходить и принести экземпляр книги, на который один из его коллег просто помочился [2, с. 210].

К сожалению, смена гимназии не решила проблемы с учениками. Гимназисты, чувствуя настроение В. В. Розанова, насмехались над ним. В. В. Розанов же в этой ситуации винил систему образования. Так он писал об этом: «Я поражаюсь будучи учеником преемственно в Костроме, Симбирске и Нижнем Новгороде, отчего во всех гимназиях учителя были явно злые, недоброжелательные, ничего не извиняли, ни с чем не мирились, и точно им удовольствие доставляло делать зло ученикам... И так я думал все годы ученичества, пока сам, став учителем, через 3–4 года сделался точь-в-точь таким же угрюмым, печальным, на всех и все сердитым учителем в мундире» [9, с. 34]. В. В. Розанов писал, что гимназии готовят «нигилистов», «самоубийц и развратников». Он не принимал катковскую систему, а ставил во главу педагогического процесса ученика: «Школа должна быть счастливой для детей, не будь я убежден в этой аксиоме, а за всю жизнь не написал бы ни одной строки о школе» [8, с. 5].

Не получил В. В. Розанов отклика и среди ученых. Одним из таких ученых выступил Н. Я. Грот, которому В. В. Розанов отправил книгу за год до своего визита. К сожалению, Грот её не прочитал. Позднее В. В. Розанов объяснял неудачу с непониманием книги читателем: «Она так велика, что на ее чтение потребуется не менее полугода, еще полгода — на углубленное изучение. Потом о ней можно написать рецензию, за которую получить рублей восемьдесят. Итого — ничтожные восемьдесят рублей за целый год работы. Поэтому никто и не берется за этот труд» [9, с. 75].

Одним из ударов становится возврат двух кулей книг, один из которых В. В. Розанов вынужден отдать букинистам на реализацию по предложенной ими цене. Часть книг были пущены на обертку романов по цене 30 копеек за том. При этом цена не окупала, вложенные в тираж средства. Эта ситуация сравнимая с трагедией, подрывает психологическое здоровье и материальное положение Розанова, чтобы компенсировать затраченные денежные траты, один том должен стоить минимум 5 рублей.

Содержание книги В. В. Розанова не соответствовало академическому стилю изложения, не содержала книга и привычных ссылок на научные источники, хотя В. В. Розанов и обращается к древнегреческой философии. Труд В. В. Ро-

занова был написан тяжелым для прочтения схоластическим языком, с громоздкими лексическими построениями, близкими к философам XVI в. Стиль изложения достаточно торжественный, с некими нотами пророчества, как бы противостоял миру научной литературы.

В 1913 году В. В. Розанов напишет: «По отношению ко всей русской действительности и действительному содержанию всей русской духовной жизни, русской умственной жизни, книга «О понимании» была колоссальным новым фактом, была совершенной перестройкой этой жизни» [3, с. 98]. В данных строках подчеркивается через воплощение в словах формы исторического самосознания русского народа. Во время написания самой работы отчетливого понимания создания философского трактата не было, он следовал мысли языка и накладывал как скульптор один слой за другим. О трудностях работы над книгой Розанов напишет следующее: «Всякий написанный труд создает в голове написавшего форму, которая неодолимо хочет подчинить себе следующий труд. После «О понимании» у меня всякое написание, за которое я садился, слагалось с первых же строчек, «парило» с первых же строчек, — непременно торжественных, протяженных, медлительных — в некоторый «outage». Должно было не год и не два уйти на какое-то молекулярное перестраивание мозга. Когда «парение» посократилось, и я сделался способен написать «лирическую журнальную статью» книжки на три журнала, т. е. листов на 7–8–10 печатных: причем «музыку» мог продолжать сколько угодно... И так, все сокращаясь «в форме», я дошел до теперешних статей: но и теперь еще «чем длиннее, тем легче дышится», а «коротко — дух спирает» [3, с. 108].

Труд «О понимании» читается сложно, но стоит отметить выдвинутую В. В. Розановым идею «потенциального бытия», которое при определенных условиях переходило в реальное бытие. Подлинное понимание действительности, утверждает В. В. Розанов, возможно лишь с учетом этой формы скрытого предсуществования. В качестве примера потенциального бытия В. В. Розанов приводит семя, которое через некоторое время превращается в дерево. Со временем данная идея перерастет в тему пола и рождения и станет одной из доминантных в розановской философии. Но главное, Розанов привносит в русскую философию новую трактовку «понимания». В своей работе он указывает, что понятие «понимание» является проявлением разума: «Какова бы ни была деятельность разума, она всегда будет, по существу своему, пониманием... Ничего другого не может иметь своей целью» [7, с. 10]. Таким образом, термин «понимание» предстает для В. В. Розанова не отдельным научным термином, а наоборот раскрывающим суть научного познания. В представлении В. В. Розанова философия и наука неразделимые понятия, непосредственно связанные друг с другом. Определение термина «понимание» выражает способ научного постижения устройства мира. По мнению В. В. Розанова, понимание заключается не только в науке, но и во всей жизни ума. Благодаря пониманию человеческая деятельность становится разумной, помогает осмыслить само существование человека. В своем размышлении о разуме, В. В. Розанов писал: «Разум раскрывается в теоретической деятельности человека и отражается в жизни только в те редкие моменты, когда сама жизнь пытается стать его отражением. Его ясность

обнаруживается в правильности и простоте понимания, его сила обнаруживается во всеобъемлемости этого понимания. Разум представляет собой нечто замкнутое в себе и глубоко самостоятельное, не человек обладает им, но он живет в человеке, покоряя себе его волю и желания, но не покоряясь сам» [7, с. 19–20]. Отсюда следует, что человек, стремящийся постичь цель своего существования посредством разума, термин понимания становится познавательным процессом и выступает в качестве бытия. Книга «О понимании», несмотря на отсутствие ссылок полностью соответствовала европейским трактатам по философии. Главной идеей негласно прописывалось, что мир с точки зрения рационалистических идей находится в потенциально-завершенной устроенности мира. В своем философском труде В. В. Розанов посредством термина «понимание» пытается осмыслить свое существование в мире независимо от вещей.

С юности у В. В. Розанова формировалась идеология нигилизма, истоки чего он видел в школьном образовании. Немаловажный отпечаток отложило и место рождения в провинциальном городе, в котором общество воспринимало новые идеи с опаской и недоверием. В годы учебы научным интересом В. В. Розанова становятся философские направления позитивизма и эмпиризма. В формировании взглядов В. В. Розанова оставили след писатели и философы Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский. Не только русской философской школой интересовался В. В. Розанов, он также обращался к европейским философам: О. Конт, Дж. Ст. Милль, Г. Бокль и др.

После написания труда «О понимании», В. В. Розанов публикует в сентябре 1892 г. статью «Цель человеческой жизни», в которой воссоздает некий юношеский мир, но с учетом ранее изданной книги «О понимании». В статье «Цель человеческой жизни» прослеживаются основные идеи, которые положены в систему понимания окружающего посредством философии. Данная работа была написана В. В. Розановым еще на третьем курсе университета в 1880 г. Как и в труде «О понимании» Розанов не стремился основываться на каких-либо источниках, а писал на основе собственных наблюдений и жизненного опыта. Поэтому для понимания мысли В. В. Розанова полезно обратиться к его биографии и неурядицам, сопровождающим его путь. Немаловажную роль оказал несчастливый брак с А. П. Сусловой, который ввел Розанова в депрессию.

Причины жизненных неурядиц, происходящих с ним, Розанов видел в нигилизме, который был достаточно моден в то время. Появлялся пласт людей, которые по книгам строили представления о жизненном укладе и счастье. По началу Розанов с восхищением воспринимал идеи нигилизма, но впоследствии понял, что за ними нет будущего, и ими нельзя заполнить пустоту жизненных неудач.

Идея счастья, в которую В. В. Розанов уверовал еще с труда «О понимании», сводилась к мысли об «устроении его собственных судеб на земле», указывает автор «Цели жизни» [4, с. 8]. Позднее В. В. Розанов разочаруется и в этой идее, но не оставит её в последующем и придет к мысли, что счастье не может быть идеей существования.

Понятие счастье неоднозначно, оно основано на чувствах радости и страданиях. По мнению В. В. Розанова, именно эти чувства заставляют человечество

идти вперед. «Счастье деятельного существа как цель его деятельности», — это есть одновременно высшая абстракция практической жизни, и вместе — отделение этой жизни от каких-либо супранатуральных связей, какие ранее человек имел (или думал, что имел) с миром, в котором он жил» [4, с. 8]. Счастье — это представление некой формы представления жизни, некое условие восприятия жизни, а не предмет.

Перед В. В. Розановым снова встает вопрос: какова цель жизни, если это не счастье? В этот момент он обращается к философской теме бытия и выводит мысль, что главные цели жизни: доброта, свобода, истина. В. В. Розанов полагает, что люди являются некими невольниками своего существования. Но помимо внешней оболочки у людей присутствует внутренний мир, который представляется в виде некой мечты. Именно в мечте осознается цель, которая приводит к закону потребления. Это исходит из биологической природы человечества, именно законы бесконечного потребления невозможно спрогнозировать и осмыслить как основополагающую цель. «Ощущение счастья, которому предшествует сознание его, угасает в своей жизненности... И так как при установлении всеобщего сознания, что человек живет только для счастья, это счастье по необходимости станет предметом почти единственных размышлений человека, и к нему будет относиться все, что ожидается, что может наступить, — это ожидаемое всегда и всеми будет переживаться в воображении прежде, чем наступит в действительности. И наступая, эта действительность не будет иметь какой-либо новизны для человека, а ее ощущение — живости» [4, с. 9]. Поэтому В. В. Розанов не хочет находиться в реальной жизни, а предпочитает сохранять свою мечту и чем дальше, тем ревностнее в неосуществленном, потенциальном состоянии.

Знание цели не есть представление, а некое послание, которое сохраняет в человеческом творчестве недостижимость, тем самым оберегая определенную свободу выбора, творческую самостоятельность. В. В. Розанов видит цель в стремлении к свободе и истине, не путем реального осуществления, а в претворении в самой жизни. Таким образом, он вывел формулу счастья: «Смысл бытия в самом бытии» [4, с. 9]. Именно жизнь и есть цель человеческого существования, которое приносит моменты разочарования и радости. Он сравнивает жизнь человека с кораблем, которым управляют, но цель не управление штурвалом, а само плавание, так и у человека должна быть в приоритете жизнь, которая дана ему как дар свыше: «Оно, как и радость, есть лишь спутник в стремлении человека к иным целям; оно сопровождает его действия, направленные к различным предметам, но само не есть предмет, влекущий его к себе. И как управляющий кораблем руль было бы ошибочно смешать с пристанью, куда он стремится, как было бы ошибочно думать, что в повертывании этого руля и заключается весь смысл плавания, — так ошибочно, и уже с логической точки зрения, видеть в счастье человека и цель и смысл его жизни» [4, с. 9].

В личной переписке Н. Н. Страхов высказал недоверие к написанному труду: «Но статья «Цель человеческой жизни» (а ведь Вы у меня похитили заглавие?) я никак не могу похвалить — точно не Вы писали. Великое стремление к точности и раздельности, но в самом смутности и смущения» [9, с. 468]. Таким

образом, рецензии видных деятелей времени позволяют нам оценить значимость работы. Тема счастья актуальна и в наше время, так как в определенный момент у каждого человека возникает мысль о счастье и не зря прожитых годах.

Первая работа В. В. Розанова «О понимании» открывает основные мысли дальнейших произведений, в которых подвергались к переосмыслению детство и юношество, студенческие годы, неудачный брак А. П. Сусловой, первое издание книги, поиски своего и предназначения, обретение истинного счастья в незаконном браке В. Д. Бутягиной и т. д. В своих трудах В. В. Розанов обращается к первоисточникам, а именно к философским опытам. Книга «О понимании» содержит в себе поиски новой системы изучения бытия. Решение происходящих в обществе проблем, он видел в обращении к философии. Розанов отмечал популярное для своего времени явление нигилизма, которое мешало развитию русского общества. В юности В. В. Розанов являлся ярким нигилистом и увлекался трудами В. Г. Белинского, Н. А. Добролюбова, Дж. Ст. Милля, О. Конта. Для нигилистов была характерна некая оторванность от реального времени, заинтересованность в научных трудах, они не признавали чувственного познания. Именно в нигилизме В. В. Розанов видел основную причину отставания России от Европейских стран. По мнению автора, в России присутствовал средневековый патриархальный уклад жизни, который мешал обрести могущество на мировом уровне и обретению собственного пути развития. Несмотря на увлечение идеями нигилистов, В. В. Розанов стремился пересмотреть свои жизненные установки и прийти к гармоничному существованию посредством познания собственного бытия. Попытки первого рассмотрения философских вопросов начались еще в период обучения в университете и в дальнейшем продолжались в период преподавания в гимназиях, именно там родились мысли о цели жизни и предназначении каждого человека в мире. Преподавательский опыт привел В. В. Розанова к мысли об участии в образовательном процессе церкви и государства, которые должны способствовать формированию истинно русского гражданина и патриота своей страны. В результате В. В. Розанов выводит главную цель государства в защите интересов отдельно каждого индивида и в поддержании творческих начал. Таким образом, государство помогает развивать всесторонне развитую личность, которая осознает себя в обществе и служит на благо своей родины. Рассматривая вопросы бытия, В. В. Розанов приходит к выводу, что счастье не может служить ориентиром на будущее, а имеет довольно короткий промежуток времени. Сама «идея счастья» укореняется своими корнями в настоящее, где человек решает свои небольшие потребности для осуществления своих интересов. Счастье скорее выступает неким мотивом, который заставляет оказаться человека в мнимой реальности. Отсюда вытекает непредсказуемость человеческих мечтаний, которые в последствии могут создать общественный хаос. Поэтому идея счастья не может быть целью и смыслом жизни. В результате В. В. Розанов следовал собственной идеи бытия, которая заключалась в непросто существовании в обществе, а выступлении в роли творителя собственной судьбы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Неизданные письма В. В. Розанова к К. Н. Леонтьеву // Литературная учеба. — М.: Лит. учеба, 1989. № 6. — С. 133.
2. Осипова Е. А. Историко-культурные контексты понятия «русская провинция» // Психолого-педагогическая деятельность: сферы сотрудничества и взаимодействия. Материалы VII Межрегиональной заочной научно-практической интернет-конференции с международным участием. Кострома, 25–30 октября 2021 г. — Кострома: КГУ, 2021. — С. 210–215.
3. Розанов В. В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. — М.: «Аграф», 2000. — 368 с.
4. Розанов В. В. Цель человеческой жизни. — Москва: Грааль, 2001. — 66 с.
5. Розанов В. В. От Достоевского до Бердяева размышления о судьбах России. — Москва: Алгоритм, 2017. — 558 с.
6. Розанов В. В. PRO ET CONTRA: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Кн. 1 / Сост., вступ. ст. и примеч. Фатеев В. А. — СПб.: РХГА, 1995. — 512 с.
7. Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. — М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1886. — 700 с.
8. Розанов В. В. Каким трудом трудятся в гимназиях // Новое Время. — 1915. 8 марта. № 14005. — С. 5.
9. Фатеев В. А. С русской бездной в душе: жизнеописание Василия Розанова. — Кострома: ГУ ИНН «Кострома», 2002. — 640 с.

ТЕЛО, ДУША, ДУХ В ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ АНРИ ДЕ ЛЮБАКА

В статье намечены контуры теологической антропологии Анри де Любака, в основу которой положена традиционная для христианства трехчастная схема. В полемике с современными попытками редуцировать человека к дихотомии телесности и психики французский богослов утверждает, что в полной мере тайну человеческой природы позволяет выразить лишь трехчастная антропология. Он рассматривает процесс секуляризации не как простое отрицание истины христианского догмата, а как антропологическую редукцию. Центральным понятием антропологии де Любака является *дух-пневма*. Этим термином автор обозначает и внутреннюю открытость человека к трансцендентному измерению, и духовный порыв человеческой личности, и ответное действие Бога. Лишь сохраняя определенную «открытость» к тому, что превосходит пределы видимого мира, человек способен оставаться подлинно свободным, разумным существом, носителем уникального достоинства. *Пневма-дух* не является декоративной надстройкой над дихотомией *тело-душа*. Как высшая точка соприкосновения с Богом *дух* является одновременно вершиной и внутренним центром человеческой природы. Новаторство богословского метода А. де Любака состоит, в частности, в применении идеи внутреннего единства четырех смыслов Писания, известных из позднеантичной и средневековой экзегезы. Выявление связей и переходов на пути восхождения от буквального к мистическому уровню толкования Библии французский богослов использует как герменевтический ключ к христианской антропологии.

Ключевые слова: антропология, Анри де Любак, новая теология, сверхприродное, дух, душа.

Archpriest D. Sizonenko
BODY, SOUL, SPIRIT
IN THE THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY OF HENRI DE LUBAC

This article outlines the contours of Henri de Lubac's theological anthropology, which is based on the three-part scheme traditional for Christianity. In polemics with modern attempts to reduce man to the dichotomy of corporeality and psyche, the French theologian argues that only a three-part anthropology can fully express the mystery of human nature. He views the process of secularization not as a simple denial of the truth of Christian dogma, but as an anthropological reduction. The central concept of de Lubac's anthropology is spirit-pneuma. By this term the author designates both the inner openness of man to the transcendent dimension, the spiritual impulse of the human person, and the reciprocal action of God. Only by maintaining a certain «openness» to that which surpasses the limits of the visible world is man able to remain a truly free, rational being, a bearer of unique dignity. Pneuma-spirit is not a decorative superstructure over the body-soul dichotomy. As the highest point of contact with God, spirit is both the summit and the inner center of human nature. The innovation of A. de Lubac's theological method consists, in particular, in the application of the idea of the inner unity of the four meanings of Scripture known from late antique and medieval exegesis. The French theologian uses the identification of connections and transitions on the way up from the literal to the mystical level of Bible interpretation as a hermeneutical key to Christian anthropology.

Keywords: anthropology, Henri de Lubac, nouvelle theologie, supernatural, spirit, soul.

Во имя гуманизма, начиная с эпохи Просвещения, с невиданной силой стали подниматься голоса в пользу освобождения человека от ига религиозных представлений. Естественно-научное объяснение религиозных феноменов, как поначалу казалось многим, позволит навсегда избавить человека от бремени сверхъестественного. В конечном счете меч, изначально направленный против религии и Бога, коснулся того, что прежде называлось *человеческой природой*. Современные достижения в области социологии, психологии, нейробиологии поколебали основания былой веры в освобождающую силу человеческого разума. На смену оптимистическому атеизму XIX века пришло осознание «конца человека», наступившего как неизбежное последствие «смерти Бога». Так, в 1960-е годы М. Фуко высказывал предупреждение, что ликование по поводу символического убийства Бога является преждевременным, поскольку нет никаких признаков того, что человек, занявший место Бога, проживет дольше, чем Он [4, с. 380]. Аналогичные суждения о глубоком кризисе антропологии как результате «смерти Бога» приводит, в частности, Р. Браг в статье «Гуманизм на пути исчезновения?» [5]. Трагические события прошлого столетия укрепили христианских мыслителей в следующем убеждении: человек может оставаться человеком лишь в меру своей сопричастности тому, что пребывает по ту сторону *чистой человечности*. То, что многим представлялось надстройкой, оказалось базисом. Так, в основу богословской антропологии Анри де Любака (1896–1991) легла идея о сверхприродном предназначении человека. В первую очередь французский богослов опи-

рался на библейскую и святоотеческую традицию, согласно которой существо человека включает в себя не только тело (*sôma*) и душу (*psychê*), но также и таинственную область духа (*pneûma*).

К традиционной трехчастной антропологии наш автор обратился в апологетических целях, однако он занимался не столько достоверностью христианского догмата, сколько теологической апологией человека. Характерные черты экзистенциального кризиса современности он отмечал уже в «Католичестве», первой книге, принесшей ему в 1938 г. широкую известность. В ней он писал, что современный человек прилагает титанические усилия для того, чтобы подчинить себе силы природы, однако взамен получает лишь немного свободного времени. Всем забывшим о своем высоком достоинстве и предназначении он напоминает: «Человек не может быть самим собой, но может существовать для себя до тех пор, пока в безмолвии не откроет в себе какую-то незатронутую полосу, некий таинственный фон, который не захлестывается потоками событий» [2, с. 286]. В глубине человеческой души существует «зародыш вечности» [2, с. 287], который уже *здесь и сейчас*, в пространстве и времени дышит воздухом *свыше*. Трансцендентность в человеке является единственным достоверным гарантом его имманентности.

В книге «На путях Бога» Анри де Любак характеризует трансцендентность как *intériorité substantielle* («субстанциональную интериорность»), которая превосходит всё психическое, что человек может обнаружить в себе путем интроспекции. Движение от поверхностного в человеке к сокровенному позволяет открыть *intériorité irréductible* («несводимую ни к чему интериорность»), которая есть не что иное, как печать Самого Бога, запечатленная в сердце человека [9, с. 278]. Богослов утверждает, что в тот самый момент, когда человеческий дух отрицает свою собственную тайну, наступает удушье, от которого умирает *mens avida aeternitatis* («ум, жаждущий вечности») [9, с. 262].

Творчество французского богослова является свидетельством того, что продуманная до конца антропология неизбежно переходит в теологию, в которой он выделяет три основных элемента. Во-первых, основную роль в ней он отводит учению Фомы Аквинского о природном стремлении человека видеть Бога. Вокруг интерпретации этого учения разгорелись споры, ставшие величайшим событием в католическом богословии XX века. Во-вторых, она основана на библейском и святоотеческом учении о сотворении человека *по образу и подобию Божьему*, при этом понятия «образ» и «подобие» выступают не как синонимы, а как последовательные этапы осуществления человеком своего предназначения. В-третьих, наряду с «жаждой Бога» и «образом Божиим» ключевую роль в ней играет понятие «пневма».

Отправной точкой для А. де Любака послужили известные слова апостола Павла из Первого послания к фессалоникийцам: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух (*pneûma*), и душа (*psychê*) и тело (*sôma*)» (1 Фес. 5:23). Уже при поверхностном взгляде можно заметить, что в приведенной цитате человек представляет собой не только тело и душу, но еще и дух. Если *душа* определяет человека с точки зрения его свободы, нравственности и психической жизни,

то дух относится непосредственно к сфере духовной жизни. При этом апостол, как отмечает наш автор, не выделяет в человеке обособленные друг от друга три субстанции или три способности; он скорее «различает трёхчастную область активности, от периферии к центру» [6, с. 115]. Согласно этой схеме центром всей конструкции как единого целого является дух, представляющий собой не только наивысшую сферу человеческого естества, но и самый принцип единства существа человека, который в Библии обозначается термином «сердце».

Анри де Любак считает, что апостол Павел является наследником предшествующей ему традиции. Так, уже Филон Александрийский придерживался аристотелевской идеи, согласно которой *noûs* является принципом интеллектуальной, бессмертной и божественной жизни. Комментируя библейский рассказ о сотворении человека, он соединяет два элемента повествования: Бог вдохнул в лицо человека дыхание жизни (Быт. 2:7) и «сотворил Бог человека по образу Своему» (Быт. 1:27). Таким образом, *pneûta* у него предстает как принцип высшей жизни и место общения с Богом. Апостолу Павлу, как считает А. де Любак, намеренно трансформировал аристотелевскую трихотомию, заменив *noûs* библейским понятием *pneûta* [6, с. 123–124]. При этом *pneûta* не представляет собой некую составную часть человека, как душа и тело. Этим термином скорее выражена идея присутствия и действия Божьего Духа во внутреннем устройстве человека, то есть представление о существовании пространства взаимопроникновения человеческого и Божественного. Сопоставляя вышеприведенную цитату с отрывком из Первого послания к коринфянам, где апостол фактически пишет о *духе, который в человеке* (см. 1 Кор. 2:9), наш автор пишет: «Конечно, эта *pneûta*, не является здесь обозначением Святого Духа [...]. Однако она не представлена как конституирующая часть человека как такового, подобно телу или душе: сказав «дух человека», Павел как бы говорит «дух, который в нем», что является нюансом капитального значения. То что конституирует *par excellence* уникальную ценность человека среди существ этого мира, что делает его существом, превосходящим мир, было бы элементом, который, вместо того чтобы быть «от человека», был бы «в человеке»» [6, с. 127]. В тексте апостола Павла, как отмечает наш автор, *pneûta* содержит в себе ту же неоднозначность, что «образ» Божий или Божественное «дыхание».

Затем, обращаясь к учению Оригена, А. де Любак формулирует два тезиса. Во-первых, для александрийского богослова *pneûta* — это жизнь Бога в ее первоисточнике, а также жизнь Бога, дарованная человеку. Становясь сопричастником этой жизни, человек сам становится «духом» [6, с. 134]. Во-вторых, Ориген указывает, что есть два типа сопричастности *духу*: «естественная» связь человека с Богом на уровне сотворенной природы, а также сопричастность сверхприродной жизни. Как отмечает Э. Мулен де Бофор, «дух (*pneûta*) находится в человеке, не будучи *от* человека. Она обеспечивает, подчеркнем, *скрытую* трансцендентность, *дарованное* внутреннее единство человека с Богом. Поэтому в человеке есть отверстие, открытость к Богу, изначально происходящая от Бога» [10, с. 103].

Затем А. де Любак обращается к двум антропологическим схемам блаж. Августина: тело-душа-дух (*corpus-anima-spiritus*), и тело-разум-ум (*corpus-ratio-*

mens). Их отголоски он находит у широкого круга авторов: от Бернара Клервоского и Яна ван Рюйсбрука до Сергея Булгакова и Жоржа Бернаноса.

В христианской традиции дух всегда представлялся как наивысшая и превосходящая часть человеческого существа, приближающая его к Богу. При этом широко использовались выражения, в которых дух определялся и как «вершина разума» (*apex mentis*), и как «центр души» (*centrum ipsius animae*) [6, с. 138]. В трехчастной антропологии апостола Павла можно видеть не просто разделение человека на три уровня, возвышающихся один над другим, но три концентрично расположенные сферы, из которых дух представляет собой центр композиции и принцип единства всего целого.

Сочетание метафор вершины и центра позволяет выразить парадоксальность духа. Метафора вершины содержит в себе идею постепенного восхождения от низшего к высшему. Метафора центра, в свою очередь, позволяет выразить идею средоточия и единства: всё устремлено к нему, благодаря чему разрозненные элементы образуют собой единое целое. Первая метафора чаще используется, когда речь идет о духовном пути человека, дух в человеке — это область, предназначенная для установления взаимоотношений с Богом. Однако не менее важным остается обретение внутреннего единства и связь с остальными элементами: дух является также средоточием человеческого существа. Иными словами, место, в котором человеческая природа оказывается открытой для соприкосновения с Богом, является также источником разума и воли, двух способностей, выделяющих человека из всего сотворенного мира. Анри де Любак описывает это в терминах «христианского парадокса человека»: вершина одновременно является центром, кульминация оказывается основанием, а место, в котором взаимопроникают человеческая природа и дар благодати, является одновременно и самой сердцевиной человечества, и принципом единства всех сфер. «Дух человека, который в нем», является не столько лазейкой, позволяющей убежать от суеты века сего к высотам мистики и духовности, сколько источником и принципом единства всех сфер. Фундаментальная роль духа становится еще более понятной, если рассмотреть аналогию между структурой человеческой души и учением о четырех уровнях толкования Писания.

Богословский синтез *четырёх смыслов Писания*, разработанный А. де Любаком, позволяет представить динамическую связь между существованием человека в пространстве всемирной истории и мистическим Богопознанием. Традиционно толкователи выделяют два уровня прочтения: духовный и буквальный («исторический»). На буквальном уровне экзегезы Писание рассматривается как свидетельство о вмешательствах Бога сначала в историю народа Израиля, затем Сына Божьего и, наконец, Церкви. Духовный смысл не отменяет исторический смысл, однако он не является и чем-то произвольно привносимым извне. Духовный смысл относится к внутреннему содержанию деяний Бога, которое становится очевидным в свете тайны Христа. Он подразделяется на три взаимосвязанных уровня: аллегорический («доктринальный»); нравственный («тропологический») и мистический («анагогический»).

При широком многообразии экзегетических подходов главным всегда остается выявление органического единства всех четырех уровней толкования: ни один из них не превосходит и не отменяет другие, однако вершиной восхождения к полному пониманию всегда остается *анагогия*.

Как считал Ориген, Писание и человек имеют сходную структуру: буквальный смысл представляет собой «тело текста», а духовный смысл некоторым образом соответствует образу Божьему в человеке. Эта схема в определенной мере отражала путь христианской инициации: катехумену предстояло постепенно возвыситься от прописных истин книг Премудрости к постижению тайны Христа. Таким образом, нравственное учение оказывалось интегрированным в духовное наставление, что отражает взаимопроникновение в христианстве этики и мистики, а, следовательно, человеческой души и духа.

Следует отметить, что идея о взаимопроникновении сфер деятельности «души» и «духа» в антропологии А. де Любака испытала на себе влияние философии Мориса Блонделя. Философ из Экс-ан-Прованса в своей диссертации «Действие» показал, что источником всякой человеческой деятельности, включая культуру, науку, мораль, философию и религию, является открытость человека к трансценденции. Для него, как затем и для А. де Любака, сверхприродное не является какой-то дополнительной надстройкой над сферой человеческой деятельности, оно новым светом пронизывает все области жизни человека.

В исследованиях, посвященных средневековой экзегезе, А. де Любак показал, что на последней ступени постижения духовного смысла человек оказывается лицом к лицу перед Божественной тайной. Так, подлинное познание Бога обретается не посредством отстраненного интеллектуального рассуждения, а путем мистического опыта и внутреннего усвоения Писания через действие духа, пребывающего внутри человека.

Современная психология и социология, изучая сферу телесного и психического, претендуют дать исчерпывающее научное представление о человеческой природе. В свою очередь, А. де Любак указывает на «парадокс человека», который по-настоящему может быть познан только в свете Божественного Откровения: «Всё в мире является объектом познания, актуального или потенциального. Все, кроме духа, который конструирует это познание (и вместе с этим невидимым, неосязаемым, лишенным измерений духом столько вещей!) Всё, кроме той действующей силы, всегда действующей и всегда ускользающей, словно челнок, который всегда остается неуловимым, поскольку перемещается со стороны, противоположной той, где науке кажется, будто наконец-то его удалось постичь» [8, с. 95]. Здесь «дух» следует понимать глубже и шире, чем аристотелевский «ум». Он «конструирует познание», но при этом не сводится к самому акту, и тем самым всегда ускользает от «науки».

Тайна человеческого духа, когда ее пытаются свести к одному из аспектов глубинной психологии, остается непостижимой. Тем не менее она легко поддается рефлексии, однако требует познания более непосредственного и более внутреннего свойства. В работе «Краткий катехизис о природе и благодати», размышляя о различии в человеке *psychê*, *noûs* и *pnéïma*, А. де Любак пишет:

«Эта область может быть изучена не посредством экспериментальных научных исследований, но посредством духовного опыта, пренебрегать которым было бы непростительно, будто это не более, чем мир грез, исчезающий в солнечном свете научного прогресса. Было бы чрезмерным упрощением или, скорее, замалчиванием огромной проблемы, если бы мы свели к одному и тому же бессознательное психики, исследуемое так называемой «глубинной» психологией, и глубокие тайники духа-пневмы; с практической точки зрения это означало бы отрицание последнего при полном его непонимании [...]. Мы вынуждены обвинять в узости или слепоте не психоанализ и не какой-то другой вид «психологии», а лишь тот вид «позитивизма», который ограничивает вселенную человека рамками этих дисциплин» [7, с. 145–146].

Если методы психологической интроспекции оказываются бесполезными, то каким образом человек может познать реальности *духа*? Ответ нашего автора — сквозь призму цели, к которой человек призван. Сугубо психологическое понимание человеческой души может быть преодолено через сопричастность Тайне тринитарной жизни. Это утверждение А. де Любака перекликается со словами апостола Павла о том, что дела духа понятны только тем, кто имеет Дух. Французский богослов так выражает суть «христианского парадокса человека»: человека делает человеком, — таинственная сфера открытости Богу, называемая «духом», «стремлением к Богу» или «идеей Бога в человеке». Для него недопустима мысль о «чистой», самодостаточной и замкнутой в очерченных границах человеческой природе, к которой благодать была бы прибавлена, как дополнительный этаж к уже построенному зданию. Последовательное принятие истины о сотворении человека по образу и подобию Божьему исключает возможность существования такой четко определенной природы. В самом деле, человек вполне становится самим собой лишь когда он возвышается через общение с Богом над уровнем *чистой природы*. Пока этого не произойдет, он будет оставаться для самого себя нераскрытой загадкой. Человек носит в себе некую рану, требующую исцеления, но по ее форме невозможно понять, чем она должна быть заполнена.

На языке трехчастной антропологии понятие «дух» как обозначение определенной сферы в структуре человеческого существа выражает идею открытости к трансцендентному измерению, «еще не проделанного отверстия» навстречу к Богу, таинственного зияния, которое оставляет человека «вопросом без ответа». Эта сфера может быть осознана и актуализирована только действием Божьего Духа. Поэтому невозможно, как считает А. де Любак, устранить амбивалентность понятия «дух человека, который в нем», как невозможно устранить двусмысленность понятия «природа», разделив *чисто естественное* и *сверхъестественное*.

Утверждая недоступность рациональному познанию реальности *духа* в человеке, А. де Любак противостоит прежде всего редукционизму. Его конечная цель — апология человечества как целого, и только открытость человеческой природы к трансцендентности, может «спасти» человека от самого себя. Наш автор, в отличие от многих наших современников, не берет в качестве отправной точки ни одну из популярных в его время философских или социальных антро-

пологий, чтобы затем наполнить ее богословским содержанием. Он уверен, что богословие — единственная наука, способная представить наиболее полный дискурс о человеке. Хотя эта уверенность многим может показаться наивной, как ни парадоксально, она поддерживается не только христианскими мыслителями, но и пророками «конца человека». Человечество, возведенное атеистическим гуманизмом на высший пьедестал, рассыпается, лишившись опоры на Бога, как картонный домик.

ЛИТЕРАТУРА

1. Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. — Милан: Христианская Россия, 1997. — 302 с.
2. Любак А. де. Католичество: социальные аспекты догмата. — М.; Милан: Христианская Россия, 1992. — 476 с.
3. Сизоненко Д. В. Духовная экзегеза Писания и христианский гуманизм в теологии Анри де Любака // *Homo loquens: язык и культура. Диалог культур в условиях открытого мира: Сб. докл. междунауч. конф. Вып. 6.* — СПб: РХГА, 2021. — С. 326–333.
4. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. — 416 с.
5. Brague R. L'humanisme est-il en voie de disparition? // *Cités.* — 2013. — Т. 55 (3). — Р. 95–106.
6. Lubac H., de. *Anthropologie tripartite // Théologie dans l'histoire. I. La Lumière du Christ.* — Paris: Desclée de Brouwer, 1990. — P. 115–199.
7. Lubac H., de. *A Brief Catechesis on Nature and Grace / Translated by R. Arnandez.* — San Francisco: Ignatius Press, 1984. — 308 p.
8. Lubac H., de. *Paradoxes suivi de Nouveaux paradoxes.* — Paris: Le Seuil, 1959. — 191 p.
9. Lubac H., de. *Sulle vie di Dio.* — Alba: Paoline, 1966. — 316 p.
10. Moulins-Beaufort E. de. *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac: l'esprit de l'homme ou la présence de Dieu en l'homme.* — Paris: Cerf, 2003. — 936 p.
11. Persidok A. Body, Soul and Spirit. Henri de Lubac's Vision of Tripartite Anthropology. — *VerbumVitae.* — 2022. — Т. 40 (3). — Pp. 715–732.

УДК 165.23

Сурков Александр Георгиевич,

магистр философии, аспирант

Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,

asurkov@mail.ru

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИНФОРМАЦИЮ И ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ

В статье предлагается подход к осмыслению человека информационного, основанный на диалектическом синтезе чистого антропологического и информационного аспектов бытия человека, рассматриваемого в рамках новой научной дисциплины информационной антропологии. Процесс их синтеза понимается как сближающее становление, в котором каждый из аспектов «перенимает» определенные «черты» другого: антропологическое «цифровизируется», а информационное антропологизируется.

Рассмотрены отдельные феномены, появляющиеся в этом процессе, из которых подробно разобраны виртуальная реальность, масс медиа и искусственный интеллект. Основываясь на диалектическом характере этих процессов, сделаны определенные предположения и выводы.

Ключевые слова: информация, информационный процесс, Homo Informaticus, человек информационный, информационная антропология.

Surkov A. G.

PHILISOPIC-ANTHROPOLOGICAL VIEW ON THE INFORMATION AND INFORMATION PROCESSES: ANTROPOLOGICAL SUBJECT

The article delivers the thinking about information man based on the synthesis of the anthropological and informational humane being aspects under new scientific discipline 'the information anthropology'. The synthesis process is meant as uniting flux in which each aspect is adopting specific features of another process: the anthropological aspect becomes more digital; the information aspect becomes more anthropological.

Some emerging phenomena were reviewed, the most important of them are virtual reality, mass media, and artificial intelligence which were reviewed. Some suggestions and conclusions were made based on dialectic nature of these processes.

Keywords: information, information process, Homo Informaticus, informational man, information anthropology.

Введение

Рассудок человека, по мнению Канта, постоянно ищет различия, которые он мог бы осмыслить. Такие различия, как показано автором в [7], человек может трактовать как информацию. Антропологический субъект использует информацию для извлечения из нее смысла. Таким образом он имеет дело с *семантической информацией*. Для сравнения, Л. Флориди определяет семантическую информацию как «осмысленные правдоподобные данные» [10, с. 104]. Сами данные изначально концептуализируются как *data de re* («неоднородность» окружающего мира), из которых формируется *data de signo* («выделяется сигнал как некоторое оформленное движение бытия»). Сигнал затем воспринимается человеком как *data de dicto* (знак) [10, с. 85–86], уже в котором сознание человека «находит смысл». Поэтому природа семантической информации в конечном счете дуальна. Как изначальное различие *de re* она материальна, как конечный смысл *de dicto* — продукт сознания. Если посмотреть на «превращение» различий в информацию как на процесс (становление), то мы получим *информационный процесс*. Специфику взаимодействия информации и человека в рамках *информационных процессов* изучает создаваемая дисциплина *информационная антропология* как «информационные аспекты происхождения, эволюции и жизнедеятельности человека в современном мире», [4, с. 19].

Мы рассмотрим краткую историю развития информационной антропологии с специальным рассмотрением ее основных феноменов (информационное общество, виртуальную реальность, средства массовой информации, искусственный интеллект). Отметим, что эти феномены представляют собой аспекты двух направлений развития информационной антропологии, которые можно назвать «цифровизацией антропологического» и «антропологизацией цифрового». В итоге мы заметим, что они составляют диалектические противоположности, определяющие развитие человека информационного, на основании чего диалектически будут сделаны определенные заключения и выводы.

Информационное общество

Информационные процессы индивидуального плана тесно переплетаются с информационными процессами социального плана. Социальный аспект информации является основой *информационного общества*. С классической точки зрения Д. Белла: «Информация — это власть. Доступ к информации есть условие свободы ... знания и информация становятся стратегическими ресурсами и агентом трансформации постиндустриального общества» [1].

С другой стороны, Г. Отюцкий справедливо замечает, что «информационное взаимодействие — важнейшая социальная предпосылка и условие становления человека и общества, поэтому неинформационных обществ не бывает», [6, с. 2]. Со своей стороны, замечу, что мы выделяем для каждого общества характерные черты, определяющие его сущность в первую очередь. И тогда *неинформационное общество* — это просто то общество, где информация не играет первоочередную роль. Попробуйте, например, представить преуспевающего современно-го бьюти-блогера успешным в средневековом городе. У меня не получилось.

Как сфера человеческой деятельности информатизация сильно изменила культуру. Мы имеем принципиально особенные «цифровые технологии» и видим соответствующие им «цифровые» «памятники культуры». Например, «первый твит» твиттера, мемориальные записи в блокчейнах и т. п., которые немыслимы вне «цифровой эпохи». Поэтому мы можем содержательно говорить о специфике культуры «цифровой эпохи», которую можно назвать культурой *информационного общества* или «информационной культурой».

Важнейшей чертой *информационного общества* являются его коммуникации как разновидность *информационного процесса*, качественной спецификой которых является глобальность и вездесущность. В каждом доме есть доступ к сети интернет, и любое «место» в ней находится от человека «на расстоянии одного клика». Президент и безработный могут общаться в одной социальной сети; коммуникации социальных сетей «решили» проблему общения на разных языках; масс медиа адаптировались: они не печатают газеты, а рассылают сообщения по подписке или публикуют сообщения на сайте и т. д.

Обобщая, можно сказать, что информационная культура наделяет деятельность человека свойствами и качествами своих структурных элементов: контекст, специфические понятия, а также придает свою специфику для общепhilософского субъекта и объекта и т. д. И наоборот: информация как аспект всеобщей деятельности становится атрибутом информационной культуры. Таким образом, информация становится частью культуры (происходит ее антропологизация), культура реализуется в информационном «пространстве» (происходит ее «информатизация»).

Информационная антропология

Человек (как воспринимающий информацию субъект) — «финальный потребитель» *информационного процесса*. Современное *информационное общество* характеризуется нарастающим объемом «потребляемой» человеком информации, имеющей разноплановый междисциплинарный характер. Для систематизации изучения влияния информации на человека и социум К. Колиным предложено оформление соответствующей исследовательской деятельности в специальную научную дисциплину, названную им *информационной антропологией* [4]. Предметом ее является становление человека информационного (*Homo Informaticus*).

В этом контексте Г. Отюцкий поднимает вопрос о смысле, который вкладывается в понятие «человек информационный» [6]. Если мы «замыкаем» его только на «цифровую эпоху», то мы получаем видовое понятие. Если мы прослеживаем его за ее пределами, то получаем родовое понятие. В рамках родового понятия мы можем наблюдать его развитие как смену видов, тогда как в рамках видового понятия мы такой возможности лишены. В сложившейся в настоящий момент традиции понимания человека информационного используется видовое понятие.

Ю. Шичанина утверждает, что «современная информационная антропология переносит акцент с рассмотрения человека, каков он есть, на человека, ка-

ким он может и должен стать», [9, с. 123]. Как одна из основных способностей специально выделено умение «осуществлять себя уже как мультивид, используя [информационно-] сетевую логику (инологику) и возможности сетевого интеллекта», [9, с. 124], с чем можно согласиться. Здесь мы видим «цифровизацию антопологического», которой человек информационный должен соответствовать.

К сказанному я бы добавил способность к поиску информации в сети, используя запросы различной степени сложности. Информации много и пора учиться ее находить, отбирая то небольшое, что человек способен биологически воспринять и усвоить. Эта задача может быть решена обучением людей навыкам сложных поисковых запросов информации, которые имеют повышенные требования к результату и тем самым редуцируют его к приемлемому размеру.

Виртуальная реальность

Значимым достижением «антропологизации цифрового» можно считать *виртуальную реальность*. Согласно Н. Егорову, этот термин происходит от англ. Virtual reality и был анонсирован Джеромом Ланье в 1984 г. как «иллюзорный мир, создаваемый имитационной системой, способной контактировать с сенсорным полем человека и воспринимать его ответные реакции в режиме реального времени» [2]. С. Е. Таратута, утверждающей, что виртуальная реальность — это «область (способ) конструирования социального смысла» [8, с. 67], где «субъект виртуальной реальности конструирует свой обособленный фрагмент социального», [8, с. 95] можно согласиться только частично. Виртуальные миры (среды), согласимся, бывают социальные — как результат «переноса» в виртуальную реальность отдельных фрагментов бытия социума. Но виртуальные миры все же создают без социального аспекта, например, с целью симуляции тех или иных возможных ситуаций. Они используются отработки у человека нужных поведенческих реакций и навыков (тренажеры летчиков, космонавтов и т. д.), что пока другими методами не достижимо.

Средства массовой информации (масс медиа)

Еще одним важным феноменом является эволюция масс медиа (или средств массовой информации). Человек всегда интересовался событиями в мире, включая события, происходящие вне пределов его непосредственного чувственного восприятия. Так как самостоятельно он узнавать ничего за пределами места обитания не мог, то у него оставался единственно доступный метод, который можно назвать информационным — человек удовлетворял интерес к событиям в-мире посредством продуктивной деятельности воображения, основанной на переданном информацией смысле. Информация передается человеку либо индивидуальной коммуникацией (один к одному), либо посредством широко-вещательной коммуникации (один к многим), что мы понимаем как *масс медиа*.

Предшественником постоянно действующей в обществе «системы массмедиа» можно считать средневековую проповедь: церковь регулярно собирала большое количество народа, перед которым выступал священник, излагая новости и одновременно предоставляя их трактовку в контексте религии, что потому заведомо истинно. Этот метод можно считать первой попыткой «управления

массаи» посредством информации. Здесь также можно упомянуть герольдов и глашатаев, провозглашающих «слово господина» его подданным. Но их появление было редким и не регулярным по сравнению, например, с еженедельной проповедью, зависело исключительно от прихоти господина и потому сколько-либо значимым социальным действием не являлись.

Следующим этапом развития массмедиа было книгопечатание и издание газет. Издательство и журналистика стали, соответственно, социальными институтами и профессиональной деятельностью. Поэтому именно этот этап называют началом становления *профессиональной* масс-медиа как социального института, производящего информацию в «до информационном» социуме.

В современном (информационном) обществе задача масс медиа видится в обеспечении его основных информационных потоков как вертикальных (с целью управления обществом), так и горизонтальных (обеспечения оперативного и общедоступного информирования широких масс населения о произошедших событиях). Таким образом масс медиа обеспечивают пространственную и социальную однородность *информированности* или информационной наполненности общества.

Слово «медиа» можно понимать следующим образом. Медиа — транслитерат лат. *media*, представляющее множественное число *medium*, означающее «находиться посередине». То есть масс медиа это то, что находится в середине единичностей некоторого множества. И действительно, они находятся между источником новостей и их потребителем — человеком социума.

Это узловое положение масс медиа дает возможность регулирования информированностью общества, что является средством власти в понимании Д. Белла, озвученном выше. Достаточно пропускать «угодные» сообщения и блокировать «неугодные».

Так как оперативная проверка информации, передаваемая масс медиа очень затруднительна, то редакторы в определенных ситуациях сочиняют новости. В индустриальном обществе этот феномен назывался «газетной уткой», а масс медиа, его практиковавшее, «желтой прессой». В современном обществе с «легкой руки» Ж. Батая, Ж. Делеза и Ж. Бодриера называют этот же феномен «симулякром».

Масс медиа приносят информацию об удаленных (от потребителя) моментах бытия. То есть они формируют опыт смотрящего их человека за счет способности воображения, использующую информацию. Таким образом, масс медиа это антропологизация цифрового потребителей информации и цифровизация антропологического (как цифровое или информационное оформление) бытия участников репортажа.

Искусственный интеллект

В современной науке ([3]) искусственным интеллектом (ИИ) «называют системы, предназначенные для решения интеллектуальных задач», которые люди решают с помощью своего «естественного» интеллекта (ЕИ). Такой ИИ определяется как «слабый» или специализированный на решение определенного круга

задач (узконаправленный (narrow)). Широкий (strong) применением будет обладать сильный ИИ, который можно будет сравнить с человеческим. Отличительной его особенностью является способность постановки задач. Заметим в настоящее время понимание ЕИ как единственно возможного феномена сознания и рассудка уже не поддерживается. Также отметим, что ИИ не единственный «не человеческий» современно признаваемый интеллект — создана и активно развивается научная дисциплина «когнитивная этология», изучающая интеллект животных (см., напр., классическую монографию Д. Гриффина «Animal thinking» [11]).

У ИИ нет ни сознания, ни разума в привычном истолковании, поэтому в настоящий момент считается, что применение понятия смысла для ИИ невозможно. Компьютер не может *понимать* как человек ни в узком, ни в сильном определении ИИ. Пока речь может идти о некотором частичном моделировании понимания. Но, если концепция *понимания* может быть «отвязана» от сознания человека, тогда можно будет предметно говорить об ИИ в широком смысле. Также вопрос *понимания* будет в центре исследований по приданию ИИ личностных качеств (субъективации) — нечто, *непонимающее* сути происходящего вокруг него (в адекватной трактовке), не может являться полноценным самостоятельно действующим субъектом. Поэтому отношение ИИ с ЕИ *сейчас* мыслится как «ведущий/ведомый». Но попробуем очертить какие их варианты появляются в случае появления ИИ как полноценного субъекта.

1. «Судьбоносное». ИИ безусловно доминирует и потому определяет судьбу человечества. Но тут получается «судьбоносность со знаком». Оптимисты считают ИИ мессией, который даст человечеству счастье, решит все его проблемы, и построит ему «золотой век» (см. [3, с. 199], сценарий 2). Пессимисты считают, что ИИ рано или поздно избавится от «неэффективного ЕИ», и человечество вымрет (см [3, с. 199], остальные сценарии).

2. «Сосуществование». В отношениях ИИ и ЕИ нет однозначного доминирования какой-либо стороны (включая «неинтеллектуальные способности»), но они необходимы друг другу. Например, у человека остается безусловная возможность «обесточить серверную», где работает программа ИИ, прекратив генерацию электричества. Но без ИИ человек уже не справится с управлением автоматизированным производством. Тогда результатом может быть некоторая продуманность отношений как Соглашение Сторон. Этот вариант — развитие мысли Д. Хейнера (по [3, с. 200]). Другие примеры — три закона робототехники А. Азимова, «звездные войны» Лукаса и т. п.

3. «Обслуживание». ИИ развит до полноценного субъекта, но в отношениях ИИ и ЕИ доминирует ЕИ. Например, в реализации ИИ в его аксиологическом «блоке» запрограммирована безусловная недоступная изменению забота о человеке. Здесь видится е-колониализм или е-рабство в терминологии предыдущего пункта.

Ретроспективный анализ деятельности ИИ может являться методом трансформации такой деятельности в опыт уже в машинном контексте. И этот опыт в целом можно будет анализировать с применением антропологических мето-

дов, что позволит дать импульс машинному обучению в контексте антропологизации цифрового.

Диалектический взгляд

В изложенном материале мы видели две противоположные тенденции. Первая (цифровизация антропологического) рассматривает приспособление бытия и способностей человека для существования в информационном обществе. Вторая тенденция (антропологизация цифрового) рассматривает приспособление развития устройств, использующих информационные технологии, под особенности человека.

Человек обратил внимание на то, что потом назвали информацией. Счеты, автоматы, саморегулирующиеся системы и т. п. все были созданы как «внешние органы» человека, в чем мы солидарны с классической позицией философии техники. Это тенденция цифровизации антропологического как проявление бытия «цифрового человека», которого определили в начале статьи как *Homo Informaticus*.

Принимая во внимание наличие «цифровой» компоненты, многочисленные сущности в бытии *Homo Informaticus* получают префикс «е»: е-Помощник, е-Тень, среда е-обитания и е-возможности, е-Друг (фактически, электронный секретарь), е-бизнес и т. д., а сам он становится *eHOMO* [5, с. 52–56].

Здесь хочется отметить, что основной объем публикаций в данном направлении приходится на 2000–2010 годы, после чего он стал «выдыхаться». Ситуация, как мне видится, обусловлена двумя причинами.

Во-первых, не сбылись некоторые фундаментальные предположения (например, киборгизация). Более того, развитие информационных технологий фактически пошло в противоположном декларируемому направлению: вместо «цифровизации антропологического» — в область «антропологизации цифрового». Или, иными словами, развитие информационных технологий вместо «подстройки» человека к возможностям машины сделало возможной подстройку машины к коммуникационным возможностям и способностям человека. Яркий пример — роботы справочных систем, отвечающие на простые вопросы. Другой пример — превращение телефона в «умный телефон» («смартфон» от англ. *smart* — умный, сообразительный). А также становление смартфона в электронного секретаря, который становится фактически «частью тела» его хозяина.

Подстройка под человека делает возможным использование информационных технологий неподготовленным и необученным человеком, поскольку коммуникация происходит на естественном языке. Но в нестандартных случаях процесс нужно контролировать, поскольку гарантии адекватного поведения для нештатной ситуации нет. Этот фактор обеспечил «угасание» тенденции цифровизации антропологического.

Во-вторых, появились новые области, потенциально более привлекательные и демонстрирующие несомненный прогресс, куда переместился фокус внимания и исследовательский ресурс. Яркий пример — прогресс в становлении искусственного интеллекта.

Также производство приборов создания виртуальной реальности развилось до такого уровня, когда индивидуальный экран (очки) создают изображение, по качеству глазом не отличимое от реального, наушники производят адекватный звук, а цифровая система обеспечивает расчет изображения и звука в соответствии с моделью виртуальной реальности и того положения в нем, которое занимает человек. Эти факторы обеспечивает развитие антропологичности цифрового.

Решение описанной проблемы адекватности развития информационной антропологии видится в диалектическом понимании ее природы. Информатизация создается для человека, поэтому она антропологизируется. Современному человеку нужна информация, поэтому он информатизируется. Здесь мы видим процессы цифровизации антропологического и антропологизации цифрового как взаимно необходимые в диалектическом смысле противоположные процессы становления информационного человека.

Сейчас мы находимся на пике антропологизации цифрового (развитие ИИ, виртуальной реальности ...). В соответствии с общим ходом диалектических процессов, следующим шагом будет возврат к доминированию цифровизации антропологического. Рост потребляемой информации и биологические пределы восприятия информации приведут к непосредственному интерфейсу человек-машина как отдельно воспринимаемому органу тела.

В качестве ограничения развития конкурирующих сервисов, в первую очередь видится отношение к ИИ. Сейчас он развивается «неконтролируемо», но в обществе все чаще возникают предложения по контролю и, связанного с ним, ограничению его развития по содержанию и цели.

Заключение и выводы

Основную роль в информационном становлении играют коммуникации. Именно тот факт, что к любой информации мыслящему субъекту может быть предоставлен доступ в течении нескольких секунд, дал «информационную революцию». Любое гениальное, но «закрытое» информационное развитие осталось бы уделом соответствующей команды и не изменило бы мир. И, наоборот, прорыв значимости и объема информации сделал ее доминантой общества, понимаемого уже как информационное.

В отношении ЕИ–ИИ можно увидеть очертания интересной философской проблемы сосуществования человека и иной формы разумных существ, что в случае полноценной субъективации машины будет иметь место. Необычность ситуации заключается в том, что здесь человек будет «слабым звеном» в области информационных технологий, к чему он сейчас совершенно не готов. И эта тематика требует отдельной специальной проработки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, — 1986. — С. 330–342.
2. Егоров Н. Категория виртуальной реальности в истории философии от XIX века до современности // *Philosophical sciences*. — 2019. — 2(26). — С. 71–74.
3. Иоселиани А., Цхададзе Н. Искусственный интеллект: социально-философское осмысление // *Прикладные исследования*. — 2019. — № 2. — С. 196–202.
4. Колин К. Информационная антропология: предмет и задачи нового направления в науке и образовании // *Вестник Кемеровского ГУ культуры и искусств*. — 2011. — № 1. — С. 17–32.
5. Нариньяни А. С. «НОМО — два в одном (Homo Sapience в ближайшей перспективе) // *Открытое образование*. — 2005. — № 2. — С. 51–61.
6. Отюцкий Г. Информационная антропология: варианты конструирования (размышления по поводу исследований К. К. Колина) // *Достижения вузовской науки*. — 2014. — № 1. — С 131–135.
7. Сурков А. О природе информации и информационных процессов // *Вестник РХГА*. — 2023. — Том 24, вып. 1. — СПб.: РХГА, 2023. — С. 57–65.
8. Таратута Е. Философия виртуальной реальности. — СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. — 147 с.
9. Шичанина Ю. Основные тенденции информационной антропологии // *Спектр антропологических учений*. — 2010. — Вып. 3. — М.: ИФРАН, 2010. — с. 114–130.
10. Floridi L. *The Philosophy of Information*. — Oxford: University Press, 2011. — 410 p.
11. Griffin D. *Animal Thinking*. — Harvard: University Press, 1984. — 256 p.

ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МИСТЕРИИ МИТРЫ СОЛЯРНЫМ КУЛЬТОМ?

В статье анализируется солярный характер римского культа бога Митры, где, с одной стороны, рассматривается почитание Митры в императорском культе III века н. э., с другой — мистерии Митры. В первом случае — солярный характер, вне всякого сомнения, и это достаточно распространённая точка зрения среди исследователей. В мистериях это не так очевидно, поскольку иконография подземных святилищ-митреумов даёт повод полагать, что римские митраисты не практиковали солнцепоклонство, по крайней мере, в его привычной форме. И здесь автор демонстрирует мистерии Митры как астральную религию с собственным планетарным порядком и уникальными религиозными представлениями, которые выводились из поклонения звёздам и вдохновлялись платоническими концепциями.

Ключевые слова: римский митраизм, мистерии Митры, культ Митры, Дэвид Юланси, Роджер Бэк, Древний Рим.

Chistyakov N. V.

ARE THE MITHRAIC MYSTERIES A SOLAR CULT?

This paper is about the solar nature of the Roman cult of the Mithras, where, on the one hand, the imperial cult of Mithras of the 3rd century AD, on the other, the Mithraic Mysteries are considered. In the first case, the solar nature is beyond any doubt, and this is most commonly view among researchers. In the Mysteries this is not so obvious, since the iconography of the underground mithraic sanctuaries gives reason to believe that Roman Mithraism is not solar cult, at least in its usual form. And author try to demonstrates the Mysteries of Mithras as an astral religion with its own planetary order and unique religious ideas, which were derived from the star worship and were inspired by Platonic concepts.

Keywords: Mithraism, roman Mithraism, Mithraic mysteries, mysteries of Mithras, mysteries of the Persians, cult of Mithras, God Mithras, David Ulansey, Roger Beck, Ancient Rome.

Уже с самых ранних упоминаний в ведической религии бог Митра предстаёт в образе солярного божества [2, с. 268], в Вавилоне он отождествлялся с солнечным богом Шамашем, персидские цари почитали его как подателя божественного света Хварно, который освящает власть. В эпоху эллинизма Митра сближается с греко-римскими солнечными божествами. Характерным примером является, что на монументе царя древнеармянского царства Коммагены Антиоха I один из богов именуется как «Аполлон- Митра- Гелиос- Гермес» [1, с. 297]. В Римской империи Митру величали как "Deus Sol Invictus" (Бог Непобедимое Солнце). Так что нет никаких препятствий тому, чтобы определять Митру как солнечное божество, ибо во все времена своего почитания он являлся таковым.

Митра нередко упоминается в контексте культа Непобедимого Солнца, который римские императоры III века возвели в статус государственного, где персидский бог и являлся Непобедимым Солнцем. Данная тема подробно была рассмотрена на примере религиозной политики императора Аврелиана в диссертации отечественного антиковеда М. Е. Шенцова. Убедительным выглядит факт поддержки почитания Митры со стороны императоров и что действительно персидский бог покровительствовал культу Непобедимого Солнца, а не, например, сирийский Элгabal. Но каковы были причины и основания выбора императорами солнечного культа с иранскими корнями? Как считает М. Е. Шенцов, в Персидской империи, а позже в эллинистических царствах правитель мог при жизни восприниматься как воплощение Митры и таким образом быть обожествлён, и это подходило для императоров III века, претендовавших на божественный статус. Схожесть изображений Митры на монетах персидского и эллинистического Востока с таковыми на монетах Аврелиана может свидетельствовать о заимствовании митраизма как царского культа [6, с. 19–20]. Выбор императорами покровительства Солнца мог быть обусловлен влиянием греко-римской интеллектуальной традиции. Так, основной астрономический порядок полагал Солнце в середине планетарного ряда, а небесные светила, как гласила основная догма астрологии, имели определяющее влияние на земные явления и судьбы людей. И Солнце, по убеждениям астрологов, обладало царственным положением, управляя ходом других светил [4, с. 174–175]. Подкреплялось это убеждение философскими представлениями о Солнце как образе Блага или проявлении в видимом мире умопостигаемого света, управляемого из мира разума [3, с. 328]. По этим причинам, императоры, выбирая Солнце как эгиду, могли оправдать свои претензии на сакральный статус. Таким образом, императорский культ Солнца можно понимать как солярный культ, который был продолжением почитания Митры на Востоке как бога, олицетворяющего видимое Солнце, хотя и адаптированный под культурные реалии греко-римского мира.

Далее обратимся непосредственно к мистериям Митры, в которых понимание персидского бога как Солнца совсем не так очевидно, как это было устроено в культе, продвигаемом императорами Рима. Культ персидских мистерий не имел священных текстов, самые прямые свидетельства о нем это своеобразная и яркая иконография, которую обнаруживают в подземных святилищах, называемых митреумами. Для начала можно ознакомиться с напольной мозаикой из митреу-

ма в Остии, на которой были изображены все степени культовой иерархии митраистских таинств. Мозаика указывает на семь степеней посвящения. Каждая степень имеет свой сектор, в котором: отличительный символ степени и атрибут планетарного бога-покровителя степени [9, р. 140]. В соответствии со степенями посвящения складывается следующий планетарный ряд: Сатурн — Солнце — Луна — Юпитер — Марс — Венера — Меркурий. Какие выводы можно сделать, глядя на данный планетарный порядок? Во-первых, это то, что он не соответствует общепринятому в греко-римском мире халдейскому планетарному порядку, который выглядит таким образом, по направлению от сферы неподвижных звёзд к Земле: Сатурн — Юпитер — Марс — Солнце — Венера — Меркурий — Луна [8, р. 4]. Во-вторых, митраисты в своей планетарной последовательности не удастаивают Солнце особым местом ни в середине, как управленца ходом планет, ни в начале последовательности, как покровителя высшей степени посвящения, и это выглядит странным для культа почитателей Непобедимого Солнца.

Канадский исследователь Роджер Бэк в одной из своих работ подверг анализу митраистский планетарный порядок. Он считал, что выбор членами культа собственного порядка планет имел определённую цель и значение. Это не был заново изобретённый ряд, поскольку, предлагая новое, культ должен был опираться на уже знакомое для потенциальных adeptов, и Р. Бэк полагал, что эта планетарная последовательность основана на двух широко известных порядках небесных светил. Первый — это вышеупомянутый халдейский, построенный по принципу положения планет в пространстве, у которого заимствованы последние четыре планеты; второй — порядок в соответствии с днями недели (Табл. 1), который сам основан на халдейском, дал первые три светила.

Суббота	Воскресенье	Понедельник	Вторник	Среда	Четверг	Пятница
Сатурн	Солнце	Луна	Марс	Меркурий	Юпитер	Венера
Saturni dies	Solis dies	Lunae dies	Martis dies	Mercuri dies	Jovis dies	Veneris dies

Табл. 1. Планетарный порядок в соответствии с днями недели

Р. Бэк считал, что соединение планетарных последовательностей по расстоянию (халдейской), и по дням недели (т. е. по времени), несло в себе космический символизм, а именно то, что здесь заключены два измерения — пространство и время, что было представлением космоса в наиболее обобщённом виде. И человек, посвящаемый в мистерии, который проходил путь вверх по степеням, преодолевал, тем самым, существующий космический порядок, т. е. необходимость и ограниченность смертной жизни [8, р. 4–11].

Любой планетарный порядок для тех, кто его принимает, может нести в себе нечто большее, чем буквальное отображение небес, так как порядок планет также есть путь, который душа проходит через небесные сферы при нисхождении

в земной мир смертности и при восхождении в небесный мир бессмертия. Это является важной составляющей астральной религии. Под астральной религией можно понимать веру, основанную на том, что звезды оказывают неизменное влияние на наш мир и определяют его судьбы, но при этом над самими светилами властвует Божественная Необходимость, по закону которой, происходят все движения в космосе и неизменно приходят к своему исходному началу. Но, как и положено религии, звездопоклонство исходило из иррациональных представлений, о том, что, хотя Судьба и всевластна, человек, обращаясь к планетарным богам, мог заручиться их поддержкой, чтобы победить Необходимость и спасти свою душу, выйдя за пределы космоса через небесные сферы. Это было характерной чертой астральных культов Востока, снискавших широкое признание по всей Римской империи на исходе языческой эры, к ним, несомненно, относились и мистерии Митры. В пользу этого говорят постоянно фигурирующие в святилищах символы планет и знаков зодиака. В связи с этим не удивительно, почему не Солнце, а Сатурн помещён митраистами в самое начало планетарного порядка, как покровитель высшей степени посвящения. Ибо бог Сатурн, он же Кронос, был олицетворением «Бесконечного Времени» и неотвратимости Судьбы, высшей силы в астрально-фаталистических концепциях. Голландский историк и математик Б. Л. ван дер Варден считал, что астрологическое учение митраизма тесно связано с зерванизмом. Зерванизм — это персидское религиозное учение, согласно которому Зерван, Бог Времени, является наивысшим божеством и прародителем всех вещей [1, с. 305]. Но Р. Бэк выдвинул версию, которая не противоречила солярному характеру мистерий, считая что Сатурн и Солнце отождествлялись. В этом он ссылается на Тетрабиблос Клавдия Птолемея, который связывал такое отождествление со служением Митре, но не очевидно, что именно с мистериями. Также Р. Бэк подчёркивает, что факт отождествления Солнца и Сатурна был хорошо известен в греко-римской астрологии, который она почерпнула из вавилонской, где Сатурн считался «Солнцем ночи» [8, р. 85–90].

Далее обратимся к более интересным в иконографическом плане свидетельствам, которые также говорят о неоднозначном положении Солнца в воззрениях мистерий Митры. Каждое митраистское подземное святилище — митреум — в обязательном порядке имело изображение в виде барельефа или фрески, которое содержит в себе основной сюжет и персонажей мифологии мистерий. Этот сюжет называют тавроктонией, т. е. центральной в нем была сцена, где бог Митра убивает быка. Некоторые из тавроктоний обрамлены дополнительными сценами мифа. И есть такие изображения, которые демонстрируют, как фигура в лучистой короне, которую можно идентифицировать как Солнце, преклоняет колено перед фигурой во фригийском колпаке — Митрой. Эти изображения можно увидеть на фресках римских митреумов в Марино и Барберини.

Подробности и контекст этой сцены неизвестны, но вполне очевидно, что тут персонаж Митра имеет главенствующее положение над персонажем Солнце. Вдобавок к этому на митраистских изображениях широко распространён сюжет «Пир Митры и Солнца», где эти двое восседают за трапезой, как два отдельных персонажа. Также, почти на всех изображениях сцены тавроктонии Сол изобраа-

жается в левом верхнем углу, посылающим на Митру свой лучезарный взор. Однако, имея в виду факты, приведённые мной в самом начале доклада, нет оснований сомневаться в солярной природе бога Митры и в том, что он действительно есть Солнце. Но из этого можно сделать парадоксальный вывод, что митраизм предполагает наличие двух Солнц. Данную проблему в цикле работ по митраизму проанализировал американский учёный Дэвид Юланси. В статье «The Mithraic Mysteries» он дал своё толкование сцены тавроктонии, где она представляет собой звёздную карту, т. е. изображённые на ней персонажи соответствуют конкретным созвездиям. Отталкиваясь от этого, исследователь обнаружил, что эта сцена символизирует собой явление прецессии равноденствий, т. е. смещение точек весеннего и осеннего равноденствия относительно эклиптики (пояса Зодиака) [12, р. 132–134]. Данное явление обнаружил древнегреческий астроном Гиппарх, а позже подтвердил Клавдий Птолемей. С точки зрения античной геоцентрической модели космоса прецессия представлялась как смещение сферы неподвижных звёзд. В упрощённой форме это явление представлено ниже на схеме (Рис. 1), где сфера звёзд (2) делает суточное обращение вокруг земного шара (1) по космической оси АВ, при этом звёздная сфера также совершает дополнительное вращение по оси прецессии CD перпендикулярно эклиптике EF, которое уже происходит не за сутки, а примерно за 36 000 лет по подсчётам Гиппарха [5]. Таким образом, главным положением теории Д. Юланси является представление бога Митры как сверхкосмической силы, которая находится за пределами космической сферы и осуществляет её медленное смещение [12, р. 134–135].

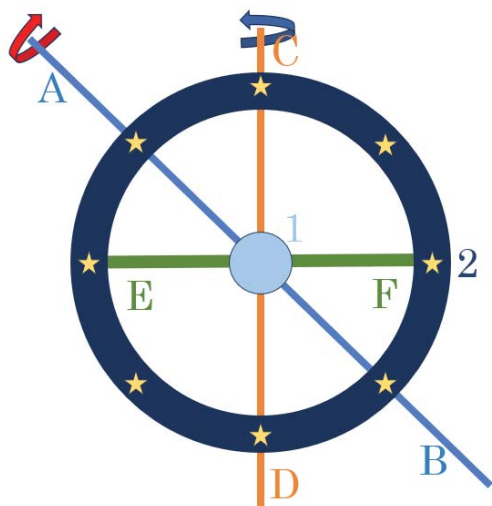


Рис. 1. Схема прецессионного движения

Далее, в публикации «The Eighth Gate: The Mithraic Lion-Headed Figure and the Platonic World-Soul» исследователь разбирает проблему наличия надкосми-

ческого пространства в мифологии персидских таинств и полагает львиноголовую фигуру, которая не редко встречается в римских храмах Митры, как олицетворение космической границы. Д. Юланси ссылается на Платона и платоников, в частности, на среднеплатонические «Халдейские оракулы», где проводит параллели между символикой львиноголовки и богини Гекаты, которая в Оракулах выступала как персонификация границы между миром материальным и умопостигаемым [11, р. 67–81]. И наконец, в работе «Mithras and the Hypercosmic Sun» анализируется дифференциация фигур Митры и Солнца. Исследователь, исходя из веры мистерий в существование двух Солнц, предлагает свою версию, где бог Митра является гиперкосмическим Солнцем. Д. Юланси здесь снова апеллирует к Платону и платоникам. Истоками платонических представлений о надкосмическом Солнце он считает платоновский миф о пещере из диалога «Государство», в котором пещера выступает образом материального космоса, и человек, вышедший за её пределы, видит ослепительный свет Солнца; а также миф о восхождении души во внекосмическую область «Истинного Бытия» из платоновского диалога «Федр». Сформированные представления о надкосмическом Солнце появляются позже в творчестве платоников. Филон Александрийский в трактате «О творении мира» упоминает гиперкосмическую звезду, далее Плотин в четвертой «Эннеаде» говорит о двух Солнцах — видимом и интеллигибельном [10, р. 1–6]. Интересное представление о надкосмическом Солнце можно найти у императора Юлиана Отступника — философа-неоплатоника и, как считается, посвящённого в мистерии Митры. В своём гимне «К Царю Солнцу» он прямо говорит: «Солнечный диск движется в беззвездном небе значительно выше неподвижных звезд. Таким образом, его местоположение будет не в центре планет, но посередине между тремя космосами — согласно гипотезам мистерий» [7]. Д. Юланси считал эти платонические воззрения явной параллелью с иконографией мистерий Митры, где мы также находим два Солнца. И если мы примем главное положение теории учёного о том, что Митра — персонификация надкосмической силы, способной сдвигать небесную сферу, то параллель с гиперкосмическим Солнцем платоников становится объяснимой [10, р. 6–7].

Итак, римский митраизм — явление довольно неоднозначное, это можно заметить уже при сравнении императорского культа Непобедимого Солнца и мистерий Митры, где положение Солнца определяется по-разному. В случае императорского культа, Солнце-Митра — это центральная царственная планета, управляющая хороводом светил, воплощением которой является римский император. В митраистских мистериях все не так очевидно, это уже заметно в их планетарном порядке, который основывается на степенях посвящения, где Солнце не занимает заметного положения ни в середине, ни во главе последовательности. А Сатурн, который покровительствует высшей степени иерархии таинств, мог ли иметь примат над Солнцем? С одной стороны, это выглядит справедливо, ведь Сатурн, как божество, олицетворяет собой Фатум, который есть высший принцип для астрального культа, каковым являются мистерии, но, с другой стороны, это лишает культ характерной солярной природы, которая традиционно ему приписывается. Действительно, нет оснований считать Митру

божеством не солярным. Но если он есть Солнце, то какое: надкосмическое Солнце платоников или же только ипостась Солнца видимого? Что касается поставленного в заглавии доклада вопроса: «являются ли мистерии Митры солярным культом?». Если подойти к ответу на него с позиций религиоведения, то можно ответить да, являются. Поскольку сами верующие определяли объект своего почитания, т. е. бога Митру как Солнце, что можно увидеть хотя бы на примере его самого популярного эпитета «Sol Invictus». А что касается неопределённого символизма Митры как Солнца, то здесь необходимо работать над определением того, что мы считаем солярным культом применимо к данному явлению.

Во всем вышесказанном, достаточно ясно можно усмотреть то, что культ мистерий Митры не стремился подражать популярным тенденциям общества и создавал своё собственное эзотерическое знание, которое отличается от обычного мирского. Это видно и в оригинальном планетарном порядке, который не имел аналогов, а значит, предлагал свой особый путь к спасению души. Это и особый статус бога Митры, который, вероятно, был могущественной надкосмической силой и антропоморфизацией абстрактной платонической идеи о гиперкосмическом интеллигибельном Солнце, что могло упрощать восприятие религиозно-философских доктрин для тех, кто был посвящён в таинства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ван дер Варден. Культ Митры и Солнечная теология. Митра — Владыка Рассвета / Под ред. А. Л. Валяева и др. — Минск: Астра, 2000. — 512 с.
2. Джонс Х. С. Митраизм // Энциклопедия религии и этики. Т. 8. 1914 // Митра — Владыка Рассвета / Под ред. А. Л. Валяева и др. — Минск: Астра, 2000. — 512 с.
3. Козленко А. Солярная теология императорского культа. Митра — Владыка Рассвета / Под ред. А. Л. Валяева и др. — Минск: Астра, 2000. — 512 с.
4. Кюмон Ф. Астрология среди греков и римлян. — М.: Александр и Константин, 2020. — 274 с.
5. Предварение равноденствий. [Электронный ресурс]. — URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Предварение_равноденствий#Исторический_очерк (дата обращения: 18.12.2023).
6. Шенцов М. Е. Культ Митры в Риме III в. и религиозная политика императора Аврелиана. Автореферат дис... Белгород, 2013. — 23 с.
7. Юлиан Отступник. К Царю солнцу, Посвящается Саллюстию. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.symposium.ru/ru/node/12177> (дата обращения: 18.12.2023).
8. Beck R. Planetary gods and planetary orders in the mysteries of Mithras. — Leiden: Brill, 1988. — 114 p.
9. Vermaseren M. J. Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae. — Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956. — 483 p.

10. Ulansey D. Mithras and the Hypercosmic Sun // Rosicrucian Digest. Supplementary Web Articles. — 2010. — Vol. 2. — No. 2. [Электронный ресурс]. — URL: <https://rosicrucian.org/rosicrucian-digest> (дата обращения: 20.10.2023).
11. Ulansey D. The Eighth Gate: The Mithraic Lion-Headed Figure and the Platonic World-Soul // The Ancient World. — 2003. — Vol. XXXIV. — No. 1. — Pp. 67–81.
12. Ulansey D. The Mithraic Mysteries // Scientific American, December 1989. — Pp. 130–135.

УДК 123.1

Шилина Галина Анатольевна,
аспирант факультета философии и антропологии
Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского,
mr.sulich@mail.ru

ГАРОЛЬД ПРАУСС О ВЛИЯНИИ КАНТОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СВОБОДЫ НА СОВРЕМЕННОЕ ЛИБЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО

Гарольд Праусс, специалист в области философии права, в одной из своих книг «Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel» (Мораль и право в государстве по Канту и Гегелю), изданной в 2008 году в Германии, но не переведенной до сих пор в официальных изданиях, высказывает мысль о том, что Кант в свое время предложил концепцию государства и права, естественным образом вытекающую из его философии свободы, которая по существу формирует доминирующий образ государства и права в современном либеральном обществе.

Праусс утверждает, что искаженный смысл права и морали, предложенный Кантом, не может быть позитивным, а значит не может быть смыслом общего правового порядка. Тем не менее, попытка помыслить другой образ и соответственно выбрать другой, более устойчивый путь развития государства в современном либеральном обществе не имеет успеха. В статье дан детальный разбор, какие по мнению Г. Праусса положения философии свободы Канта привели к возникновению данной правовой модели в современном государстве.

Ключевые слова: Праусс, Кант, свобода, долг, мораль, право, мотив.

Shilina G. A.

HAROLD PRAUSS ON THE INFLUENCE OF KANT'S CONCEPT OF FREEDOM ON THE MODERN LIBERAL STATE

Harold Prauss, a specialist in the field of philosophy of law, in one of his books «Morality and Law from Kant to Hegel», published back in 2008 in Germany, but not yet translated in official publications, suggests that Kant at one time proposed the concept of state and law, which It follows naturally from his philosophy of freedom and essentially forms the dominant image of the state and law in a modern liberal society.

Prauss argues that the distorted meaning of law and morality proposed by Kant cannot be positive, and therefore cannot be the meaning of the general legal order. Nevertheless, an attempt to think of a different image and, accordingly, choose a different,

more sustainable path of development of the state in a modern liberal society is not successful. The article provides a detailed analysis of which, according to G. Prauss, the provisions of Kant's philosophy of freedom led to the emergence of this legal model in the modern state.

Keywords: Prauss, Kant, freedom, duty, morality, law, motive.

«Долг! О, ты возвышенное, великое слово <...> ты устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и все же вопреки воле вызывает уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя они втайне и противодействуют тебе».

Иммануил Кант [4, с. 27].

Любое современное государство подразумевает под мерой свободы своих граждан установленный закон и правопорядок. Долг каждого гражданина — уважать закон и выражать это через соблюдение правопорядка. Однако соблюдение долга — это не только внешняя презентация личности, но и часть сложной внутренней работы, структурно относящейся к свободе человека. Свобода личности есть признак высшего достоинства человека, а реализация ее в государственном масштабе — признак цивилизованного государства с высокими моральными ценностями. Связь между свободой человека как базовой ценностью и определенными условиями для достойной жизни прослеживается, например, в 7 статье Основного Закона Конституции Российской Федерации от 1993 года: «Российская Федерация — социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека» [7].

Далее в числе этих условий, обеспечивающих «достойную жизнь и свободное развитие», назван «правопорядок», который «на принципах законности и права регулирует отношения граждан».

Уважение к Закону и правопорядку, таким образом, является залогом личной свободы граждан. Однако, чем как не принятым повсеместно позитивным правом гарантируется уважение к свободе граждан в либеральном обществе? Но позитивное право зачастую так плохо согласуется со свободой человека, его благом и справедливостью, что нередко вызывает у мыслящих людей желание перемен, улучшений общественного строя, от целей идеологии которого исходит существующий Закон. Это стремление, выливаясь в определенный проект или философскую концепцию, далеко не всегда реализуется в полном объеме, оставаясь при любом государственном устройстве утопическим, идеальным представлением о счастье и свободе человека в разумном государстве. Чаще всего власти, добиваясь стабильности в обществе, действуют проверенными силовыми методами, и не заинтересованы в реализации новых идей по улучшению общественных отношений.

Источником большинства действующих идеологических моделей и соответствующих ей систем поддержания правопорядка чаще всего является какая-либо

философская концепция. Поэтому концептуальные ошибки различных теорий государства и права чрезвычайно важно рассматривать критично и искать альтернативные варианты реформирования системы правопорядка, которые могут быть предложены в том числе и философами, испытывающими такие же сомнения в справедливости закона и методов его поддержания (правопорядка). Обращение современных философов к таким мыслителям как Кант, Фихте, Гегель не случайно: ведь именно эти философы предлагали концепции, которые до сих пор служат моделями взаимоотношений государства и общества, хотя сами философы не считали эти концепции безупречными и пытались внести в них определенные коррективы. Задача современных философов не только в критическом осмыслении наследия классиков, но и в создании новых концепций моделей развития общества. Побуждающим мотивом к созданию подобных моделей является критическое отношение к ущемлению прав и свобод граждан в современном государстве.

Одним из философов, считающих что методы поддержания стабильности в обществе зачастую несправедливы, является Герольд Праусс (1936–), мюнстерский профессор, сфера интересов которого не ограничивается сугубо философскими вопросами трансцендентального идеализма. О Герольде Прауссе можно прочесть в философских словарях, начиная с 1961 года, то есть с его очень молодого возраста. Его работы о Канте (Gerold Prauss, *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der 'Kritik der reinen Vernunft'* (Bonn, 1971); *Kant und das Problem der Dinge an sich* (Bonn, 1974)) известны всем специалистам, занимающимся философией Канта. Заслуга Праусса в том, что в конце XX века он сумел сделать шаг в осмыслении кантовского трансцендентализма, который был назван К. Америксом «третьей волной», подразумевая «революционное», эпистемологическое прочтение Канта. Своей кульминации это прочтение достигло в работах Г. Эллисона (Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven, 1983), но начало ему несомненно положил Г. Праусс. Это прочтение предполагало формирование концепции «двух аспектов», как альтернативу онтологической теории «двух миров/объектов». Собственно, упомянутые работы Г. Праусса уже содержат в себе интерпретационную теорию «двух аспектов». Подробнее о теории «двух аспектов» и «двух миров» можно прочитать, например, у С. Л. Катречко [3, с. 8].

Необходимо упомянуть о критике концепции Г. Праусса П. Гайером (Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge, 1987)), которая могла бы потушить интерес к Канту и самому Прауссу. Однако острота полемики не только не снизила интерес к кантовскому наследию, но и спровоцировало появление огромного количества переводов кантовских текстов и различных интерпретаций его философии. Можно привести в пример интересные работы Д. Хенриха (Dieter Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, (Harvard University Press, 1994). К. Америкса (Karl Ameriks *Kant's Theory of Mind* (1982), Г. Берда (Bird G. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason* (Chicago, 2006). К заслуге Г. Праусса также следует добавить, что уже озвученные работы и развернутая полемика в связи с критическими высказываниями по поводу

этих работ во многом предопределили огромный интерес к кантовскому наследию в настоящее время. Благодаря интересу Г. Праусса к Канту во время «третьей волны», с начала XXI в. было издано огромное количество новых интересных работ относительно кантовского трансцендентализма, о которых упоминается в Кантовском сборнике [3, с. 16].

Наиболее близко к рассматриваемой нами теме подошел Пабло Мучник [9]. Вызывают особый интерес постоянно публикующиеся в Стэнфордской энциклопедии полемические материалы и обзоры по кантовской философии, также весьма обширная работа Балтийской Академии им. Канта в Калининграде. Существенный вклад в изучение наследия Канта также вносят архивные он-лайн материалы. Подытоживая тему неисчерпаемости трудов Канта и, соответственно, актуальность их изучения в различных аспектах, сошлемся на мнение Вернера Штарка, почётного профессора Института философии Марбургского университета имени Филиппа: «<...> качество трудов Канта — а именно, комплексность подхода, чёткость мысли, охват содержания, — всё это даёт достаточно оснований к тому, чтобы интенсивно работать с его философскими позициями» [2].

Наш интерес к книге Праусса «Мораль и право по Канту и Гегелю» вызван как раз «охватом содержания» кантовской мыслью всех аспектов проблемы свободы. Праусс занялся разбором кантовской структуры свободы на «право», «мораль», «долг», описанием их взаимоотношений с «мотивом», «склонностью», что у него вышло не только весьма тщательно, но и «не по-философски» страстно, что говорит о глубокой внутренней заинтересованности автора проблемами свободы человека в обществе. Интересным представляется также дополнительная линия рассуждения самого Праусса, касаемая «стандарта «на «хорошее», «нравственное», «моральное» и «правовое». Возможность введения такого стандарта зависит от переосмысления основных понятий: Добра, Зла, долга, воли, свободы, нравственности, то есть тех положений Канта, которые были им освещены в «Религии», «Критиках» и «Основах метафизики нравственности». «Введение подобного стандарта могло бы служить для юристов, социологов и богословов ориентиром для составления общей культурной среды» — уверен Праусс [11, р. 2].

Спорность самой возможности введения подобных стандартов Праусса не смущает, поскольку подобная попытка не нова: Ю. Хабермас в свое время настаивал на общем правиле ведения переговоров, в частности, исключении из них религиозной составляющей. Праусс также отстаивает подобное мнение об исключении любых религиозных мыслей из философской концепции свободы, одновременно в предисловии делая изящный ход о том, что он в этом «не уверен». В-целом, книга представляет собой тщательный анализ положений Канта относительно различения действия на произведенное «по долгу», «против долга», и действие, произведенное «сообразно» закону. Все эти рассуждения, по мнению Праусса, «заключают Канта в цепь ошибок», из которых он затем пытается выйти, но повторяет ту же ошибку уже с другой терминологией. Освещению второй попытки Канта посвящена третья глава книги. Цель ветвистых рассуждений и многочисленных повторов мысли у Праусса — разъяснить чита-

телю все тонкости ошибочного вывода Канта и обозначить возникшую в современном либеральном обществе проблематику, связанную с ограничением в государстве свободы человека, поэтому в данном случае такое внимание к деталям вполне оправдано.

В своей критике Канта Г. Праусс идет путем анализа положений Канта и конкретной альтернативы критикуемого положения. В первом случае Г. Праусс придерживается традиционного подхода, идущего от В. Виндельбанда [1, с. 8], и используемого современными философами, например, Ф. Коплстоном [8, с. 4], который позволяет рассматривать философскую концепцию через определенную проблему. В данном случае, это проблема соблюдения справедливости в деле принуждения государством человека к исполнению им закона. Отсутствие «исторического контекста» и «персонального разбора» личности Канта, исключает любые признаки нефилософского объяснения концепции свободы Канта и его последователей. Во втором случае, мы оцениваем конкретную альтернативную концепцию предложенную Прауссом как признак позитивного конструктивного мышления, которое базируется на строгом анализе современной ситуации, исходящей из ошибочного положения Канта, хотя она значительным образом дополняется сходными концепциями Фихте и Г. Гегеля. Юридическая составляющая несколько настораживает с учетом того, что Г. Праусс — признанный специалист по трансцендентальному идеализму, и его предложение требует также внимательного анализа именно с этой стороны, при этом его философский подход представляется достаточно убедительным.

Таким образом, внешне традиционно выстроенную работу Г. Праусса «Мораль и право по Канту и Гегелю» на деле пронизывают несколько концептуальных схем, которые показывают нам самого Праусса как многостороннюю личность, легко ориентирующуюся как в рамках кантовского идеализма, так и в области позитивного права. Нельзя сказать, что сам факт критического разбора текстов Канта ради их расширения и практического применения оригинален, но в критике Канта никогда не бывало недостатка. Во всяком случае, Кант привлекает внимание философов постоянно, о чем свидетельствует недавняя полемика Десмонда Хогана и Стэнга [10, с. 171], которая касается двух противоречивых утверждений Канта: о «ноуменальном невежестве» человека в силу принципиальной непознаваемости ноуменов и что «опыт требует причинной привязанности человеческих когнитивных агентов к вещам самим по себе». А поскольку речь идет в нашем случае о свободе человека, то и «опыт свободы» у Канта сопряжен с высшей моралью, долгом и благом. Поэтому и Праусс во главу угла ставит вопрос о влиянии концепции свободы Канта на современное общество и делает это по-кантиански широко: от идеальной модели механизма субъективной свободы, предложенной Кантом до «свободы всех» и возможностей ее реального воплощения.

Праусс считает силовые методы обеспечения правопорядка насилием над свободой человека, а причиной этого насилия — кантовскую ошибку в его структуре свободы и перенос ее на почву общественных отношений как единственно верной модели отношений государства и человека. Речь идет об ошибке в оценке

одной модели, но поскольку Кантом была предложена и другая модель, о которой мы уже упоминали, можно сказать, что Канта первоначальная модель не устраивала в полной мере. Однако Праусс не останавливается и на рассмотрении второй модели, и охватывает взором аналогичные идеи Фихте и Гегеля, которые мы здесь опускаем в силу привязки обзора к именно кантовским идеям. В заключение своей книги Праусс предлагает собственную альтернативную модель общественных отношений, которая заслуживает внимания юристов и философов права. Таким образом, исследование Праусса призвано рассудить, имели ли альтернативные философские идеи Канта шансы на реализацию, и имеют ли этот шанс сегодня, поскольку либеральное общество «качается» и ситуация требует анализа устаревших норм. Мы можем принимать или не принимать альтернативную теорию Праусса, но нашей задачей является лишь краткий обзор этой книги, в которой мы разберем 1, 2 и 3 главы, посвященные идеям Канта (поскольку часть книги Праусса, посвященная Фихте и Гегелю, не имеет непосредственного отношения к ошибке Канта и требует отдельного разговора).

Итак, в 1 главе своей книги «Мораль и право» Праусс разбирает проблему, которая возникла у Канта с понятиями «сообразно с долгом» «противно долгу» и «сообразно с долгом», которые возникают неизбежно при соотношении понятий «свободы» и «долга». Забегая вперед, нужно отметить, что Праусс в 3 главе своей книги разбирает так же подробно другие возникающие на этом пути проблемы с понятиями «только как средство», «также как самоцель» и «только как самоцель», которые возникают у Канта, когда он, осознав свою неудачу в первой попытке дать полное объяснение этой троичной структуре, пытается нащупать структуру свободы во всей полноте ее нюансов. Мораль, которая регулирует такие отношения, балансирует на очень тонкой грани между Добром и Злом, а непосредственным стимулом для прояснения принадлежности поступка человека к одной из этих категорий является его свободное волеизъявление, бесчувственное, априорное и неэмпирическое. Именно «априорность» мешает Канту разобраться во всех этих многочисленных нюансах, поскольку он, причисляя к естественным(природным) причинам следование Добру как долгу, накладываемому волей на человека в качестве самообязательства для действия, не находит аналогичной структуры для Зла. Другими словами, Добро является таковым только тогда, когда мораль обязывает человека к наложению на себя самообязательств, без всякой пользы для себя. Это действие «по долгу», которое Кант заменяет позднее формулировкой «только как самоцель».

Соответственно, кажется, что Зло — это «нечто», противоположное формулировкам Добра, то есть то, что возникает исключительно при самой чистой корысти: человек поступает «противно долгу» и использует другого человека «только как средство». Когда человек принимает «анти-мораль» Зла за истину, он логичным образом принимает все долженствования, связанные с признанием этой морали, и это принятие уже относится к другой сфере: жизненно чувственной форме, апостериорной и эмпирической, то есть завершается переход ко всем, в том числе, и негативным для человека самообязательствам. Возникающая при этом оценочная категория Добра искажается для человека в этих об-

стоятельствах, как бы теряет свой изначальный смысл, и расходится с истинной пользой для человека и его благом. Возникающие при этом пограничные состояния, типа «сообразно долгу» очень часто переходят в категорию Зла по самой своей сути, поскольку создают лишь «кажимость» Добра, являясь на самом деле чистой корыстью, то есть Злом. «Корысть» — это в данном случае название любого действия, направленного исключительно на собственное удовлетворение (отсюда ясно, что любое внешне благое действие, совершенное по внутренним мотивам из корысти является более Злом, нежели даже Зло, совершенное открыто).

Но Кант пропускает это противоречие, поскольку выводит на первое место свободное волеизъявление. Согласно этому волеизъявлению, любые его последствия, не будучи открыто заявленными как Зло, (то есть, насилие над волей другого человека), будут ничем иным как достижением благой цели разумного общения в обществе, то есть благом для каждого отдельного человека. А поскольку свобода является априорным проявлением, то и принимаемое «сообразно долгу» решение тоже будет априорным. При этом отношения Добра и Зла также будут следствиями априорности. Из этой ошибки возникает целый запутанный клубок проблем, например, такой вопрос: какова ценность Добра, если оно априорно для человека и не является его заслугой? Аналогичный вопрос можно задать и к природе Зла. Не отвлекаясь на строго теологические противоречия с «априорностью» Добра и Зла все же надо признать масштабность подобных заявлений даже для светского государства.

Разобраться в этом поможет теория действия, относительно которой у Прауса к Канту есть ряд претензий. Поэтому этот вопрос Праусс исследует с особым тщанием. Итак, условие этой задачи образует два неизвестных: априорная воля должна каким-то образом быть независимой от априорного долга (чтобы долг образовывал усилие, направленное на распознавание злой воли и преодоление Зла) и то, что обе составные части Добра (свободная воля и обязующий человека долг) были при этом априорными, чтобы быть причастными к практическому разуму. Канту приходится вывести личность за пределы рассуждений, чтобы обеспечить чистоту логических построений о сути Добра и Зла как важных метафизических понятиях практического разума.

«Воля не может вести себя индифферентно по отношению к долгу <...> воля может подчиниться долгу или нарушить его» [11, р. 28], — пишет Праусс, повторяя мысль Канта.

Напрашивающаяся дуальность отношений между ними не удовлетворяет Канта, и он пытается пока интуитивно нащупать то, что возможно составляет структуру этой проблемы, пока не совсем успешно, однако тут всякий неудачный шаг имеет существенное научное значение: «Идеи имеют архитектурное значение; они создают науки. Любой, кто намеревается построить дом, например, сначала сформирует концепцию целого, из которой впоследствии будут выведены все части» [5, AA IX:158].

Рассуждая о срединных состояниях между Добром и Злом, Кант делает попытку найти ответ в априорности(природности) «<...> не может ли каждый

утверждать, что человек от природы ни то, ни другое или что он и то и другое одновременно, а именно: в одних отношениях добр, а в других зол. Опыт, по всей видимости, даже подтверждает это среднее между двумя крайностями» [6, с. 19].

Итак, Кант, используя определения «по долгу», «сообразно долгу» и «противно долгу» понимает, что недостаточность этих определений очевидна, поскольку предположение мотива не есть сам мотив, а это означает, что мы не можем наверняка определять его ни по роду, ни по виду. Праусс, говоря об этом трояком различии как о неудаче Канта, все-таки отдает дань Канту, который «первым увидел и представил в своей теории основной смысл морали права». Смысл права Кант определяет как «хорошего в правовом отношении» и связывает его со смыслом «моральный». Но именно эта возможная оппозиция «хорошего в правовом отношении» и «морального» не дается Канту.

«Чем бы ни была такая сущность по своему содержанию, — по своей форме она есть то, что принуждает или приказывает исполнять ее как действие <...>. Именно в этом же формальном смысле соблюдение как действие есть тогда «добро», а нарушение как противодействие — «зло»» [11, р. 47].

Праусс видит причину этого не разделения между «сообразно» и «по» отнюдь не в этой неспособности Канта провести между ними грань-он ее как раз ощущает, но «<...> от Канта остается скрытым тот факт, что каждая сторона представляет собой проблему, совершенно независимую от проблемы мотивации» [11, р. 47].

Причиной этой путаницы в обосновании, по мнению Праусса возникает от того, что Кант не рассматривает проблему мотивации в привязке к теории действия, то есть к теории права и морали. У свободного человека априорно возникает самомотивация к Добру, поскольку отягощенность Злом -признак не-свободы. Но свобода от Зла еще не есть Добро. Необходимо «нечто» такое, что нас побуждает наложить на себя долговые обязательства перед Законом, стать морально хорошим. Праусс полагает, что этот личностный букет внутреннего «я», который отвергает Кант в погоне за чистым разумом, в сознании человека определяет и мотив и дальнейшее действие.

В этом и заключается основная трудность: мы никаким образом не можем быть уверены в мотиве, поскольку он скрыт от всего внешнего. Более того, это может быть скрыто и от самого человека, и даже как показывает нам Завет, и от самого Бога, поскольку милосердие совершенно нерационально, как нерационально любое чистое Добро и всегда проявляется как признак чистой свободы. Свобода именно в этом и заключена: в самой возможности спонтанного выбора Добра перед Злом. Не в возможности поступить выгодно «противно Закону» или рационально «сообразно Закону», но прежде всего — в потенциальной готовности поступить, как требует высшая степень Добра — «только как самоцель». Именно эта готовность определяется как следование Долгу, то есть моральному требованию. Праусс очень хорошо определяет эту часть структуры свободы, и именно эта часть не дается Канту. «Только как самоцель» для Праусса-отношение человека к человеку (и никогда не к животному или чему-то природному), который никаким образом «не может действовать самостоятель-

но». Если речь идет о равнозначных отношениях, обязательно присутствует среднее промежуточное звено-то, что мы называем «рациональностью». В кантовской структуре это называется «сообразно с законом» или во втором варианте, предложенном Кантом-«также как самоцель». Кант это иллюстрирует примером с купцом, который поступает честно, хотя имеет возможность обмануть покупателя безнаказанно.

Теперь необходимо определить место каждой из составных частей структуры свободы. Если мотив-сугубо внутренняя структура, то долженствование — всегда внешняя, ибо долг — то, благодаря чему мы себяверяем. Требование долга возникает как некая претензия к другому субъекту, но если мы говорим о свободе, то нельзя представить это требование как приказ(насилие), иначе в основе этого требования будет лежать Зло. Именно это требование сейчас лежит в основе позитивного права, и в конечном счете, является насилием. Другое дело, если мы, соизмеряя себя самого с Моралью и принципами Добра, построим наше требование на нашем «хотении», то есть доброй воле. Мы «хотим, чтобы вы были добрыми», чтобы «вы поступали так, как это выглядит по определенным стандартам морально». «Я, понимая ваш посыл, сам желал бы поступать морально», и, в свою очередь, «хотел бы, чтобы этого хотели другие» — в этом суть свободных взаимоотношений. На религиозной почве введение таких стандартов практически невозможно, как утверждает Праусс. На наш взгляд, это чересчур категоричное утверждение, потому что вовсе и нет необходимости вводить отдельный стандарт, пока существуют определенные принципы сосуществования религий.

Первоначальная причина возникновения такой нормативности долженствования лежит только в одностороннем волении, как требовании «подвергающегося воздействию нашей воли» субъекта. А значит производное позитивное право начинается с сознательного отношения к каждому такому требованию — в этом и есть баланс справедливости и коренное отличие человеческих взаимоотношений от природных связей, индифферентных по существу, и не нуждающихся ни в каком понятии «справедливости». Животным неведома «склонность», поскольку она будет для них неотличима от мотива действия. Праусс проводит принципиальное различие того смысла, что именно является мотивом для действия. Например, природная склонность является мотивом для действия по ее удовлетворению. Для Праусса важно уточнить, может ли иметь смысл «нечто» как мотив для действия, если это «нечто» является не свободой, а чем-то иным, например, природной «склонностью». Ответ на этот вопрос дан Кантом в форме утверждения, правда, без всякого обоснования. Кант говорит об этом как о «важном замечании», которое на самом деле не имеет себе равных: «[Т]акая особенность свободы состоит в том, что она не может быть определена к действию никакой движущей силой, кроме той, которую человек включил в [свободу] [...]; и только поэтому движущая сила, какой бы она ни была, может существовать вместе с абсолютной спонтанностью [...] свободы» [11, р. 29].

Однако мы не можем игнорировать противоречащий этому факт, что только свобода воли может запустить действие. И поэтому мы можем говорить о сво-

боде исключительно в этот момент, когда человек осознает свои действия вне зависимости от вида мотива. Из этого вытекает, что свобода определяется как возможность того или иного действия в зависимости от осознанного отношения к чувственному мотиву или осмысленному мотиву разума, то есть в любом случае является осмысленной деятельностью, а не природной, как полагал Кант. Преодоление «склонности», то есть «самого себя», начинается с осознания своих желаний, рассмотрения этих желаний в плоскости рациональных отношений и приведения их в соответствие с требованиями общества. Затем мы предъявляем самому себе своеобразный вердикт, который мотивирует нас на поступок, и тогда, будучи людьми рациональными, мы имеем возможность поступить «по долгу», «сообразно с долгом» и «против долга». А будучи людьми свободными, мы можем сделать свой выбор не в пользу рациональности, а в пользу высшего Закона и поступить в соответствии с оценкой ситуации по отношению к человеку милосердно, «только как к самоцели» (что, впрочем, не исключает такого отношения и к себе самому). Это русские люди называют не просто «действием», а «поступком», хотя, возможно, до конца не осознают в своем действии царскую «поступь», шаг царя природы, как бы «слишком» не звучало это.

Определенный стандарт свободы в обществе мы называем «правами человека», но не всегда понимаем требования этой свободы, поскольку она расходуется с рациональностью. Праусс приводит слова Ратцингера о том, что «наша светская рациональность, понятная нашему сформировавшемуся на Западе разуму, доступна не любому разуму», поскольку ее «определенные культурные контексты» не могут быть поняты всеми [11, р. 85]. Оставим подобные высказывания на совести тех, кто их производит, поскольку целью нашего разбора книги Праусса является не желание присоединиться к «культурному наследию Запада», а прибавить еще одно слово о свободе к общему хору, давно звучащему под русскими сводами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история Перевод с немецкого. — М.: Юрист, 1995. — 687 с.
2. Интервью с Вернером Штарком. [Электронный ресурс]. — URL: <https://kant-online.ru/andej-zilber-intervyu-s-vernerom-shta> (дата обращения: 30.01.2024).
3. Катречко С. Л. Кантовское явление как объективно-объектное (предметное) представление // Кантовский сборник. — 2017. — Т. 36, № 3. — С. 7–20.
4. Кант. Изречения / сост. и науч. ред. В. Н. Брюшинкин. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. — 91с.
5. Кант И. Лекции по физической географии изд. Т. Ринк, 1802 г., AA IX: 158
6. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. в 8 т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 6. — С. 19–20.
7. Конституция Российской Федерации / Статья 7. [Электронный ресурс]. URL: <https://constitution.garant.ru/rf/chapter/e88847e78ccd9fdb54482c7fa15982bf/> (дата обращения: 30.01.2024).

8. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева. — М.: Республика, 2004. — 542 с.

9. Мучник П. Моральная непостижимость и самоконституирование у Канта // Колледж Эмерсона, Бостон, 2014. — [Электронный ресурс]. — URL <https://cyberleninka.ru/article/n/moralnaya-nepostizhimost-i-samokonstituirovanie-u-kanta> (дата обращения: 30.01.2024).

10. Цыгуров А. С. Кант и модальность единорога: рецензия на книгу Никола са Ф. Стэнга // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2017. — Т. I, № 3 — С. 170–174 .

11. Prauss G. Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel. Verlag Karl Alber Freiburg/Munchen., 2008. — 147 p.

Научное издание

**XXVI ВСЕРОССИЙСКАЯ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ
БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР**

21–23 ДЕКАБРЯ 2023 ГОДА

Сборник докладов

Ответственный редактор
Егоров Владимир Александрович

Директор издательства А. А. Галат
Оператор верстки В. А. Смолянинов

Подписано в печать 23.04.2024. Формат 60×90 ¹/₁₆
Бум. офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 19. Зак. № 453

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Русская христианская гуманитарная академия
имени Ф. М. Достоевского
Тел.: (812) 310-79-29; +7 (981) 699-6595
E-mail: rhgpublisher@gmail.com. URL: <http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134