

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Институт философии и социально-политических наук

**СОВА МИНЕРВЫ:
ЕЖЕГОДНЫЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ РАБОТ
СТУДЕНТОВ И АСПИРАНТОВ
ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
ЮЖНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА - 2022**

Ростов-на-Дону – Таганрог
Издательство Южного федерального университета
2022

УДК 1:32:3(063)
ББК 87+66+6/8я46
С56

Редакционная коллегия:

В.Д. Бакулов, С.П. Поцелуев, В.И. Филоненко, О.В. Катаева,
А.В. Тихонов, Е.Ю. Липец, Е.А. Чичина,
А.Г. Краснова, А.Н. Раевский, М.Г. Подгорная

С56 **СОВА МИНЕРВЫ** : Ежегодный сборник научных работ студентов и аспирантов Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета - 2022 / Под общ. ред. Е.В. Сердюковой, Т.С. Киенко ; Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону ; Таганрог : Издательство Южного федерального университета, 2022. – 110 с.
ISBN 978-5-9275-4236-9

Одной из важнейших задач Института философии и социально-политических наук ЮФУ является подготовка кадров для науки будущего, поиск и поддержка талантливой и творческой молодежи из числа студентов и аспирантов. В сборнике представлены результаты научной работы студенческой молодежи ИФиСПН ЮФУ в 2022 г. под руководством сотрудников Института. Сборник предназначен для студентов, аспирантов, преподавателей и специалистов в области социально-гуманитарных наук.

УДК 1:32:3(063)
ББК 87+66+6/8я46

ISBN 978-5-9275-4236-9

© Институт философии и социально-политических наук ЮФУ, 2022

ВВЕДЕНИЕ

С 2020 года в целях стимулирования и поддержки научных исследований и инициатив студенческой молодежи Институтом философии и социально-политических наук Южного федерального университета издается сборник научных работ студентов и аспирантов ИФиСПН ЮФУ.

Настоящий сборник собрал результаты научной работы студенческой молодежи ИФиСПН ЮФУ в 2022 г. под руководством сотрудников Института – профессоров, доцентов, преподавателей. В сборнике представлены работы студентов бакалавриата и магистратуры, обучающихся по направлениям подготовки «Философия», «Теология», «Культурология», «Политология», «Социальная работа».

Научными руководителями и членами редакционной коллегии настоящего сборника выступают: д.ф.н., проф., зав. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ В.Д. Бакулов; д.полит.н., проф. каф. теоретической и прикладной политологии С.П. Поцелуев; д.с.н., проф. каф. социальных технологий В.И. Филоненко; к.ф.н., доц. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ А.В. Тихонов; к.ф.н., доц. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ О.В. Катаева; к.ф.н., зав. каф. теории культуры, этики и эстетики Е.Ю. Липец; к.ф.н., ст. преп. кафедры философии религии и религиоведения А.Г. Краснова; к.ф.н., ст. преп. каф. философии религии и религиоведения ИФиСПН ЮФУ А.Н. Равевский; ст. преп. каф. теории культуры, этики и эстетики Е.А. Чичина; ст. преп. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ М.Г. Подгорная. Общую редакцию сборника осуществляли директор ИФиСПН ЮФУ к.ф.н., доц. Е.В. Сердюкова и заместитель директора ИФиСПН ЮФУ по науке к.с.н., доц. Т.С. Киенко.

Иллюзионизм как один из превалирующих подходов в современной философии сознания

*Мельников Данил Романович,
Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
ddanl@list.com*

*Научный руководитель: Бакулов Виктор Дмитриевич,
доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и
методологии науки, Институт философии и социально-политических
наук,
Южный федеральный университет*

Аннотация: В статье анализируются иллюзионистский подход к проблеме сознания. Согласно иллюзионизму, качественные проявления сознания, именуемые в философской литературе как квалиа, являются кажимостями, в то время как цель исследования сознания – объяснить причину возникающей иллюзии. Предпринимается попытка критически переосмыслить иллюзионизм, выявив его основания. Основываясь на предположении о «картезианском каркасе» иллюзионизма, делается вывод о несостоятельности и непродуктивности скептицизма иллюзионистского толка, тривиализирующего проблему и философию сознания в целом.

Ключевые слова: иллюзионизм, сознание, трудная проблема сознания, квалиа, Дэниел Деннет, Кит Франкиш.

На сегодняшний день вопрос о природе сознания является одним из тех вызовов для всего научного сообщества, от которого нельзя просто отмахнуться. Внимание физиков, биологов, философов и представителей других дисциплин сконцентрировано на этой важнейшей проблеме многие годы при отсутствии какого-либо консенсуса в трактовке основных характеристик феномена. В этой связи возникает вполне закономерный вопрос: в чём заключается такая принципиальная значимость для современной научной картины мира задачи понять природу сознания?

На первый взгляд ответ очевиден: важность проблемы и поставленных научно-философским сообществом вопросов заключается в том, что за полученными результатами и тем, каков будет ответ, скрывается и вывод о

природе человека. Действительно, рассуждать о понимании сущности человеческого бытия можно только после объяснения области ментального, однако такой ответ вряд ли можно назвать исчерпывающим. За поставленным вопросом кроется ещё один аспект проблемы, не затрагивающий природу человека: за полемикой о природе феномена кроется также и понимание того, что в случае признания невозможности объяснения феномена исходя из сложившихся концептуальных представлений об устройстве реальности, сознание может стать первоэлементом принципа домино, запустившего цепочку сомнений о верности имеющихся объяснений касательно других фундаментальных проблем. Этот тезис был продемонстрирован в резонансной работе Т. Нагеля «Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False» [14]. Иными словами, речь идёт не только о том, как мы понимаем самих себя, но ещё и о том, насколько успешно мы поняли (и поняли ли?) окружающую действительность.

Может показаться, что высказанные выше предположения – не более чем преувеличение. Однако попробуйте представить себе совершенно любой ранее встречающийся объект. Сложившаяся в вашем сознании картина может полностью воссоздавать основные черты объекта, но при этом нам интуитивно ясно, что воображаемый и реальный – два разных объекта. Если всё так, то сознание и область ментального в целом по природе своей отличаются от других объектов реальности, в свою очередь являющихся физическими. Вывод, как и сами рассуждения, прост, но для науки фатален: сознание не является физическим объектом.

Соображения выше в общих чертах отражают подход, который можно по-сёрловски назвать «позицией здравого смысла». Поставленная таким образом проблема имеет смысл только тогда, когда исследователь, по известному выражению Д. Чалмерса, «принимает сознание всерьёз» [12, с. 10] или признает, словами Дж. Сёрла, то, что «сознание имеет значение» [9, с. 39], а значит считается с существованием и особенностями характерных для сознания черт, в некотором смысле являющимися аномальными для современной науки. Однако большинство современных философов всё же придерживаются редукционистской стратегии, стремясь не множить сущее.

Зачастую «аномальность» связывается с феноменальным сознанием, т.е. с качественным содержанием нашего опыта – к примеру, тем, как мы

переживаем боль. Конечно, в основе боли лежат физиологические характеристики – возбуждение С-волокон и т.п., – однако за физиологическими и функциональными причинами боли стоит то, что отличает боль от других ментальных состояний – каково это переживать болевые ощущения. Фактически каждое ментальное состояние – к примеру, восприятие солнечного света или запаха кофе – сопровождается качественным или, выражаясь сложившейся терминологией, качественным аспектом, делающим это состояние уникальным. Трудность проблемы сознания, как считают многие философы, как раз состоит в объяснении качественности ментальных состояний.

Важнейшим в сложившихся обстоятельствах является дилемма о том, действительно ли представители «позиции здравого смысла» без необходимости множат сущее или всё же это редукционисты в случае с сознанием заигрались с оккамистскими принципами? В рамках данной работы мы постараемся ответить на вторую часть вопроса, рассмотрев довольно популярный подход к проблеме сознания – иллюзионизм.

Как уже было замечено, «признавать сознание всерьёз» – лишь один из возможных путей при попытке объяснить «трудность» феномена. Другой путь заключается в попытке изгнать несуществующего гомункулуса, «духа из машины», тем самым признав иллюзорным даже то, что нам *кажется* очевидно существующим и влияющим на наше поведение и жизнь в целом. Известный философ В.В. Васильев пишет следующее: «Некоторые философы, в частности тот же Серл, сталкиваясь с подобного рода утверждениями [об иллюзорности субъективных ментальных состояний], сразу пытаются поймать их авторов на непоследовательности. В сфере ментального, утверждают они, не существует различия между видимостью и самой вещью. Если нам кажется, что у нас есть ментальные образы, то это равносильно признанию, что они действительно существуют – хотя бы в качестве кажимостей, и соответственно, нельзя утверждать, что их нет» [2, с. 108]. Собственно, подобные доводы уже были приведены нами выше.

Представленные Васильевым рассуждения действительно могут оказаться истинными и, более того, кажутся нам интуитивно основательными, однако стоит признать, что всё не так однозначно. Одной ссылки на здравый смысл недостаточно. Безальтернативно согласиться с позицией здравого смысла можно, лишь доказав качественную действенность, тем самым подтвердив существование квалиа как таковых и показав каузальную эффективность ментальных свойств. Эти два следствия в сумме, во-первых,

позволяют продемонстрировать, что ментальные состояния не являются «номологическими бездельниками» и, во-вторых, заставляют считаться с существованием феноменального сознания и квалиа, что, собственно, постулирует позиция здравого смысла. Однако до консенсуса в вопросе ментальной каузальности еще далеко¹, поэтому с нашей точки зрения предельно важно рассмотреть оппонирующие интуитивному взгляду подходы к проблеме сознания, допускающие элиминацию тех или иных характерологических особенностей сознания.

Один из самых известных теоретиков иллюзионизма, К. Франкиш, выделяет три возможных взгляда на проблему сознания: радикальный и консервативный реализм, а также иллюзионизм. Главной чертой первых двух вариантов является то, что они признают существование феноменального сознания. Отличие заключается только в оценке потенциальной возможности решения при имеющихся возможностях: радикальный реализм предполагает пересмотр исследовательской парадигмы, в то время как консервативный исходит из возможности решения проблемы на основе применения имеющихся теоретических ресурсов. В свою очередь, иллюзионизм отрицает реальность феномена и стремится объяснить его «*кажимость*» [10; 11].

По мнению иллюзионистов стараться решить поставленную Чалмерсом «трудную проблему» сознания или, говоря иначе, подразумевать наличие качественных качеств у ментальных состояний, сродни поиску объяснения сценического трюка фокусника исходя из существования настоящей магии. Как трюк является лишь совокупностью каких-либо физических причин и следствий, так и сознание не более чем множество нейрофизиологических процессов, а всё оставшееся – желания, переживания и т.п. – подобно природе фокуса, а значит иллюзия. В итоге и «трудная проблема» сознания переформулируется Франкишем в «трудную проблему» иллюзии.

Для Дэниела Деннета – одного из виднейших философов современности – наши представления о себе также представляются во многом иллюзорными. Уже долгие годы в понимании самости философом отстаивается аналогия с центром нарративной гравитации – «абстракции, которая, несмотря на свою абстрактность, тесно связана с физическим миром» [4, с. 380]. С точки зрения Деннета иллюзионистский подход – неотъемлемый

¹ Однако попытки продемонстрировать качественную действенность все же присутствуют. К примеру, уже упоминаемый нами В.В. Васильев предложил свой вариант решения проблемы ментальной каузальности – локальный интеракционизм [1].

постулат при построении теории сознания: прежде чем увлекаться интуитивными представлениями, признавая «серьезность» феномена, а значит, по Деннету, исходить из существования «настоящей магии», исследователи должны попытаться объяснить все это как иллюзию, порожденную природой [6; 13]. Вот что пишет сам Деннет об этом: «За следование советам Сёрла вы заплатите цену – вы получите все ваши *явления*, события и вещи, которые можно объяснить с помощью вашей теории, через канал, предназначенный не для научного исследования <...>. Вы можете многое узнать о том, как мозг это делает, - вы можете узнать многое и о компьютере, наставляя на его точке зрения, в конце концов, - однако только если напомним себе, что ваш канал поступления информации упрощён и метафоричен, не буквален. Это значит, что вы должны все-таки сопротивляться соблазнительному искушению постулировать целый арсенал особых субъективных свойств (как правило, именуемых квалиа), к которым только вы и имеете доступ. Это все прекрасные вещи для нашей явленной картины мира, но их следует «взять за скобки», как говорят феноменологи, приступая к научным объяснениям. Неспособность оценить это приводит к раздутому списку сущностей, которые нужно объяснить, описывая, прежде всего, Трудную Задачу [Проблему], которая есть ничто иное, как артефакт неспособности признать, что эволюция сделала нам подарок, пожертвовав буквальной истиной ради пользы» [5, с. 424].

Только из приведенной цитаты, репрезентативно отражающей основные взгляды исследователя, рафинированно прослеживаются иллюзионистские корни позиции Деннета. Ход иллюзионистов довольно изыщен и в целом вызван стремлением прийти к объективизации (в смысле избавления от субъективности) сознания. Если нам лишь кажется, что мы ощущаем что-то именно так, как мы ощущаем, то искать причину этой кажимости стоит не в уникальности сознания, как феномена, а где-то ещё, в определяющей эту кажимость области. В итоге и аномальность сознания тоже лишь иллюзия. Иными словами, иллюзионистская стратегия оправдывает редукционизм, фактически заменяя предмет исследования: даже не сознание как таковое нужно исследовать, а причину кажимости или то, чем сознание определяется. Однако всё ли так однозначно?

Для начала попытаемся найти корни иллюзионистского подхода. Как известно, рассуждения о сознании в современном понимании начинаются с Декарта, причём некоторые имеющиеся проблемы в области философии сознания многие современные исследователи связывают с укоренившимися в

культуре и науке картезианскими допущениями. Иллюзионисты, конечно, не являются исключениями. К примеру, Деннет, выстраивая свою знаменитую «модель теоретических набросков», прибегает к аналогии, которую он назвал картезианским театром, постулирующей очевидно ошибочное существование внутреннего гомункулуса, наблюдающего за происходящими когнитивными процессами. Но что же пытался показать Декарт? И можем ли мы сказать, что иллюзионизм, в частности вариант Деннета, успешно преодолел картезианский каркас?²

Прежде всего, обратимся к самому Декарту: «Я – тот, кто чувствует и кто как бы с помощью этих чувств замечает телесные вещи: иначе говоря, я – это тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это – ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением: причем взятое именно в этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление» [3, с. 24]. Из приведенной цитаты мы можем выделить следующий тезис: нами может быть подвергнуто сомнению всё, кроме собственного существования; мы не можем подвергнуть сомнению своё собственное «Я». «Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*); все это — термины, значение которых прежде мне было неизвестно. Итак, я вещь истинная и по истине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я — вещь мыслящая» [3, с. 23], - так Декарт пишет об этом.

Как можно заметить, определенные сходства у подхода иллюзионизма и картезианства есть. Однако наиболее важным моментом здесь является следующее: *для Декарта сомнение – это точка отсчёта, т.к., по мнению философа, нам необходимо найти то, в чём мы не можем усомниться; для иллюзионистов же скепсис – это итог.* Иллюзионисты, сомневаясь в существовании феноменального сознания, приходят к противоположным относительно картезианства выводам, который заключается в

² Отвечая на этот вопрос, мы не будем подробно останавливаться на философии Декарта, а лишь на тех важнейших аспектах, которые будут важны для дальнейших рассуждений.

следующем: исследователи должны признать *кажимость, иллюзорность* сознательного опыта. Ставя проблему таким образом, границы «иллюзорного» абсолютно размываются. И ситуации гораздо проблематичнее «злого демона» или «мозгов в бочке». Если в случае с представлениями Декарта у нас была точка отсчёта в виде «вещи мыслящей», то в данном случае её нет. А если я не могу быть уверен в том, что качественные проявления моего сознания действительно существуют, что мне лишь кажется, что я их ощущаю, то в существовании чего я могу быть уверен?

Проблема в том, что при иллюзионистском подходе, говоря метафорически, мы играем с огнём, ведь «неправомерные обобщения, либо же некритическое применение техник философского сомнения приводят к интерпретации базовых человеческих смыслов и/или феноменов как неких “иллюзий”» [8, с. 31]. Ограниченность такого подхода к проблеме, изначально ставящего под сомнение существование некоторых характерологических черт феномена, может быть проиллюстрирована «теоремой о затылке», предложенной А.Н. Павленко. Представим себе, что существует один познающий субъект по имени Энарх. Он обладает мышлением и всеми когнитивными способностями, свойственными нам, однако из конечностей у него лишь одна голова, а визуальный сектор равен 240^0 из возможных 360^0 . При этом отсутствуют какие-либо предметы по типу зеркал, позволяющие видеть себя со стороны. Понятно, что Энарх обладает затылком, однако сможет ли он обосновать существование своего затылка, применяя лишь единственный доступный ему метод – с помощью мыслительный операций? Павленко даёт следующий ответ: *«Энарх, опираясь на показания своего физиологического зрения и своего мышления не в состоянии доказать самому себе существование своего собственного затылка»* [7]. Общая теорема выглядит следующим образом: «Теперь на месте Энарха мы можем представить человека вообще (человечество), а под «затылком» будем понимать любую реальность, не данную в ощущениях. И мы обнаружим, что предварительная элиминация «третьей стороны» будет всегда приводить к аналогичному результату» [7].

Как было продемонстрировано, иллюзионизм склонен к подобной постановке проблемы, когда, скажем условно, может допускаться иллюзорность затылка. Выводы из обобщенной теоремы удивляют еще больше, ведь качественные составляющие сознания, квалиа доступны нам в ощущениях, но, тем не менее, элиминируются.

Таким образом, вывод парадоксален: если мы соглашаемся с Деннетом и принимаем иллюзионизм как постулат, то философия сознания, созданная кажимостью, – плод иллюзии.

Список использованных источников

1. В.В. Васильев. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. 240 с.
2. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. Москва: Прогресс-Традиция. 2009. 272 с.
3. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. / Пер. с лат. и фр.; сост., ред. и примеч. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 633 с.
4. Деннет Д. Насосы интуиции и другие инструменты мышления. Corpus, 2019. 576 с.
5. Деннет Д. Разум от начала до конца. М.: Эксмо, 2021. 528 с.
6. Деннет Д. Сладкие грезы: Чем философия мешает науке о сознании / под ред. М.О. Кедровой; вступ. сл. Д.Б. Волкова. М.: УРСС: ЛЕ-НАНД, 2017. 304 с.
7. Павленко А.Н. Теорема о "затылке"(к вопросу об истоке и границах новоевропейского скептицизма) // Вопросы философии, 2005. №. 2. С. 116–129. URL: <https://iphras.ru/page52606337.htm>
8. Павлов-Пинус К. Против натурализма. О рациональных стратегиях и роли идеализаций / К. Павлов-Пинус // Человек, 2022. Т. 33. № 2. С. 25–45.
9. Серл Д. Открывая сознание заново // М.: Идея-пресс. 2002. 256 с.
10. Франкиш К. Иллюзионизм как теория сознания. Часть I // Вопросы философии, 2022. №. 3. С. 110-121.
11. Франкиш К. Иллюзионизм как теория сознания. Часть II // Вопросы философии, 2022. №. 4. С. 59–71.
12. Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. Перевод с английского В.В. Васильева. 2-е издание. Москва: Либроком, 2015. 512 с.
13. Dennett D. C. Illusionism as the obvious default theory of consciousness //Journal of Consciousness Studies, 2016. №. 11-12. P. 65-72.
14. Nagel T. Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press. 2012. 130 p.

Социокультурная обусловленность методологии в философии и гуманитарных науках: универсальность, локальность и различие

Аббуди Мохаммед Аммар Хашиим

*Институт философии и социально-политических наук,
Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
abbudi@sfedu.ru*

*Научный руководитель: Катаева Ольга Владимировна
кандидат философских наук, доцент, доцент каф. философии и
методологии науки, Институт философии и
социально-политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: Данная статья посвящена мало изученному ракурсу проблемы социокультурной обусловленности методов в философии и гуманитарных науках. В статье раскрывается проблема ограничения знаний и применения методов социокультурными рамками. Автор классифицирует два основных подхода в решении поставленной проблемы. Эти подходы подвергаются критике, после чего автор предлагает и раскрывает свой собственный подход к решению данной проблемы.

Ключевые слова: социальная эпистемология, социокультурная детерминация, традиционализм, культурный контекст, европоцентризм, универсализм, локализм.

Проблема обусловленности знания является предметом долгих и множественных исследований в, так называемой, социологии знания и марксистской теории познания, а также в современной социальной эпистемологии. В упомянутых областях исследования изучается влияние социальных условий на процесс формирования и трансформации знания в социокультурном контексте. Производство знания и его социальная детерминированность являются центральной проблемой этих исследований.

Нас интересуют в данной статье не социальные корни знания и не социальное влияние на производство знания, а производимые уже готовые знания и их отношения с социокультурным контекстом или, в первую очередь, с культурой, в которой они возникли, а также их отношения с другими культурами.

Этот вопрос очень актуален. Многие исследователи не различают два аспекта данной проблемы. Первый аспект – социокультурная обусловленность возникновения знания. Здесь выявляются социальные условия, корни, социокультурные зависимости знания и социокультурное влияние на процесс возникновения знания (теории, методы и т.д.). Второй аспект – социокультурная обусловленность (детерминированность) или точнее социокультурная ограниченность знания (теории, методы и т.д.). Здесь имеется в виду ограничение знания в рамках культуры, в которой они возникли. Я предлагаю назвать второй аспект «принадлежность знания».

До того, как перейти к основной части статьи, я хочу привести пример, чтобы точно объяснить предлагаемое различие между двумя упомянутыми аспектами данной проблемы.

Пример из марксистской философии науки в области социологии научного естествознания, а именно известный доклад Бориса Михайловича Гессена «Социально-экономические корни механики Ньютона». В этой работе Гессен изучает общество Ньютона, социальную и экономическую атмосферу, социальные предпосылки и условия возникновения механики Ньютона. Он объясняет социальную и экономическую обусловленность возникновения механики Ньютона через социальные и экономические факторы, влияющие на ее формирование. Здесь ясно, что работа Гессена связана только с первым аспектом, а второй аспект, связанный с принадлежностью или ограниченностью знания или методов обществом или культурой, остался не затронутым. Это потому, что исходя из классического подхода к естественной науке, вопрос об ограниченности науки не имеет смысла [2].

Но этот вопрос в гуманитарных науках и философии намного сложнее. Данная статья посвящена культурной или социокультурной обусловленности методов в философии и гуманитарных науках, а именно второму аспекту проблематики. Главные вопросы здесь об отношении методов философии и гуманитарных наук с культурой: ограничиваются ли методы культурой, в которой они возникли? Возможно ли применять методы в других культурах или, так называемых, культурных контекстах?

Для начала мы должны понять, что методы всегда связаны с теориями. Мы можем рассматривать любой метод в трёх моментах. Первый - метод как наука или научная дисциплина или теория (например как диалектика, герменевтика, семиотика, феноменология и т.д.). Второй, как метод, проникающий в различные дисциплины, как способ анализа разных объектов. И

третий, как субъективный психологический фактор исследователя, который видит или преобразует окружающий его мир согласно определенному методу [6]. Это было важное отступление чтобы понять предмет нашего исследования.

Сейчас вернёмся к нашему вопросу о социокультурной обусловленности методов в их применении и развитии, а не в их возникновении. Мы и большинство исследователей согласны с тем, что культура и социальные условия влияют на формирование и возникновение знания, и в том числе методов. Но, в другом аспекте этой проблемы, об отношении этих методов или знаний с культурой и ограничения методов в рамках культуры, появляется несколько разных мнений. Мы можем разделить большинство исследователей в этой области на два направления, я предлагаю их называть: Локализм и Универсализм.

Первое направление – Локализм. В состав локализма входят такие направления как «консерватизм», «традиционализм», а также некоторые исследователи постмодернизма и некоторые современные исследователи социальной эпистемологии. В числе таких исследователей можно перечислить, например: Освальда Шпенглера, Арнольда Тойнби, Мартина Хайдеггера, Карла Маннгейма, Питера Л. Бергера, Томаса Лукмана, Пола Фейерабенда и многих других. Локализм утверждает, что знания, в том числе методы, обусловлены культурой и социокультурными рамками. Методы, как и связанные с ними теории, возникают под влиянием определенного социокультурного контекста, и являются частью этого контекста. Поэтому локалисты ограничивают методы и их применение в рамках культуры, в которой они возникли. Значит для них первый аспект является причиной второго, т.е. социокультурная обусловленность возникновения знаний становится причиной для ограничения знаний в рамках культуры.

Второе направление – Универсализм. К числу универсалистов мы можем отнести теоретиков модернизации и их истоки в философии истории и т.д, новых либералов-глобалистов и др., например, таких как: Раймон Арон, Габриэль Алмонд, Уолт Ростоу, Шмуэль Эйзенштадт, Сэмюэл Хантингтон, Фрэнсис Фукуяма и многие другие. Универсализм утверждает общий универсальный характер человеческого знания, в том числе и методы. Они, универсалисты, не отрицают влияние социокультурных факторов на формирование и возникновение методов, но для них этого недостаточно для того, чтобы признать локальность методов. Универсалисты критикуют ло-

кализм и его основной принцип ограничения знания и методов в определенном культурном контексте, опираясь, в основном, на объективность методов. Это значит, что они доказывают универсальный характер методов опираясь на категорию объективности, в том смысле, что они результативные в действительности. На основе этого происходит процесс глобализации знаний. Но, в процессе глобализации, не все знания признаются как универсальные и объективные, а только определенные формы знаний или знания и методы доминирующей группы или культуры, как мы это можем заметить в так называемой тенденции европоцентризма.

Я предлагаю третий подход к данной проблеме. Он заключается в рассмотрении отношений методов с культурой или социокультурным контекстом их возникновения через категорию «различие», а не универсальность или локальность. Мы, конечно, не отрицаем социокультурные факторы, влияющие на возникновение знаний, теорий и методов. Но мы абсолютно против ограничения человеческих знаний в области философии и гуманитарных наук рамками культуры, в которой они возникли, так как изначально эти теории и методы (философские, исторические, психологические, социологические и др.) были созданы как способы человеческого понимания, как инструменты для раскрытия и понимания разных объектов и проблем. Эти по природе человеческие способы ориентирования в действительности по-разному результативны и относительно помогают в реконструкции реальности в целях понимания. Поэтому мы не можем локализовать и ограничивать их рамками местности и культурой, просто из-за социокультурных факторов, влияющих на их возникновение. И также мы не можем признать универсальность методов на основе их объективности или на основе их распространения посредством власти.

Подход, который я предлагаю через категорию «различие», рассматривает теории и методы в поле различий. Каждый метод рассматривается как уникальный вариант из множества различных способов анализа более или менее эффективных в исследовании. Методы применяются вне зависимости от контекста их возникновения, они применяются в соответствии с предметами исследования, и на основе их эффективности и результативности. В поле различий также нет места для объективности или истинности теории или методов, так как объективности или истинности того или иного метода почти невозможно доказать. Когда речь идёт об объективности методов, мы можем говорить только о результативности метода в том или ином исследовании и в определенных условиях.

Данный подход критикует попытки ограничения знаний и методов (как результат человеческой деятельности) узкими рамками конкретных групп (культур, местностей и др.). И также этот подход против универсализации или глобализации только одного набора наук и методов как единственно объективных и истинных знаний, как пропагандируют европоцентристы и некоторые модернисты.

Наш подход предлагает рассмотрение всех методов и человеческих знаний на поле различий, без ограничений социокультурными рамками или рамками истинности, или объективности. В поле различий выбор метода не обуславливается социокультурными контекстами, а зависит от субъективных факторов (связанных с исследователем) и от особенности предмета исследования (как эффективнее или более результативно исследовать проблему).

В качестве заключения хочу привести пример, объясняющий вышеупомянутые направления на практике. Если взять герменевтику как метод понимания, в частности понимания текста, то в первом направлении локалисты будут рассматривать его как локальный метод в контексте западной, а именно христианской традиции, потому что он возник именно там, в контексте толкования библейских текстов. Таким образом будет бессмысленно использовать его для понимания текстов других культур, например, как Упанишады, потому что они утверждают, что он предназначен не для этого. А с точки зрения универсалистов, герменевтика будет универсальным методом, его можно использовать для понимания любого текста. Это только потому, что этот метод основан на объективных факторах и условиях процесса понимания или в объективных структурах, находившихся в любом тексте. Именно его объективность даёт ему универсальный характер.

С нашей точки зрения, через категорию «различие», герменевтика — это один из методов понимания текстов, который можно использовать в зависимости от результатов, которых мы хотим достигнуть в процессе исследования или понимания текстов. Социокультурный контекст возникновения герменевтики и ее развитие никак не влияет и не ограничивает применение метода. Также применение метода герменевтики не претендует на истинность или объективность результатов его применения, лишь дает нам один из вариантов интерпретации того или иного текста. Также на выбор метода влияет множество других факторов, связанных с предметом и целью исследования, а также субъективных и психологических факторов исследователя.

Список использованных источников

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. / Пер. Е.Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
2. Гессен Б.М. Социально-экономические корни механики Ньютона. М.; Л.: Гос. Теорет.-техн. Изд-во, 1933. 78 с.
3. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез; пер. с фр. Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
4. Касавин И.Т. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 7. № 1.
5. Коротков В.Е. Социокультурная детерминация знания // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2011. № 4.
6. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. 448 с.
7. Мамчур Е.А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. М.: Наука, 1987. — 128 с.
8. Froeyman A., Kosolosky L., Bouwel J. V. Introduction: Social Epistemology Meets the Philosophy Of the Humanities. Springer Science+Business Media Dordrecht. 2014.

Смысл жизни в православии и его рецепция в XX веке

Щербин Сергей Вячеславович

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
sshcherbin@sfedu.ru*

*Научный руководитель: Краснова Алина Георгиевна
кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры фило-
софии религии и религиоведения, Институт философии и социально-поли-
тических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: *Статья посвящена рассмотрению православного вероучения по вопросу смысла жизни человека. Основываясь на святоотеческом каноне, в статье будут сформулированы и истолкованы пути обретения верующим человеком православного смысла жизни. Кроме того, через анализ части догматического богословия будет прослежено влияние института Церкви на пути духовного совершенствования и обретения человеком смысла в жизни. Затем, в работе будет оценено влияние специфических духовных восточно-христианских практик на пути достижения человеком духовного жизненного идеала. Часть статьи посвящена разбору и выявлению последствий процесса секуляризации общественной и религиозной жизни, в особенности, для православной российской цивилизации. После, в научной работе будет сделан акцент на трудах российских богословов и членов официальной Церкви, в работах которых будет стремление (в той или иной степени) привнести авторскую рецепцию в православную веру с целью некоторого качественного её обновления и усовершенствования, а также продвижения её ключевых догматических положений в более понятном и доступном виде людям, испытывающим трудности в жизненном целеполагании. В конце же приводится потенциальный путь для решения постсекулярных проблем общества и государства.*

Ключевые слова: *Православие, смысл жизни, Церковь, исихазм, секуляризация, рецепция православия XX века.*

Введение

Разработанность и актуальность темы. Тема смысла жизни в научной среде имеет непреходящее значение, поскольку в условиях постоянного усложнения и отягощения общества, современный человек постоянно

сбивается с подлинного духовного жизненного пути. В результате происходит замещение и утрата отдельно взятым человеком смысла жизни. Человек, в таком случае, выпадает из сложившейся вокруг него системы духовно-нравственных ориентиров; у него искажается подлинная мотивация в действиях, из-за чего могут в негативную сторону изменяться их последствия для человека и всего общества вокруг. Современный человек и общество нуждаются в глубоком и качественном пересмотре духовных представлений о смысле жизни через его православное понимание. Пристально наблюдая за происходящим, заметно то, как современная система ценностей и ориентиров даёт сбой и человек теряется в кризисном и деструктивном мире, мельчает по своим убеждениям и лишается какого-либо приемлемого для себя смысла существовать. Человек редко стремится к наиболее правильным, с точки зрения христианской моральной системы, поступкам, от чего и происходит то самое помутнение смысла жизни как такового. Именно поэтому столь актуальна данная тема, что в ней стоит задача раскрыть духовно-нравственные ценности православной веры для осмысления подлинного духовного предназначения человека и смысла его жизни. **Постановка проблемы.** Каков смысл жизни, постулируемый православным вероучением, и как он предстает в современном понимании с учётом опыта рецепции XX века? **Цели.** Целью исследования служит необходимость сформулировать православный взгляд на смысл жизни и выявить специфику рецепции этого взгляда в XX веке. **Задачи:**

- раскрыть учение о смысле жизни с точки зрения святоотеческого богословия
- выявить пути достижения человеком подлинного православного смысла жизни
- проследить влияние Церкви на пути духовного совершенствования человека
- проанализировать роль практик исихазма в процессе восприятия Божественного Идеала
- оценить влияние и роль процессов секуляризации в трансформации духовных ориентиров в жизни людей
- проанализировать теологические концепты и взгляды В. Н. Лосского как рецепцию традиционного вероучения восточно-христианской Церкви
- оценить богословский труд Сергия Страгородского как ответ официальной Церкви на кризисные секулярные преобразования общества

- проанализировать попытки поиска путей возрождения подлинного православного смысла жизни в постсекулярную эпоху.

Теоретические основания. В ходе исследования были использованы богословские труды, посвящённые патрологии (источник 1, 6), словарь философской терминологии (источник 4), богословская работа по вопросам православной сотериологии (источник 7), работы по историческому богословию в сфере современности (источник 2, 8), труд в сфере догматического богословия за авторством В. Н. Лосского (источник 5), а также богословский труд, обобщающий и анализирующий рецепцию взглядов В. Н. Лосского по отношению к православному вероучению.

Ключевые авторы. В статье для раскрытия данной научной проблемы приводятся следующие авторы: 1) Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир и архимандрит Илия (Рейзмир), в работах которых достигается глубокий анализ и растолкование фундаментальных основ православного святоотеческого богословия. 2) Архиепископ Сергей Страгородский, в сотериологической работе которого в доступной форме излагаются основы православной веры в сфере спасения и смысла жизни. 3) Зайцев Е., благодаря которому было выявлено содержание и рамки рецепции, сформулированной в трудах В.Н. Лосского по отношению к православию. 4) Проф. А.А. Царевский и Архимандрит Рафаил (Карелин), в богословских работах которых ведутся исторические размышления о месте и роли православной веры и её институтов в антирелигиозную современность. 5) В.Н. Лосский, в труде которого была дана богословская оценка сущности Церкви в жизни общества. 6) В.Г. Кузнецов, с помощью которого было объяснено смысловое философское содержание понятия исихазм.

Методология и методы

В ходе проведённого исследования были использованы следующие методы: исторический анализ, благодаря которому были рассмотрены истоки формирования и развития представлений о смысле жизни в православном вероучении, а также его дальнейшего переосмысления в XX веке, без которого было бы невозможно выделить эти самые концепции и представления с дальнейшим их естественным историческим развитием. Также, в ходе работы был задействован системный анализ, благодаря которому было выведено единое общее знание и понимание о смысле жизни человека (в соответствии с православным святоотеческим канонам) из обширного исторического потока православной догматической системы и было получено понимание того, как и зачем его необходимо использовать в современной

общественной жизни, включая и опыт рецепции ряда положений православной веры.

Основная часть

Вопрос смысла человеческой жизни был актуален и до православия. Многие философы пытались ответить на этот вопрос в своих учениях, но почти никто из них даже не приблизился к глубинному православному пониманию данного вопроса. В православии смысл жизни человека заключается в жизни с Богом, согласно его подлинным нравственным заветам, то есть, в спасении своей души. Причём, следует также отметить то, что "спасение человеческого рода, по мысли святителя Амфилохия, состоит в исцелении падшей человеческой природы, уничтожении смерти и даровании вечной жизни. Начало нашего спасения положено в воплощении Сына Божиего" [1, с.986].

Отсюда вытекает главный путь спасения для человека. "Святитель Василий Великий учит, что без веры и покаяния немыслимо духовное совершенствование и спасение человека" [6, с.4]. Здесь прекрасно видно, что в православии недостаточно одного понимания разумом тех наставлений, что были даны Иисусом Христом. Более того, человек, рассчитывающий самостоятельно пройти путь искупления от грехов, стремящийся без Бога стать нравственно чище, неминуемо будет обречён на провал. При этом, стоит отметить, что православная традиция предполагает свободу для верующего человека в выборе путей Богопознания и духовного самосовершенствования и обретения лично осуществляемого смысла жизни.

Ключевым путеводителем человека к жизни с Богом служит такой институт государства и общества, как Церковь, которая являясь одновременно и организацией, определяющей основные догматы и нормы религиозного вероучения, и большой общиной (семьёй) всех верующих, сплачивает людей и защищает их от внешних нападок, которые могут сбить с пути. Вся христианская Церковь обладает в своём внутреннем содержании колоссальной нравственной чистотой. Она пронизана, ощущаемой всеми верующими, Божественной Благодатью, которую и должен через таинства и молитвы впускать в свою душу всякий человек, в неё пришедший. «Все условия, необходимые к достижению единства с Богом, даны в Церкви. Именно поэтому греческие отцы часто уподобляют ее земному раю, в котором первые люди должны были достичь состояния обожения. Конечно, челове-

ская природа не обладает больше своим первозданным бессмертием и не-тлением, но смерть и тление стали путем к вечной жизни, ибо Христос вос-принял все то, во что проникла смерть» [5, с.270].

При этом, официальная Церковь при своём главенствующем положении в жизни большинства мирян никогда не противилась стремлению верующих дополнить специфическими практиками духовную сторону жизни. Напротив, если вспомнить историю ранней Церкви, можно увидеть, что значительное число её последователей составляли как раз люди, стремящиеся посредством аскетики и монашества достичь наиболее близкого присутствия в своей душе Божественной Благодати. Со временем, представления о простом монашестве развились в целую традицию под названием исихазм, выражавшуюся в практиках, направленные на достижение личного обожения, «духовное слияние человека с Богом, которое достижимо путем как гносеологическим, так и этическим, в области делания и в области созерцания» [4, с.215]. При всём этом, исихазм в полной мере отвечает православному пониманию смысла жизни (жизни с Богом и личном обожении как следствия данного состояния), однако даёт верующему несколько более требовательный к знаниям и внутренней духовной организации путь личного самосовершенствования, что, в конечном итоге, способствует дополнительному погружению за завесу Божественного Откровения, повышает осознанность веры в человеке и укрепляет его душевный настрой.

Однако существуют факторы, которые оказывают не только позитивное влияние на человека и его ценностные установки. Одним из таких факторов стал процесс секуляризации как материальной, так и духовной стороны жизни. В особенности, «что же касается секуляризации духовной, то это – подмена духовных ценностей ценностями земными, временными: историческими, культурными и тому подобными, то есть снижение жизни Церкви с духовного уровня на уровень душевный, превращение Церкви из Дома Божия, открывающего для людей врата вечности, в одно из земных учреждений, служащих земле» [2, с.105]. И несмотря на то, что секуляризация была изначально присуща Западу, она также появится в России, как главное оплоте православной веры, с конца 18-го века, а начнёт оказывать существенное влияние на общество уже с первой половины 19-го века, что, в будущем, поспособствует кризису национальной и духовной-нравственной идентичности народов России. У множества людей будет происходить замена исконных православных установок или приспособление в жизнь но-

вых секулярных, антиправославных установок, что неминуемо исказит подлинное понимание смысла жизни и поспособствует нравственному оскудению общества.

К сожалению, труды теологов и деятелей Церкви, стремящиеся оздоровить общество, на некоторое время были подвергнуты забвению. Те кризисные тенденции как в общественной жизни, так и в духовно-нравственной, со временем, перешли в кровавые расколы и катаклизмы, особенно ярко полыхавшие весь XX век. После их окончания, многие потеряли свои жизненные и духовные ориентиры и были вынуждены перестраиваться к новым реалиям жизни. При всём этом, несмотря многочисленные деструктивные секулярные и постсекулярные преобразования в духовной жизни всего общества, наши богословы и члены духовенства всё же смогли развить и продвинуть далеко вперёд идеалы православной веры. Так, например, в известной работе (православное учение о спасении), написанной Сергием Страгородским, достаточно глубоко анализируются ключевые понятия православной веры в сфере сотериологии, а также вновь поднимается вопрос смысла жизни и того, каким образом его можно достичь. Следуя святоотеческому православному канону, Страгородский чётко пишет: «Итак, то „конечное (т. е. высшее) благо, которымъ мы могли бы быть истинно блаженными" есть „святое общеніе съ Богомъ". Изъ желанія быть въ этомъ общеніи. христіанами и предпринимаются всѣ ихъ подвиги и труды, и только то дѣло считается „истинною жертвою, которое совершается изъ этого желанія» [7, с.110]. Главная же ценность труда отца Сергия Страгородского заключается не только в качественном анализе православной веры, но и в том, что в нём доносится в доступной и понятной форме основные положения вероучения, которые могут помочь человеку, не сведущему в православной вере и тем более в богословии. Другие, как Владимир Лосский, стремились внедрить в православную веру ряд инновационных концепций, как, например, концепцию теозиса, заключающуюся в личном обожении, которое есть главная цель верующего, поскольку «Лосский утверждает, что единственно истинный путь богопознания должен обязательно вести к *теозису*» [3, с.248]; провести ревизию некоторых устойчивых догматических положений (например, о преобладании апофатического типа богословия по отношению к Богу и вере в целом, а также об утверждении реального онтологического характера обожения, а не символического и метафорического). Современные же богословы, в условиях многочисленных деструктивных секулярных и постсекулярных тенденций в духовной жизни

всего общества, справедливо выделяют такую роль православия в жизни людей: «Православие — вот единственный и ничем незаменимый источник обновления в сгущающемся мраке современности, вот верный исход от наслоения разных вредных начал, уже немало изнуривших и изнуряющих теперь благодатную почву духовную России» [8, с.106]. Это также служит весьма позитивной рецепцией восточного христианства. Однако все они, в той или иной форме заключают в себе высокоморальный идеал, согласно которому человек должен жить добродетельно для достижения гармонии в отношении с ближним и в единстве с Творцом. Именно в православии, как считают многие богословы современности, ценности жизни наиболее оптимальны для российской цивилизации — как для отдельной человеческой личности, так и для общества в целом — и именно благодаря им мы сможем достигнуть подлинного развития и совершенства.

Выводы

Таким образом, можно заключить следующее. Во-первых, сущность человека заключается в гармоничном взаимодействии телесной и духовной природы, которые, по своему содержанию, определяют исключительное (с точки зрения его значимости как Божественного творения) положение человека как главного царя и владыки земного мира, в определённой степени отданного ему Богом для осмысленной и ответственной жизни. При всём этом, человек, жаждущий сохранить свой нравственный облик перед лицом многочисленных грехов и пороков, должен идти по пути сближения с Богом, поскольку, как мы уже выяснили, стремление человека вернуться в гармоничные отношения с Творцом неминуемо завязаны на соблюдении Его заветов и предписаний, на личном стремлении к очищению своей души, на искренней вере. Только в Богопознании и личном стремлении спасти душу содержится подлинный, с точки зрения Восточных Отцов Церкви, смысл жизни, который, как нам видится, является по своему содержанию вечным и как никогда актуальным и сейчас. Во-вторых, для православного верующего человека на пути достижения духовного идеала и смысла жизни возникает множество разнообразных внешних и внутренних факторов, влияющих на её достижение. Главнейшим из них становится Церковь, которая являясь Телом Христовым, напрямую способствует достижению главной православной цели жизни — спасения, без которого существование человека приходит к гибели. При этом, многое также зависит и от самого человека — его побуждений и мотивов, реальных действий на пути нравственного са-

мосовершенствования. Также человек в процессе Богопознания может обращаться к различного рода практикам, дополняющим его личный опыт общения и взаимодействия с Богом, которые на более глубинном уровне помогают человеку познать себя, выявить слабости и пороки, а после, в процессе достижения обожения, основательно их побороть. Помимо всего, человек испытывает и деструктивное влияние внешней среды. Особенно это видно в рамках процесса секуляризации, когда религиозная мотивация и смысл жизни подменяются светскими (вечное подменяется преходящим), происходит обнищание духовного содержания человека. В особенности поэтому, человеку нужно сохранять стойкость своих религиозных убеждений и взглядов, так как их трансформация, обычно, ведёт к крайне негативным преобразованиям общественного облика. В-третьих, можно заключить, что в условиях многочисленных деструктивных секулярных и постсекулярных тенденций в духовной жизни всего общества православие не только сохраняется в чистоте, но и развивается в плане организационном и в области богословской науки. Некоторые из богословов, как В.Н. Лосский, стремились внедрить в православную веру ряд инновационных концепций, провести рецепцию некоторых устойчивых догматических положений. Однако в совокупности все русские богословы в той или иной форме преподносят православный нравственный идеал, согласно которому человек должен жить добродетельно для достижения гармонии в отношении с ближним и в единстве с Творцом. Именно в православии ценности жизни наиболее оптимальны для российской цивилизации, и именно благодаря им мы сможем достигнуть подлинного развития и совершенства.

Список использованных источников

1. Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения / Под общей редакцией Митрополита Ташкентского и Среднеазиатского Владимира. В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Святитель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о свт. Василии Великом. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 1232 с.

2. Православие и современность. Электронная библиотека. Архимандрит Рафаил (Карелин) Христианство и модернизм По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II © Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1999. 175 с.

3. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 296 с.

4. Словарь философских терминов / Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. - М.: ИНФРА-М, 2005. XVI, 731 с.
5. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012. 586 с.
6. Илия (Рейзмир), архимандрит. Учение святителя Василия Великого о духовном совершенствовании. 2-е изд. СТСЛ. 2010. 184 с.
7. Архиепископ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании св. писания и творений свято-отеческих. Архимандрита Сергія. Азъ есмь лоза, вы же родіе,. Іо. іе, е Казань Типо-литографія императорскаго университета.1898. 264 с.
8. Царевский А.А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Казань, 1898. Храм всех Святых в Земле Российской просиявших. Калифорния, 1998. 108 с.

Магические гримуары как элемент Европейского эзотеризма: на примере «Гозтии»

Тюнина Александра Олеговна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
alexandratinina@icloud.com*

*Научный руководитель: Раевский Александр Николаевич, кандидат
философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии
и религиоведения, Институт философии и социально-политических наук,
Южный федеральный университет*

Аннотация. Данная статья посвящена гримуару «Гозтия», сыгравшему значительную роль в формировании корпуса магических текстов западной эзотерической традиции. Термин «Гозтия» происходит от названия первой части «Малого ключа Соломона», являющейся перечнем 72 духов и описанием сопровождающих ритуалов к их призыву. Акцент будет сделан на том, что представляет из себя гримуар, каковы его особенности и отличия от других магических книг. Также на том, как выбранный труд повлиял на другие эзотерические тексты, создававшиеся как параллельно с ним, так и после. Значительное место отводится анализу проблемы нескольких переводов «Гозтии», в которых содержание претерпело некоторые изменения.

Ключевые слова: религия, эзотеризм, магия, гримуар

Актуальность работы заключается в том, что формирование современного западного эзотеризма основывалось на целом ряде источников, одним из которых выступают гримуары. Некоторые из них имеют авторов, другие же остаются безымянными, такие как гримуар «Легеметон», о котором идёт речь. Идеи данного гримуара впоследствии воспроизводились такими известными эзотериками, как Алистер Кроули, Антон ЛаВей, Артур Уэйт. Итак, для лучшего понимания эволюции идей эзотеризма, стоит разобратся в содержании гримуара «Лемегетон». Так как «Лемегетон» представляет собой широкомасштабный труд, то в рамках исследования рассматривается только первая часть - «Гозтия» [1].

Проблемой исследования является генезис и рецепция гримуаров на примере гримуара «Гозтия». Тема эзотеризма изучалась достаточно широко. Её разработкой занимались такие исследователи, как М. Седжвик, С. Пахомов, П. Насачёв, А. Февр, В. Ханенраафф, а также организации: Европейское общество западного эзотеризма, Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма.

Целью данного исследования является определение влияния гримуара «Гозтия» на западноевропейскую эзотерическую традицию, для достижения цели были поставлены три задачи - рассмотреть историю появления гримуара «Гозтии» и взаимосвязь ее с другими гримуарами; проанализировать особенности переводов «Гозтии»; выявить представленность идей данного гримуара в значимых текстах западноевропейской эзотерической традиции. В рамках работы использованы такие методы исследования, как анализ текста «Гозтии», сравнительный анализ с другими гримуарами.

«Гозтия» представляет собой эталон гримуара Эпохи Возрождения, ассоциирующегося к так называемой церемониальной магией. Она содержит заклинания для вызова и обуздания духов загробного мира. Также в этой книге приводится описание различных заклятий и обрядов. Описание ритуалов в «Лемегетоне» повинуете общей парадигме, главенствующей во всех гримуарах данного периода. В особенности, все магические действия так или иначе выполняются по воле Бога и через его покровительство. Все заклинания, изложенные в гримуаре, адресованы Богу, а перед их произнесением оператору (человек, совершающий магическое действие) необходимо раскаяться в своих грехах и «очиститься». Иначе, он либо не сможет призвать духа, либо не получит защиту Бога и погибнет в процессе совершаемых действий.

Значимое отличие «Гозтии» от более поздних демонологических текстов, к которым относят, в том числе, «Ложную Монархию Демонов» Иоганна Вейера, кроется в приведении сигил 72 демонов, важных для их вызова и контроля. Сигил, с точки зрения авторов гримуаров, является чем-то вроде подписи духа или демона, персонифицирует его в физической реальности.

Слава и известность Соломона и его магических практик были в центре внимания эзотериков и колдунов ещё задолго до создания анализируемого гримуара. Так, например, на заре христианской веры историк Иосиф Флавий в своём труде «Иудейские древности» высказывается о методах,

применяемых Соломоном: «Господь Бог даровал Соломону также возможность изучить искусство входить в общение с демонами на пользу и на благо людям. Дело в том, что Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям» [2, с. 436]. Сюжет управления духами их именем встречается и в Новом Завете. Фарисеи даже обвиняют Иисуса Христа в использовании имени князя демонов Веельзевула для подчинения демонов. Этот эпизод приведён в Мф. 12:23, где Иисус спрашивает фарисеев о том, чьё имя они используют: Фарисеи же, услышав сие, сказали: «Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского». Это является свидетельством того, что данный метод получения контроля над демонами был в те времена общеизвестен, однако Иисус отвергает обвинение и говорит, что лишь именем Духа Божьего можно подчинить демонов.

Спорный вопрос, но, вероятно, предвестниками «Лемегетаона» являются одновременно несколько более ранних гримуаров. И не стоит исключать возможности того, что описанные в гримуаре методы насчитывают не менее двух-трех тысячелетий. При сравнении возможно обнаружить у этого текста достаточно много общих черт с такими гримуарами, как «Ключ Соломона» и двумя трудами Иоганна Вейера – упомянутым выше и «Уловки демонов».

Однако сам Вейер в своих работах не ссылается на «Лемегетаон». Также Вейер множество раз стремился доказать, что не он заимствовал общую информацию для своих трудов из «Лемегетаона», а наоборот – автор «Лемегетаона» основывался на его работах. Так или иначе, «Гозтия» существенно отличается от работ Вейера. Это прослеживается как на ином порядке духов, так и их статусе. Некоторые духи (конкретно, Андромалиус) прослеживаются в «Гозтии», а у Вейера нет. В «Гозтии» также есть четыре дополнительных духа, которых нет у Вейера (под номером 3-Вассаго и последние три: Сир, Данталион и Андромалиус)» [3, с. 12].

Несмотря на отличия подходов «Гозтии» и Вейера, общим для них является классификация перечисляемых демонов. Классификация может быть основана на соответствии небесных тел и представителей загробного мира, подробнее о котором говорится в «Ключе Соломона». Существуют демоны или духи Сатурна, Юпитера, Луны, Венеры, Солнца. Так, Граф Раум принадлежит Марсу, Маркиз Шакс - Луне. Также имеет место быть

классификация, связанная с семью смертными грехами. Так, Асмодей олицетворяет похоть, Вельзевул - чревоугодие. Позднее данная классификация была пересмотрена английским оккультистом Барретом. Согласно ему, Асмодей повелевает не похотью, а мстью и гневом, а Вельзевул является повелителем ложных богов.

Интереса заслуживают также различные варианты наименований демонов «Гоэтии». В одних текстах «Лемегетаона» Верховные короли ада имеют имена, совпадающие со сторонами света: Амаймон (Восток), Корсон (Запад), Зиминиар (Север) и Гаал (Юг). В остальных вариантах текста имена демонов звучат как - Самаэль, Азazelь, Азаэль и Махазазель. То есть Верховные демоны названы именами библейских ангелов, что, в свою очередь, заставляет задуматься об их природе. Источник такого соотношения может находиться в представлении о том, что все демоны когда-то были ангелами.

Далее следует более важный момент с проблемой перевода: Пруфлас (четвертый дух в тексте Вейера) был либо случайно исключен из английского перевода, либо уже отсутствовал в издании, использованном Риддженальдом Скоттом (рукопись относится к 1570 году). Также Пруфлас является единственным духом из списка Вейера, не упомянутый в «Лемегетоне». В любом случае, нынешний образец гримуара полностью зависит от Скотта, с возможными ошибками перевода и даже умышленными исправлениями. И если удастся найти конкретное издание, в котором была допущена ошибка, это будет ключом к открытию даты создания «Гоэтии» в ее действительном виде. Остается надежда определить два других источника, использованных автором Гоэтии. Одна из них – «Три книги оккультной философии» Агриппы. Другим использованным источником является книга под названием «Гептамерон, или Элементы магии» Питера де Абано.

В настоящее время гримуар «Гоэтия» представлен в переводе английских эзотериков: Макгрегора Мазерса и Алистера Кроули. Несмотря на практически общепринятый переводческий вариант, работе предписываются многие недостатки, такие, как ненадежность транскрипций и изображений. Ошибки не были исправлены, по словам Идриса Шаха, даже после последующих изданий. Существуют также переводы Нельсона и А. Вайт, М.Хэнсон. Орфография и пунктуация были во много изменены, искажая первоначальное значение. Точно так же редактор позволил себе другие вольности с текстом, предположительно в интересах улучшения читаемости и снижения производственных затрат. Другое обвинение состоит в том,

что все источники рукописи были на английском языке (изначально утверждаюсь, что перевод был составлен после многочисленных проверок манускриптов на иврите, латинском, французском языках) и Кроули не удосужился проверить перед опубликованием.

В данном издании гримуар был выпущен в свет в сопровождении иллюстраций французского художника Луи Бретона. Однако изначально изображения духов относятся к другому демонологическому тексту - Инфернальному словарю Коллена де Планси. Заимствование произошло не случайно. Демоны, описываемые и изображенные у Планси, совпадают с присутствующими в издании гримуара у Алистера Кроули, что свидетельствует о связи современного перевода «Гозтии» с предшествующим ей «Инфернальным словарем».

Магические идеи «Гозтии» во многом были представлены в текстах крупных представителей западноевропейской эзотерической традиции. Так, например, на основании описываемых в гримуаре пентаклей (талисман, используемый при вызывании духа) Элифас Леви вывел свою собственную систему планетарных талисманов. В свою очередь, Антон ЛаВей в собственной работе «Сатанистская Библия» изложил список адских существ, опираясь на классификацию «Гозтии». Несмотря на то, что имена демонов совпадают, характеристики авторы приводят противоположные. Например, в «Гозтии» Асмодей представлен в качестве духа, способного обучить человека наукам, превращению в невидимку. В «Сатанинской Библии» он - бог чувственности. Персонажи исследуемого гримуара нашли свое отражение также и в тарологической практике. Так, Фабио Листрани (итальянский художник) создал новую колоду карт, вдохновленный духами «Гозтии». Однако автор рассматривает их не с позиции мистицизма, а в психологическом ключе. Этим объясняется то, почему ни к одной из карт Фабио Листрани не предлагает личной трактовки, полагаясь на вольную интерпретацию каждого человека. Также отличие заключается в том, что колода начинается не со Старших или Младших арканов, как в классическом варианте, а с первого демонического ранга. Так, колоду открывает карта Базля, которому из колоды Уэйта соответствует король жезлов (младший аркан). На изображении карты подчеркнуто сходство двух образов: их объединяет высокий «статус», среди прочих карт, оба награждены символом власти-жезлом.

Резюмируя написанное выше, «Гозтия», во-первых, при отсутствии общепризнанного автора, имеет генетическую связь с другими средневековыми гримуарами. Во-вторых, среди исследователей представлены различные переводы, среди которых принципиальных расхождений нет. И в-третьих, «Гозтия» играет важную роль в мистико-эзотерических построениях таких авторов, как Алистер Кроули и Антон ЛаВей. Если первый придерживался оригинальной концепции гримуара, то ЛаВей прибегнул к собственной интерпретации.

Список используемых источников

1. Гозтия. С предисловием и комментариями Алистера Кроули / Пер. с англ. А. Блейз. М.: Издательство «Ганга», 2009. 224 с.
2. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т.1. Кн. 1-12 / Иосиф Флавий; Оформление С.Е. Власова. М.: ООО "Издательство АСТ": "Ладомир", 2002. 784 с.
3. Peterson J.H. The Lesser Key of Solomon. Lemegeton Clavicula Salomonis. York Beach: WeiserBooks, 2001. 292 с.

Истоки онтологической проблематики древнегреческой натурфилософии: предфилософия орфиков и Гомера

*Саркисян Джулиана Арменовна,
Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
Kastiel2003@mail.ru*

*Научный руководитель: Марина Геннадьевна Подгорная,
ст. преп. каф. философии и методологии науки, Институт философии
и социально-политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация. Наилучший способ понять предмет — проследить его истоки: пусть философия и началась с онтологии, тесно переплетаясь с мифологией, однако ясно, что прямого выхода из мифологии в онтологию нет. В контексте генезиса западной философии принято фиксировать этап предфилософии, который представляет собой осмысление фундаментальных мировоззренческих проблем и постепенный переход от мифа к философии, что выражается в критическом отношении к мифологии и появлению первых абстрактных понятий. Именно предфилософия закладывает основы для формирования древнегреческой философии как рационального мировоззрения. Самыми яркими компонентами западной предфилософской традиции являлись: дионисийские и элевсинские мистерии и орфизм, поэмы Гомера и Гесиода, грамматика Ферекида.

Ключевые слова: предфилософия, орфизм, Гомер, единое и многое, теогонии, онтология, раннегреческая философия.

Фундаментальные принципы мироустройства, изучаемые онтологией, в немалой степени несут в себе смысложизненную составляющую. Источником жизненной мудрости для античного грека архаического периода – периода расцвета полисного устройства, становления самобытной прикладной греческой культуры и генезиса философии, – служили произведения Гомера и Гесиода. Важно здесь отметить влияние на их поэмы предшествующей, письменно не зафиксированной традиции. В эпосах Гомера, дошедших до наших дней и заложивших основу европейской культуры, затрагиваются те темы, которые будут развивать первые философы. Но откуда они пришли в произведения древнего поэта?

Онтологические мотивы, которые можно зафиксировать в поэмах Гомера – принципы мироздания, теогония, также были близки орфизму. Исследователь А.В. Халаписис отмечает, что орфизм являет собой предфилософию, а также то, что именно «орфики способствовали возникновению интеллектуального фона (контекста) для начала философской рефлексии, продемонстрировав соприкосновение двух миров» [1], то есть земного и небесного; тем самым дав начало философской рефлексии в древнегреческой натурфилософии, а также произведениям Гомера и Гесиода.

Преподаватель ТГУ В.В. Ахматов также согласен с точкой зрения А.Ф. Лосева о том, что орфизм возник раньше Гомера, отмечая в нем «прообразы христианства» [2], то есть столь ранний выход за рамки языческого политеизма к предтече христианского монотеизма, что в некотором роде продолжает Гомер. С ним соглашается профессор С.С. Аванесов, акцентируя внимание на том, что «христианский философ-апологет Афинагор (II в.) отмечает, что Орфей считается у язычников «достовернейшим богословом, так что ему и Гомер следовал во многом» [3]. Так что же такое орфизм, и как именно он повлиял на Гомера?

Орфизм – древнегреческое религиозное движение, время возникновения которого трудно установить, но, согласно позиции А.Ф. Лосева: «явление это никак не моложе Гомера» [4, с. 707]. Гомер же, по его мнению, «жил во второй половине VIII в. до н.э.» [5]. Данное движение названо в честь поэта Орфея, которого и считали его основателем. До наших дней дошли орфические теогонии, то есть те мифы о происхождении богов, которые имеют важное значение для понимания раннегреческой предфилософии. У орфиков мы находим зачатки главных онтологических проблем: единого и многого, души, субстанции, пространства, идеальной реальности и т.д. Проблема единого и много – одна из главных проблем древнегреческой натурфилософии, потому что служит источником её основных вопросов: о первоначале, о бесконечности, о том, может ли быть единое многим и как единое и многое соотносятся друг с другом.

Во фрагментах «Рапсодической теогонии» [6, с. 48] орфиков повествуется, что Время рождает Эфир и Хаос, которые были окутаны первобытным мраком. После определения этих принципов следует описание развития мира и происхождения богов. Далее следует, что из Эфира Время сотворило яйцо, из которого выходит Дионис, первый «царь богов; он творит небо и землю, а также «другую землю» – луну» [7]. Потом Зевс, пятый царь богов, «проглатывает Диониса и тем самым вбирает в себя все мироздание

и всех богов» [7]. Титанов, детей Геи, которые убили сына бога-громовержца Дионисия, Зевс уничтожил, а из их праха сотворил третий людской род, в котором заключена темная природа, что была присуща титанам. Однако эта же природа «соединена с божественным дионисийским началом» [7], что являет собой дуализм двух начал. С помощью дионисийской части люди «могут преодолеть в себе титанство и таким образом достичь спасения» [8]. И в «Рапсодических теогониях» у орфиков возникает «проблема единого и многого: «Как мне сделать, чтобы все вещи были и едины, и раздельны?» (вопрос Зевса к Ночи, Kern, fr. 165) [7], после чего следовал «величественный гимн к Зевсу-Вселенной как к началу, середине и концу всех вещей» [7].

Влияние орфиков на зрелую мифологию Гомера можно проследить в его поэмах: «эпос Гомера представляется зрелым плодом многовековой культуры, не оставившей нам никаких письменных памятников» [9, с. 57]. В их число входит орфизм, поскольку, сопоставив тексты Гомера и онтологические положения учения орфиков, можно найти их явное сходство и преемственность, выражающуюся в развитии орфических теогоний, схожих взглядах на душу и т.д. Аналогом души у Гомера являются дух и ум, мысль. Первое – возбуждение организма, второе – интеллектуальный орган души. Гомер не утверждает о раздвоении души. Самое большее, что он может сказать, так это то, что одна сторона души может бороться с желаниями и стремлениями другой. Иное свойство души, о которой писал Гераклит, то есть всеобщность логоса, также отсутствует у Гомера. Для него невозможно допустить мысль, что несколько людей могут иметь только один дух. То есть невозможно, чтобы многое вбирало в себя единое, как это и было в орфизме, где у каждого человека имелась своя душа.

Дионис орфиков божественен и демоничен одновременно, в то время как гомеровские боги претерпевают значительные трансформации: «демоническая сторона религии Гомера исчезает в ясном сиянии Олимпа» [9, с. 65], во многом именно поэтому о культах хтонических богов, культе мертвых и богах, имеющих в то время первостепенное значение в мистериях, у Гомера умалчивается, что подчеркивает то, что автор во многом порывает с орфической традицией, хотя и не лишается ее влияния полностью. В некотором роде в гомеровском эпосе боги преображаются, лишаясь демонических черт и наделяясь человеческими, поэтому боги не предстают устрашающими и наделенными всемогуществом. Так, Зевс, несмотря на свое положение, занимаемое в пантеоне богов, подчиняется судьбе, он бессилен

также против сна и любви, что ярко иллюстрирует XIV песня «Илиады», в которой Гере с помощью помощи богини любви удается соблазнить Зевса, после чего им овладевает сон. В то время как Диониса орфиков затруднительно представить в подобном положении, поскольку древний бог в теогониях не предстает зависимым от чего-либо: наоборот, многое зависит от единого, сотворившего их. Единое целостно и полноценно само по себе, в то время как гомеровские боги таковыми не предстают. Они наделены человеческими страстями, зачастую ведут себя неразумно, что и подчеркивает гомеровскую иронию по отношению к богам, что неприемлемо в орфизме.

Есть разные вариации орфических теогоний, и одна из них, существовавшая во времена Гомера, повлияла на него. XIV песня «Илиады» есть теогония, которая еще в V в. до н.э. «приписывалась Орфею и считалась древнейшею» [9, с. 75], как говорит философ С.Н. Трубецкой. Также Трубецкой подчеркивает, что следы этой теогонии можно обнаружить у Гесиода, который «стремится соединить предания о богах и героях» [9, с. 75].

В древней редакции орфической теогонии, как и в «Илиаде», первой четой богов является Океан и Тефида:

«Я отправляюсь взглянуть на границы земли многодарной,
Предка богов Океана проведать и мать Тефию,
В доме своем воспитавших меня и вскормивших любовно,
Юной принявши от Реи, когда громомечущим Зевсом
Крон был под землю и век беспокойное море низвергнут» [10].

Прямо об устройстве мира Гомер и его герои не высказываются, термин «космос» при представлении мироздания не употребляется, хотя и встречается, но «лишь для обозначения «порядка» - воинского и государственного» [11, с. 44]. Однако можно сказать, что гомеровский космос - «это прежде всего сфера действия богов и людей» [11, с. 45]. Орфизм гораздо менее заострен на человеке и его месте в мире, чем гомеровская пред-философия, поэтому можно говорить об очередном разрыве Гомера с традицией, где боги не только осмеяны, но и несколько оттеснены на задний план.

Океан у Гомера «очерчивает сферу жизни богов и людей» [11, с. 46], подобно Дионису, который организует мир и упорядочивает его, но Океан «прямого участия в них (событиях) не принимает» [11, с. 46], он отстранен от них, единое (в данном случае - Океан) не контактирует с многим, по-

добно Дионису. В очередной раз подчеркивается отсутствие всевластия богов. Так, даже Океан, предок богов, не всемогущ: «Область метеорологических явлений, как и весь наземный мир, подчинена Зевсу» [11, с. 46], в отличие от орфического Диониса, который ни с кем не разделяет своего владычества над многим.

«У Гомера не существовало понятия тела как субстанционального единства, поскольку оно представлялось как множественность» [11, с. 62], что подчеркивает влияние орфизма на Гомера, поскольку в орфизме человек не может выступать в качестве полноценного единого существа, он воспринимается как многое - продукт творения единого Бога.

В контексте раннегреческой философии было важно сначала рассмотреть влияние орфизма на Гомера, поскольку в его мифологии прослеживаются истоки основных онтологических проблем, только выражены они совсем другим, архаическим языком, но именно они и «повествуют о возникновении мира» [12], и за этими гомеровскими историями о богах и героических свершениях кроется онтологическое содержание, сходное с орфическим: «онтологизм этих идей выражается в предпосылке: начало всех вещей и событий совпадает с бытием, и проясняет то, чем они являются» [12].

Наиболее выразительное влияние орфиков на раннегреческую философию можно проследить в онтологических идеях пифагорейцев, Гераклита и Парменида. Так, орфический дуализм «титанического» и «дионисийского» начал в человеке слился с пифагорейским дуализмом тела и души» [7]. Под дуализмом души и тела человека в пифагорейском учении имелась в виду их несводимость друг к другу, поскольку в орфизме тело – гроб для души человека, поэтому между ними невозможно согласие. Для орфиков дуализм души и тела эквивалентен дуализму внутреннего и внешнего, чего не было, например, у Гомера, который не рассматривал понятия о дуализме внутреннего, хотя «признает гомеровская религия» [11, с. 196], как пишет Г.В. Драч, тот дуализм души и тела, который в одно и то же время является дуализмом только внешнего; таким образом, это «духовный мир, самостоятельность которого в гомеровскую эпоху еще не осознавалась» [4, с. 196], то есть он не был отделен от внешнего.

Идея орфиков о едином и многом как принципе, лежащем в основе мира, прослеживается в философии Гераклита. В.Ю. Кузнецов из МГУ представляет следующий подход к понимаемой проблеме единого и многого Гераклитом. Исследователь полагает, что единое (то есть то, что неделимо

и целостно) и многое не противостоят друг другу: «у древних греков единство оказывается не только жестко противостоящим множественному» [13], но и принципом объединения – как многого самого по себе, так и одновременно «и множественного, и единого в целостной мысли» [13]. Как орфики, так и дальнейшие раннегреческие философы единое и многое понимали не только в связи с космосом, но и в связи с миром вообще: «единство утверждается применительно ко всему (сущему, бытию, природе...)» [13]. Именно поэтому «Лосев даже предлагает понимать известные «слова Гераклита о луке и лире совсем по-другому: «единое, расходясь, согласуется само с собою, подобно тому, как гармония у лука и лиры»»» [6], ведь все, в конечном счете, или гармонично, или рано или поздно придет к гармонии.

Другой аспект проблемы единого и многого у Гераклита раскрывает Н.П. Кнэхт из МИЭТ: «Путь поиска архэ как вечного, неиссякающего» [14] и все же «определенного первоначала исчерпал себя» [14] — вот что понял Гераклит. Потому-то Гераклит заостряет внимание «на закономерность бытия архэ в его связи с миром вещей, причем в предельно обобщенной форме» [14], в чем и видно влияние орфизма, ведь во многом именно орфики понимали проблему единого и много не в качестве вопроса о субстанции, а о связи единого, например, Демиурга (в случае с орфизмом – Диониса) со многим (миром вещей, как писали те же орфики). Аполлоний Родосский, поэт и грамматик III века до н.э., в «Аргонавтике» приводит следующие слова самого Орфея:

«Он пел о том, что земля, небо и море,
Прежде сплоченные между собой в едином образе,
Разделились под действием лютой вражды на отдельные существа,
И о том, что навеки незыблемый предел имеют в эфире
[500] Звезды, Луна и пути Солнца» [6, с. 43],

то есть небо, море и земля, первоначально созданные Дионисом едиными, из-за вражды разъединились между собой, что позволяет говорить о возникновении многого в физическом мире. Это и находит влияние в учении Гераклита, который, по словам Кнэхт, «продемонстрировал иллюзорность возможности одним первоначеством объяснить разнообразие мира» [14].

Анализируя влияние орфизма на элейскую школу, резонно снова обратиться к аналитике В.Ю. Кузнецова, который полагает, что в ней провозглашалась мысль «о совпадении бытия и мышления у Парменида (В 8 ст.

35) или единого и всего у элеатов вообще (31 А 29), единого и сущего у Парменида» [13]. Но несколько иначе рассуждает один из крупнейших отечественных философов П.П. Гайденко, утверждая, что для раннегреческой философии понятие единого не менее важно, чем понятие бытия: «в зависимости от того, какое из этих понятий признается верховным началом, можно говорить о двух типах метафизики – о метафизике единого» [15] или «метафизике бытия, или онтологии» [15]. К представителям первого направления можно отнести Парменида, основоположника Элейской школы и философа VI века до н.э. По мнению этого философа, бытие – едино: единое у него является главным предикатом, то есть свойством бытия; «а множественность есть небытие (мир мнения)» [15]. То есть, здесь видны разные стороны единого и многого, которые они занимают.

Мы разделяем точку зрения Пиамы Павловны Гайденко, так как нельзя отождествлять столь противоположные понятия, как единое и многое: они диаметрально полярны, единое бытие априори не может включать в себя множественность, тем более что мир мнения и мир истины у самого Парменида никогда не сходятся друг с другом. Но в то же время идея Кузнецова о том, что единое может утверждаться применительно ко всему миру, в том числе и миру вещей, как это говорилось Зевсом в «Рапсодических теогониях», доказывает влияние орфизма на элейскую школу и, в частности, на Парменида.

Таким образом, через приложение «Рапсодической теогонии» к пред-философии Гомера и древнегреческой натурфилософии мы можем проследить влияние, которое орфизм оказал на последующую западную философскую мысль: проблема единого и многого нашла развитие не только в теогониях и изображении богов у Гомера, и в пифагореизме в виде дуализма души и тела, но и в поиске архэ и его связи с физическим миром в философии Гераклита, а также в связи с единым-бытием и многим-небытием в философии Парменида.

Список использованных источников

1. Халаспис А.В. Виза на небеса: Орфей, Пифагор и бессмертие. // SR. 2016. № 1 (25). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/viza-na-nebesa-orfey-pifagor-i-bessmertie> (дата обращения: 07.10.2022).

2. Ахматов В.В. Точки пересечения онтологических оснований решения вопроса «Единого-многого» в эллинистической и раннехристианской культурных традициях. // Вестник Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2020. № 53. URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/tochki-peresecheniya-ontologicheskikh-osnovaniy-resheniya-voprosa-edinogo-mnogogo-v-ellinisticheskoy-i-rannekhristianskoy-kulturnyh> (дата обращения: 07.10.2022).

3. Аванесов С.С. Термин «Теология»: происхождение и значение. // Вестник ПХГА. 2020. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/termin-teologiya-proishozhdenie-i-znachenie> (дата обращения: 07.10.2022).

4. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. Сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1996. 975 с.

5. Лосев А.Ф. Гомер. Интернет-версия издания: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР. М., 1960. URL: <http://Annales.info/greece/losev/?ysclid=l8jygale55969219320> (дата обращения: 27.09.2022).

6. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. 576 с.

7. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; Председатель научно-редакционного совета В.С. Степин. М.: 2-е изд., испр. и допол. М.: Мысль, 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6e472ca260a3b320ebfc6e> (дата обращения: 18.04.2022)

8. Radislav Hošek: Náboženství antického Řecka. Praha: Vyšehrad 2004. Sambucus 1, 2005. s. 240. URL: <https://illyabey.livejournal.com/32678.html> (дата обращения: 30.04.2022)

9. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. 576 с., илл.

10. Гомер. Илиада. Перевод В. Вересаева. М.-Л.: ГИХЛ, 1949. 550 с. URL: http://az.lib.ru/g/gomer/text_0040.shtml (дата обращения: 09.08.2022)

11. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. 318 с.

12. Гонсалес М.Р. Что такое миф? // Дискурс-Пи. 2006. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chto-takoe-mif> (дата обращения: 27.09.2022).

13. Кузнецов В.Ю. От единства к миру: историко-философская ретроспектива. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2017. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-edinstva-k-miru-istoriko-filosofskaya-retrospektiva> (дата обращения: 10.04.2022).

14. Кнэхт Н.П. Проблема единства бытия у досократиков: античность и современность. // ЭСГИ. 2015. № 3 (7). URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/problema-edinstva-bytiya-u-dosokratikov-antichnost-i-sovremennost> (дата обращения: 12.04.2022).

15. Гайденко П.П. Единое. Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 375-379.

Учение о душе как начальный этап онтологии Платона

Хмелевской Даниил Олегович

Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия

dhmelevskoy@sfedu.ru

Научный руководитель: Тихонов Андрей Владимирович,

кандидат философских наук, доцент, доц. каф. истории зарубежной и отечественной философии, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет

Аннотация. Философия Платона предполагает двух мировую онтологию, где идеи занимают метафизическое первенство по отношению к сущему. В то же время, онтология Платона – попытка ответить на вопрос о несовершенстве вещей. Однако диалоги Платона раннего и зрелого периодов посвящены как онтологии, так и душе, этике, гносеологии. Таким образом, в данной работе предпринимается попытка рассмотреть диалоги упомянутых периодов, в качестве начального этапа онтологии Платона, где теория идей начинает своё становление через антропологическую проблематику.

Ключевые слова. Платон, душа, теория идей, онтология, античная философия.

Введение

Онтологические идеи Платона традиционно прочитывают в виде теории идей (εἶδος). Предполагают, что идеи обладают метафизическим превосходством и являются прообразами сущего. Сами же вещи (πρᾶγμα) – это несовершенные отражения идей. В то же время, Платон, в своём учении об идеях, совершает попытку ответить на вопрос несовершенности вещей, отмечая их смешанный характер. Подобный ортодоксальный подход к онтологии мыслителя представляется неполным, поскольку в нём игнорируется учение о душе, ведь теория идей – это один из этапов философского пути Платона в осмыслении бытия. Вопрос о связи души и онтологии в философии Платона был затронут следующими авторами: Л. Бриссон, А.В. Тихонов, И.А. Протопопова, Дж. Бёрнетт (J. Burnett).

Методология

Следовательно, необходимо провести рассмотрение онтологических воззрений философа при помощи догматического подхода, предполагающего единое учение Платона о бытии и человеке, которое проходит этап эволюции и становления. Необходимо начать с ранних диалогов. Традиционно творчество Платона (427-347 г. до н. э.) делят на следующие этапы:

- Ранний период (80-90-е годы IV века до н.э.);
- Зрелый период (80-60-е годы IV века до н. э.);
- Поздний период (60-40-е годы IV века до н. э.).

Существуют различные классификации диалогов философа. От знаменитого деления диалогов на трилогии Аристофаном Византийским до деления на драматические тетралогии Трасиллом. В современной научной литературе, по замечанию Л. Бриссона [1, с. 262], произведения Платона делятся на догматические и исследовательские. Первые, в свою очередь, делятся на теоретические и практические. Исследовательские делятся на упражнения и споры.

Ранние диалоги посвящены поиску дефиниций понятий с помощью сократовского метода «опровержения» (ἐλεγχος), например, диалог «Критон» исследует понятие «должного», «Феаг» формирует понятие «философия», «Алкивиад II» посвящён молитве, «Гиппий меньший» поиску «прекрасного», «Евтидем» посвящён «благочестию», «Лахет» рассматривает понятие «мужества» и так далее. Большинство понятий находятся в сфере этики или антропологии и эпистемологии. Однако в ранних диалогах можно заметить предпосылку теории идей Платона. В качестве примера проанализируем диалог «Лахет».

Учение о душе

Диалог Лахет посвящен поиску дефиниции понятия мужества (ἀνδρεία). Собеседники, вместе с Сократом, пытаются дать определению мужеству (ἀνδρεία), которое причастно к добродетели (ἀρετή), поскольку именно оно может сделать юношей достойными людьми. Сократ задаёт предельно общий вопрос: «Что такое мужество?». Сократ воспринимает ответ Лахета как тезис, который следует испытать на прочность. Затем философ конкретизирует точку зрения Лахета, определяя солдат обладающих мужеством как тех, кто остаются в строю и продолжают сражаться с врагами. После проведённой конкретизации, Сократ начинает задавать собеседнику общие вопросы, принуждая соглашаться с приведенными мыслителем примерами, например, о скифах, которые при отступлении мечут

стрелы. Таким образом, Сократ пытается определить общее во множестве феноменов, определить εἶδος мужества, демонстрируя это на примере скорости. Теперь, мужество – прекрасная (καλὴ καγαθή) разумная (φρονήσεως) стойкость (καρτερία). Данное определение также подлежит испытанию. Сократ, продолжая задавать уточняющие вопросы Лахету, вынуждает отказаться в определении мужества от «прекрасного» и «разумного».

В диалоге «Кратил», в одной из речей Сократа, акцентирует наше внимание на существовании некой основы вещей, подобно нечему общему в вещах из диалога «Лахет» называя её «... сущность (τῆς οὐσίας) ...» (Plat. Crat. 386a). Далее Сократ исследует предмет, на который ориентируется мастер при изготовлении какого-либо предмета «... станет ли он смотреть на расколовшийся челнок или на тот образец (τὸ εἶδος), по которому он его делал?» (Plat. Crat. 389b) [2]. Здесь Платон употребляет древнегреческое слово εἶδος, характеризуя его как прообраз вещи, нечто общее.

В диалоге «Менон» Платон начинает излагать начала своей онтологии и гносеологии. Платон вводит в свою философскую систему анамнезис (ἀνάμνησις), устами Сократа пытается показать, что существует добродетель надындивидуальная, добродетель вообще. Поскольку душа бессмертна, здесь философ ссылается на божественного поэта Пиндара, то смерть — это лишь перерождение души. Исходя из этого, Платон утверждает следующее: «... насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно» (Plat. Meno 81b). Поэтому душа не познаёт, а припоминает то, что уже знала, примером служит интеллектуальный эксперимент Сократа с мальчиком рабом, который с легкостью решает геометрическую задачу.

Итак, ἀνάμνησις и поиск всеобщего в частных явлениях, содержащегося в εἶδος – предпосылки для теории идей, однако, полностью формирование данной теории происходит в зрелом периоде творчества философа. Именно там деление мира выражено более ясно. О значении ἀνάμνησις в философии Платона Дж. Бёрнетт, в примечаниях к диалогу «Федон», заявляет следующее: «Наше обучение - это на самом деле не что иное, как реминисценция, другими словами, это просто процесс напоминания (reminded) о том, что мы когда-то знали. Важно иметь в виду, что этот процесс - это процесс напоминания (reminded), а не просто припоминания (remembering) или воспоминания (recollection)» [6, с. 52]. Перейдём к анализу творчества данного периода.

Обратимся к диалогу «Федон». Рассматриваемый диалог — переходный, ввиду того, что Платон начинает создавать свою философскую теорию в данной работе [3]. Платон продолжает изучать человека, его сущность, его душу. Объясняя свойство души, как прообраза человека, философ рассказывает о делении мира на зримое и незримое. Предпосылкой размышления Платона о действительности выступает «умирание и смерть» (θανατῶσι, καὶ σφᾶς) (Plat. Phaedo 64b). Смерть отделяет (ἀπαλλάσσω) тело и душу друг от друга. То есть через смерть Платон устанавливает, а возможно, обнаруживает, сущность (οὐσίᾳς) человека. Философ намечает, подобно Пармениду, гносеологическую проблематику, но исходя из человека, а не из полагания природы. Данный метод мыслителя сосредоточен в понятиях «схватывать» (λαμβάνω), «умозаключать» (ἐννοέω) и последующее за ним в зрелых и поздних диалогах νοῦς, и вышеупомянутый ἀνάμνησις (припоминание). Все перечисленные понятия содержатся в следующем отрывке: «Тогда, может быть, мы сойдемся и на том, что знание, если оно возникает таким образом, каким именно, я сейчас скажу, — это припоминание (ἀνάμνησιν)? Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв (λαβὼν) иным каким-либо чувством не только узнает это, но еще и примыслит (ἐννοήσῃ) нечто иное, принадлежащее к иному знанию, разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит (ἐλάβεν)?» (Plat. Phaedo 73c). Иными словами, человек при акте познания, например, обнаружения равных предметов, «схватывает» через них равенство, тем самым обращаясь к умопостигаемому (νοούμενος). Платон развёртывает данный концепт в государстве в известном пассаже про линию (Plat. Rep. 6.509d). Таким образом, древнегреческий философ выстраивает механизм обращения к умопостигаемому, который может быть выражен так: ἄνθρωπος — γένος — νοούμενος. Однако данная система становится более похожей на треугольник или на круг, поскольку человек при акте познания обращается к своей душе, а, следовательно, к уму, который содержит эйдосы. Данная онтологическая структура зашифрована в известном выражении, изображённом на храме Аполлона в Дельфах — «познай самого себя» (γνῶθι σεαυτόν). И.А. Протопопова называет философский подход Платона «феноменологическим» [3], что означает продумывание и осмысление над работой собственного ума. В то же время У.Г.Ч Гатри утверждает, что метод Платона в диалоге «Федон» «...его гипотеза заключается в независимом существовании «хорошего» самого по себе, и из этой знакомой и согласованной доктрины он надеется показать, что душа бессмертна» [5, с. 334].

Платон продолжает развивать теорию ἀνάμνησις, утверждая, что в душе существует пред-знание, например, равное само по себе (ἴσον καὶ αὐτόν), которое помогает нам в сфере телесного и чувственного видеть равное: «... помечаем печатью «бытия самого по себе» (αὐτό ο ἐστί). Так что мы должны были знать все это, еще не родившись» (Plat. Phaedo 75d). Таким образом, философ переходит к определению истинного сущего.

Прекрасное само по себе и справедливость сама по себе, поскольку они неизменны, их возможно познать только с помощью размышления (διανοίας λογισμῶ) (Plat. Phaedo 79a). В следствие чего, мир должен делиться на зримое (ὁρατόν) и безвидное (ἀιδές). Именно это определение действительности — следующий онтологический шаг философа.

Обнаружение незримого мира, или умопостигаемого пространства, требует дальнейшего обоснования. В диалоге «Федр» Аристокл продолжает использовать человека и его душу как проводник в онтологию. Человеческая душа после смерти может попасть в занебесную область (ὕπουράνιος), так и под землю (ὕπὸ γῆς) (Plat. Phaedrus 256e). Чтобы попасть в занебесную область, человек должен вести философский образ жизни, отдавая предпочтение разумной части души, но не телу. В ὕπουράνιος находятся сущности (οὐσίαις). Мифологема о круговороте душ объясняет родственность человека с космосом, Гиперуранией.

Заключение

В заключение отметим следующее, Платон выстраивает свою метафизику, используя две антропологические предпосылки: этику и душу. Ранние диалоги посвящены поиску этических понятий, которые связаны с человеческой жизнью, в то же время, философ пытался установить, «прочную основу ... самих» вещей. Диалоги зрелого периода, «Федон» начинает этот этап, одна из центральных проблем рассматриваемого периода — душа и гносеология. Через философский анамнезис и утверждение бессмертия человеческой души открыта Гиперурания, место пребывания истинных сущностей, и вместе с этим открыт мир зримого. К примеру, А.В. Тихонов имеет отношение духа и космоса в проблеме отношения микро- и макро космоса [4]. Таким образом, мы можем утверждать, что Аристокл использует природу человека как точку входа для процесса размышления о бытии.

Список используемых источников

1. Бриссон Л. Платон: пер. с фр. М. 2019. 262 с.

2. Платон Собрание сочинений в 4 т. / Общ. ред. Л. Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи: прим. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990-1994.

3. Протопопова И. А. «Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон») // Scholē, СХОЛЭ. 2021. №1. С. 342-354.

4. Тихонов А.В. Проблема микро- и макрокосмоса в философии Платона автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук 09.00.03 / Тихонов А.В.; РГУ Ростов-на-Дону 2003. 20 с.

5. Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy, Volume 4, Plato the Man and His Dialogues: Earlier Period / W. K. C. Guthrie Cambridge University Press 1975. 334 p.

6. Plato's Phaedo / Edited, with Introduction and Notes, by J. Burnet. Oxford: At the Clarendon Press, 1911. 322 p.

Проблема присутствия Востока в философии Артура Шопенгауэра

Викснэ Алиса Константиновна

*Институт философии и социально-политических наук,
Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
viksne@sfedu.ru*

*Научный руководитель: Тихонов Андрей Владимирович,
кандидат философских наук, доцент, доц. каф. истории зарубеж-
ной и отечественной философии, Институт философии и социально-по-
литических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме адаптации индийского комплекса идей в репрезентации западноевропейского философа Артура Шопенгауэра. Прямое обращение автора к системам индуизма и буддизма приводит нас к проблеме идентичности источника и интерпретатора – насколько философ близок или отдален от первоначально заданных значений в рамках восточных систем? Чем опосредовано его обращение к ним и какие плодотворные следствия это имеет для его философии?

Ключевые слова: Шопенгауэр, буддизм, индуизм, Воля, срединный путь, майя, Брахман.

Введение

Духовное и философское наследие Индии не перестает утрачивать свой интерес для западного мировоззрения, в свете усиленного диалога культур буддизм и индуизм получают своё распространение на Западе. Популярность их подходов связывают и с громким именем Артура Шопенгауэра, в связи с чем нам необходимо ответить на вопрос о том, какое взаимодействие наблюдается между ними – является ли их диалог всеобщим обогащением для обоих участников или восточная проблематика используется автором для решения проблем своей философии и культуры? Опыт восточного возрождения, предложенный Артуром Шопенгауэром, - это одна из первых попыток трансляции индуизма и буддизма, предложенная западноевропейским автором, насколько же этому отражению удастся соответствовать своему источнику и какое соотношение выстраивается между ними? Чтобы ответить на поставленные вопросы мы ставим перед собой ряд сле-

дующих задач: рассмотреть то, каким образом Шопенгауэр подходит к учениям и то, в чем состоит особенность его подхода; определить восточные аналогии понятия Воли и провести между ними сравнение; обнаружить варианты синтеза Востока и Запада в идеях мыслителя; выяснить то, насколько Шопенгауэру удастся проложить связь с буддизмом и индуизмом.

Шопенгауэр и текст

Шопенгауэр не заявляет о себе как о буддологе или востоковеде и его подход к учениям не выстраивается как систематизация знаний, он рассматривает учения с точки зрения философии, не внося при этом в их концептуальное содержание новые и самостоятельные попытки определения и объяснения, это позволяет ему включить некоторые аспекты буддизма и индуизма в структуру своего учения и развить их в собственной системе. В предисловии к труду «Мир как воля и представление» Шопенгауэр строго определяет место Вед по отношению к нему и называет их, наряду с Кантом и Платоном, мировым предтечем или подготовительными ступенями к своему учению.

Что касается источников знания, по которым Шопенгауэр знакомится с восточным мировоззрением, то здесь наблюдается достаточно широкий пласт комментирующих текстов – от Т. Кольбука до Ф.Б. Гамильтона и И. Шмидта, в трудах которых излагаются религиозные представления индусов и анализируются их философские понятия. Мыслителю известны и имеющиеся на то время переводы индийских литературных памятников, однако стоит обратить внимание на уровень этих переводческих текстов. Шопенгауэр предпочитал пользоваться переводом персидской версии Упанишад, вариант которого в современной санскритологии не используется. Затруднение в понимании связывают также с тем, что востоковедение на тот период не было развито до самостоятельной дисциплины, а первопроходцам всегда свойственны ошибки, их точка опоры – лишь собственное истолкование.

Высшее начало

Фундаментальным базисом философии Артура Шопенгауэра выступает понятие «Воля». Различные кризисные состояния, переживаемые европоцентризмом того времени, больше не позволяют находить в разуме прочные основания мира, и Шопенгауэр обнаруживает это основание в слепой, динамичной и стихийной Воле, которая всегда голодна и посредством своих волевых актов порождает многообразие мира.

Само понятие Воли, с точки зрения Артура Шопенгауэра, смежно с термином Неба (Тянь) в китайском буддизме. Если мы обратимся к этой отсылке, то действительно Небо там интерпретируется не только природно, но и как высшая сила или начало мироздания, а достигший просветления способен узнать волю Неба, но Шопенгауэром здесь не принимается во внимание то, что китайская ветвь буддизма является специфичной формой синтеза разных культур, и как отмечает Торчинов она несет в себе «те аспекты китайской культуры, которые к собственно буддизму непосредственного отношения не имели» [6, с. 169]. Попытки установить сходство шопенгауэровской воли и раннего буддизма вряд ли найдут столь же прочные основания, потому что первоначально буддизм не утверждает в устройстве мира никакой субстанциональности и уж тем более не выводит из нее существование всех процессов, а Воля Шопенгауэра объявляется именно активной сущностью. Сознательный поток как системная целостность разных состояний вписан в универсальный поток жизни, от которого нельзя отделить независимое основание. Более того, китайский взгляд сакрализует мир и космос, они являются благами, чего нельзя сказать о Воле Шопенгауэра.

Шопенгауэр и индуизм

Далее, Шопенгауэр ставит Высшую Волю в оппозицию с явлениями и разделяет мир на мир для субъекта, то есть мир изменчивых представлений, и на подлинный мир с реально сущим, то есть мир Воли. Данную дихотомию Высшего и эмпирического он вбирает из Вед и Пуран, и обобщает это с подходами Канта и Платона, у которых реальность дифференцируется на феномены и ноумены, вещи и эйдосы. Синтез Востока и Запада на основе различения явления и сущего вызывает немало скепсиса, так известный индолог В.К. Шохин отмечает, что данная стратегия «рассматривает древние и новые учения в качестве частичных аспектов своей системы» [8, с. 30], что говорит о её прагматическом значении, такая компаративистика не лишена сомнительных решений, в которых «Шопенгауэр не задается вопросами: а действительно ли в Упанишадах, у Платона и Канта разведение явлений и сущностей осуществлялось принципиально одинаковым образом?» [8, там же]. Схожее отношение мы обнаруживаем у буддолога С.Ю. Лепехова: «Как видим, Шопенгауэр считает, что его подход органично объединяет философию, науку, искусство, религию. Причем какая именно философия и религия — не так уж и важно; важен общий подход, который в основе одинаков у всех» [4, с. 49].

Сопричастность к индуизму у Шопенгауэра высвечивается и в расхожем сравнении «жизнь есть сон», метафора подобно индуизму применяется для указания нереальности явлений относительно Высшей реальности. В буддизме же она может воспроизводиться для указания на непостоянство мира. Таким образом, во многих частях своей философии Шопенгауэр оказывается гораздо ближе к риторике Брахманизма, но всё это не мешает ему обратиться к буддизму в антропологии и этике.

Шопенгауэр и буддизм

Точки соприкосновения Шопенгауэра и буддизма связываются, прежде всего, с четырьмя благородными истинами, так как Шопенгауэр выстраивает в таком же направлении свои рассуждения – от провозглашения истины о страдании до пути выхода из него. В сравнительной философии, как отмечается Урбанаевой Ириной Сафроновной [7], рассмотрение 4 благородных истин является методологически ценным, так как в них выражена базовая буддийская философия, являющаяся ядром буддизма несмотря на различия его школ. Это воспроизводится и в трудах О. Розенберга, и в замечаниях Далай-Ламы 14. Однако, очень спорным является вопрос о том, насколько в своем воспроизведении истин Шопенгауэр схож с буддийским оригиналом. Трудность возникает в том числе из-за оценок, которые даются самому Шопенгауэру в исследовательской среде. Те, кто принимают на нем печать великого пессимиста, указывают на то, что его аскетизм как истина о пути прекращения страдания привносит строгость, умерщвление, самоотречение, которые не предполагаются в срединном пути буддизма, указывая нам на умеренность и отсутствие всякого противостояния (Т.П. Григорьева [1], Ж.Н. Латышева [3]). Те, кто вырабатывают более положительное восприятие Шопенгауэра, как героического пессимиста или как философа надежды, указывают на то, что отречение от воли, подобно нирване, это не буквальное уничтожение, а внутренний уход к чистому состоянию сознания, в котором внешний мир исчезает как обман, а внутренний лишается своей подосновы – волевого аспекта (Пятигорский [5]). С нашей точки зрения, различные интерпретации Шопенгауэра напрямую порождаются трудностями, которые он сам испытывал при трансляции данного пункта учения, объяснение этому дается Бидием Дандароном: «Буддисты подходят к выходу из феноменального через последовательные стадии сосредоточения, недостатком европейской философии является отсутствие практики. Все они были теоретиками, а не практиками» [2, с. 59].

Связь с буддизмом Шопенгауэр пытается проложить и в области этики, объявляя основой нравственности сострадание, что сближает его с концепцией Каруны. Однако, для объяснения этой основы, он использует формулу индуизма «я есть то», где единство между мной и другими постулируется посредством нашей связи с «Я» Брахмана, в буддизме же в принципе отсутствует дифференциация на субъекта и объекта.

Вывод

В результате исследовательской работы мы можем сделать следующие выводы: 1) Подход Шопенгауэра к индийскому наследию применяется для обоснования собственных мыслей и потому не учитывает разные языковые и культурологические трудности. 2) В системе Шопенгауэра мы не находим четкого разделения брахманизма и наставлений Будды, которые являются полемическими по отношению к друг другу – что влечет за собой довольно спорный синтез их концепций. 3) Если мы и сталкиваемся с пессимистическими настроениями буддизма в философии Шопенгауэра, то это пессимизм самого Шопенгауэра, который также не следует преувеличивать. Критика фигуры Шопенгауэра стала ширмой на пути к пониманию и самого Шопенгауэра.

Список использованных источников

1. Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992. 424 с.
2. Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб.: Издательство «Алетейя», 1997. 316 с.
3. Латышева Ж.В. Неклассическая онтология и буддизм. Владимир: Изд. Владим. гос. ун-та, 2008. 200 с.
4. Лепехов С.Ю. Присутствие Востока в немецкой философии. Вестник Бурятского государственного университета. 2018. № 3. Т. 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/prisutstvie-vostoka-v-nemetskoj-filosofii/viewer> (дата обращения: 01.06.2022)
5. Пятигорский А.М. Свободный философ Пятигорский: В 2 т. / Вступ. статья К. Кобрин и О. Серебряной; науч. ред. А. Марков. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015. Т. 2. 496 с.
6. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
7. Урбанаева И.С. Компаративистский опыт развития философской методологии изучения буддизма // Философская мысль. 2016. № 8. С. 58-

74. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=19762 (дата обращения: 01.06.2022)

8. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФРАН, 1998. 249 с.

9. Юдин К.А., Бандурин М.А. Артур Шопенгауэр и судьба его идейного наследия в истории философии (к 225-летию со дня рождения). Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2013. № 5. С. 26-40. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/artur-shopengauer-i-sudba-ego-ideynogo-naslediya-v-istorii-filosofii-k-225-letiyu-so-dnya-rozhdeniya-1788-2013/viewer> (дата обращения: 01.06.2022)

Формирование гражданских качеств молодежи в современных условиях развития России

Браверман Дарья Валерьевна

Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия

braverman@sfedu.ru

Филоненко Виктор Иванович,

доктор социологических наук, профессор кафедры социальных технологий, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет

Аннотация. В статье обсуждаются понятия гражданственности и патриотизма в контексте проблемы формирования гражданских качеств современной российской молодежи. Рассматривается потенциал и перспективы развития гражданских качеств и активности подростков и молодежи путем использования ресурсов социальных сетей и усиления ответственности деятельности добровольного российского детско-юношеского движения «ЮНАРМИЯ», гражданско-патриотических центров, кружков и клубов в средних и высших учебных заведениях.

Ключевые слова: молодежь, гражданские качества, гражданственность, патриотизм

На сегодняшний период времени остро стоит вопрос о низкой гражданской активности молодежи. В дальнейшем это отражается на результатах социального, экономического и политического развития, которые могут естественно тормозиться под давлением этого фактора. Помимо этого, существуют проблемы отсутствия понимания среди молодежи самого термина «гражданственность», а также стирания границ между понятиями «гражданственность» и «патриотизм».

Изначально понятие гражданственности возникло в Древней Греции, где оно отождествлялось с полноправием граждан, и получило особую значимость во времена Великой французской революции XVIII столетия с появлением официального обращения «гражданин».

В России же гражданственность была не отделима от патриотизма и в основном воспринималась как воспитание человека, который может отдать жизнь за свою родину. Началом гражданского образования в нашей

стране принято считать изучение в общеобразовательных учебных заведениях сочинения «О должностях человека и гражданина», которое Петр I собственноручно повелел Синоду перевести.

Так что же такое гражданственность и в чем его отличие от патриотизма? Гражданственность в понимании А.А. Бодалева, И.А. Зимней, В.Н. Маркина, В.А. Сухомлинского, В.А. Сластенина – это категория, характеризующая позицию человека по отношению к своим правам и обязанностям, к обществу, в котором он живет, к собственной личности [2]. В работах С.И. Григорьева, Т.И. Заславской, В.С. Нерсисянца, В.А. Туманова, Г.И. Осадчей гражданственность представляется как характеристика социально активной, самостоятельной, самодостаточной личности [2]. Ю.В. Вишневский и соавторы [1] полагают, что гражданственность – качественная характеристика различных видов деятельности социальных общностей, уровень самореализации человека как гражданина. В.П. Киселев [5] считает, что гражданственность характеризует исключительно прогрессивную личность. А.В. Лубский [6] вообще даёт определение такому феномену как гражданский патриотизм и подразумевает, что это что-то похожее на патриотизм толерантный, то есть он не просто терпимо-равнодушный к чужим различиям, а готовый усваивать все лучшее в этих различиях и использовать его в своих социальных практиках.

Патриотизм определяется как нравственный и политический принцип, социальное чувство, содержанием которого является любовь к Отечеству и готовность подчинить его интересам свои частные интересы. Патриотизм предполагает гордость достижениями и культурой своей Родины, желание сохранять её характер и культурные особенности, идентификацию себя со своим народом и стремление защищать интересы Родины и своего народа [7].

По данным опроса ВЦИОМ россияне считают, что патриотизм не требует единомыслия, но имеет ряд четких поведенческих требований, соблюдение которых обязательно [4]. Так, 85% респондентов говорят о том, что патриотизм – это любовь к своей родине. А вот в ответе на вопрос «Что для Вас олицетворяет Россию, является ее символом?» 8% ответило, что патриотизм и только 1% сказали про гражданственность [3]. На наш взгляд, это говорит о том, что на сегодняшний день все же отсутствует четкое понимание и разделение двух понятий. Примечательно и то, что как таковых опросов о «гражданственности» крупные исследовательские организации (ВЦИОМ, Росстат) за последнее время не проводили.

На сегодняшний период времени практически в каждой школе Ростовской области есть гражданско-патриотический клуб, либо учащиеся входят в состав добровольного российского детско-юношеского движения «ЮНАРМИЯ». Данная организация является довольно молодой, была создана в 2016 году. Внутри нее уделяется внимание таким аспектам как:

1. Духовно-нравственное развитие (в основном деятельность направлена на развитие доброты, сочувствия, совестливости, честности, верности, достоинства, любви к Родине, культуре; большое внимание уделяется экологическому сознанию подростков, уважительному отношению к семье);
2. Социальное развитие (формируется чувство ответственности за свои поступки и действия, инициативность, самостоятельность);
3. Физическое развитие и спорт;
4. Интеллектуальное развитие.

По состоянию на 24 марта 2022 года в данную организацию в Ростовской области входит 17786 человек, существует 55 отделений и 560 отрядов. По России общее количество участников составляет 1 млн. человек и 85 региональных штабов [8].

Система «ЮНАРМИИ» в школах строится таким образом: на базе образовательного учреждения образуется военно-патриотический кружок, либо центр патриотического воспитания, которым как правило заведует преподаватель ОБЖ, который проходил военную службу. Кроме этого работа строится вместе с заместителем по воспитательной работе.

После окончания школы молодые ребята поступают в вузы, где тоже существуют патриотические организации. Например, при РГЭУ РИНХ функционирует центр патриотического воспитания. Центр создан в целях противодействия негативным социальным процессам в молодежной среде, сохранения исторических и создания новых традиций в области гражданско-патриотического воспитания молодежи. На базе ЮФУ создан историко-патриотический центр, а в ДГТУ существует студенческий патриотический клуб «Я горжусь».

Полагаем, основной проблемой именно студенческих патриотических клубов является малая информативность. При поиске информации с трудом можно найти названия этих клубов, у некоторых даже нет отдельных страничек в социальных сетях. А ведь на сегодняшний период времени основными средствами, которые могут заинтересовать молодежь, являются

именно соцсети. Посмотрев фото и видео того, что проводится на базе данных организаций, многие бы заинтересовались ими. Сейчас же можно наблюдать обратную ситуацию – практически полное отсутствие продвижения через интернет, а также малое количество интересного контента. Многие ребята, которые состояли в ЮНАРМИИ и активно участвовали в её мероприятиях после выпуска из школы не могут найти себе достойной альтернативы в силу малой распространенности информации.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод о том, что на сегодняшний период времени у жителей нашей страны нет четкого разграничения между «патриотизмом» и «гражданственностью». Со стороны государственных статистических организаций за последнее время не проводится конкретных социальных исследований на тему гражданственности. Со стороны молодежи можно наблюдать активное воспитание гражданственности и патриотизма школьников, но снижение этого темпа в учебных заведениях высшего образования. Возможно руководителям гражданско-патриотических центров следует больше внимания уделять развитию социальных сетей, а также созданию интересного контента, который показывал бы активную деятельность.

Список используемых источников

1. Вишневецкий Ю.Р., Шапко В.Т. Парадоксальный молодой человек. // Социологические исследования. 2006. № 6. С. 26-39.
2. Гаврилова Н.А. Генезис идеи гражданственности в гуманитарных исследованиях. // Теория и практика общественного развития. 2015. № 19. С. 88-92.
3. Данные исследования, приуроченного ко Дню народного единства. Материалы опроса ВЦИОМ, 2020. URL: https://wciom.ru/fileadmin/user_upload/table/table_3805.html (дата обращения 20.04.2022).
4. Как россияне понимают патриотизм? Материалы опроса ВЦИОМ, 2020. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/rossiyane-obyasnili-kak-oni-ponimayut-patriotizm> (дата обращения 20.04.2022).
5. Киселев В.П. Гражданственность как качество личности в социалистическом обществе. // Ученые записки. Серия общественных наук. Горький, 1971. Вып. 109. С. 3-12.

6. Лубский А.В. Патриотизм и гражданственность в российском обществе, или как преодолеть дефицит гражданственности в российском патриотизме. // Гуманитарий Юга России. 2019. №2.
7. Определение понятия патриотизм. Политология. Словарь. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/28635> (дата обращения 20.04.2022).
8. Официальный сайт ЮНАРМИИ. URL: <https://yunarmy.ru/> (дата обращения 20.04.2022).

Художник в политическом контексте эпохи (анализ фильма Сергея Эйзенштейна «Александр Невский»)

Беда Вадим Геннадьевич

*Институт философии и социально-политических наук,
Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
vbeda@sfedu.ru*

*Научный руководитель: Чичина Елена Альбертовна, ст. преп. каф.
теории культуры, этики и эстетики, Институт философии и социально-
политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация. В статье рассматривается работа художника в контексте эпохи доминирования идеологии над искусством. Проводится анализ различных концепций понимания роли идеологии в создании художественного произведения и определения возможности сопряжения художественного и идейного в условиях единого творческого основания — произведения искусства. Поставленная в данной работе проблема анализируется на примере творчества знаменитого советского кинорежиссера Сергея Эйзенштейна и его фильма «Александр Невский».

Ключевые слова: искусство, кинематограф, художественность, идеология, пропаганда, творчество, Сергей Эйзенштейн.

Актуальность. Искусство играет огромную роль в жизни общества, и поэтому соотношение художественной формы и идейного содержания является всегда актуальным. Кинематограф же выступает благоприятной средой для исследования этой проблемы, поскольку по-прежнему является крайне востребованным и привлекательным видом искусства.

Любое искусство (не только кинематограф, конечно, но и живопись, музыка, литература) характеризуется субъективно-образным постижением мира. В результате творческого процесса рождается художественный образ, который всегда предполагает специфические правила, так как создается не случайно, а целенаправленно. Поэтому художественное всегда — субъективное, оригинальное выражение духовного опыта. Именно эта черта искусства обуславливает его главную (эстетическую) функцию — воспитание развитой человеческой чувственности, которая отвечает за расширения взгляда человека на мир. Оригинальность взгляда художника обусловлена,

в том числе и политическими взглядами. Творец, как и большинство обычных людей вовлечен в процессы общественной и политической жизни. Он интересуется происходящими вокруг событиями и вольно или невольно отражает их в своем творчестве. Художник не может существовать вне идеологического и политического контекста, даже если он утверждает обратное [2, с. 603].

На наш взгляд, очень показателен сборник «СССР. 100 вопросов и ответов», изданный накануне Олимпийских Игр, проводимых в 1980 году в Москве [3], который был призван ответить на вопросы иностранцев об СССР. Поскольку он получил признательность читающей публики, в том числе и советской, его переиздавали вплоть до 1984 года. По мнению авторов этой книги, игнорирование идеологического и политического влияния на сознание человека невозможно, и отказ от такой позиции будет выглядеть иллюзией. Авторы подчеркивают, и мы разделяем их точку зрения, что любое обращение художника к своему зрителю или читателю уже есть политика, уже есть свидетельство идеологического выбора. Декларация художником незаинтересованности политикой совершенно не исключает факта его вовлеченности в политическую и идеологическую борьбу. Художник всегда будет находиться на стороне тех, кто согласен с устоявшимися правилами и порядками или же, напротив, с теми, кто стремится их изменить [3].

Вопрос о сопряжении идеологии и художественности находил обоснование у разных авторов. В частности, в работе В. И. Ленина «Партийная организация и партийная литература». Правда, надо не забывать, что в работе есть разграничение между понятием партийности литературы, что присуще любой литературе в классовом обществе, и партийной литературы самой по себе, т.е. текстам, представляющим точку зрения определенных партийных кругов. И когда Ленин говорит о контроле над литературой, то он имеет в виду контроль именно над партийной литературой, а не литературой как таковой. Все могут писать, что хотят, правда, та или иная партия может прекратить взаимодействие с теми, кто высказывает чуждые ей взгляды, но в ней находится. Другое дело, что Ленин высказывает мысль о том, что «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя. Свобода буржуазного писателя, художника, актрисы есть лишь замаскированная (или лицемерно маскируемая) зависимость от денежного мешка, от под-

купа, от содержания...». Ленин и его соратники ратовали за идею революционного дела, которое, с их точки зрения, должно было преодолеть социальное зло и несправедливость.

В эстетике давно существует и другая концепция, это концепция «чистого искусства». Ее издавна разделяли русские мыслители В. П. Боткин (1811–1869) — литературный критик, переводчик, А. В. Дружинин (1824–1864) — литературный критик, известный переводчик Байрона и Шекспира, писатель, который публиковался в «Современнике», П. В. Анненков (1813–1887) — литературный критик и историк литературы. Эти деятели, отстаивая ценность «чистого искусства», отторгали как вредную его связь с моралью или пользой, не принимали никакой дидактики в искусстве. Эту позицию (искусство для искусства») разделяет и современный нам художник З. К. Церетели³. Он отмечает, что политика постоянно влияет на жизнь каждого человека, но только соблюдающий правило «искусство для искусства» сумеет создать свой (читай — оригинальный, подлинно художественный) мир, т.е. только художник, ориентирующийся на «чистое искусство» сможет создать идеальный феномен, который никак не будет связан с идеологией и политикой [10].

Концепция «искусства для искусства» (art for art) характеризует творчество художника как независимое от всех общественных идей, на произведение, созданное в этом дискурсе, не может распространяться влияние даже самого автора. Это достигается, согласно этой концепции, благодаря принципу анонимности. Предполагается, что в процессе восприятия предмета творчества определенного автора зритель будет оценивать объект, исходя только из его собственных характеристик, не привлекая никаких других (тех же идеологических или политических) оценок и характеристик. Таким образом, главная цель концепции Art for art — деполитизация произведения искусства, отказ от его элитарной составляющей и возвращение главенства доктрины декоративно-эстетической функции.

Проблема соотношения идеологии и искусства ставилась еще в середине XIX века. Так, в марте 1851 года профессор С. П. Шевырев⁴, выступая

³Советский, грузинский и российский художник-монументалист, скульптор, живописец, педагог. Президент Российской академии художеств. Академик АХ СССР. Герой Социалистического Труда. Народный художник СССР. Народный художник Российской Федерации. Лауреат Ленинской премии, двух Государственных премий СССР и Государственной премии Российской Федерации. Полный кавалер ордена «За заслуги перед Отечеством».

⁴Русский литературный критик, историк литературы, поэт, общественный деятель славянофильских убеждений, ординарный профессор и декан Московского университета, академик Петербургской Академии наук.

во время лекционного курса «Очерк истории живописи итальянской, сосредоточенной в Рафаэле и его произведениях», представил взгляд сопряжения деятельности художника и власти. Он предложил собственную целостную концепцию совместной деятельности власти и народных представителей искусства. Главная идея Шевырева заключалась в том, чтобы создать особый механизм поощрения и поддержки деятелей искусства и их инициатив со стороны государства [9, с. 18]. Результатом воплощения данной концепции стало бы создание подлинно национального искусства. По утверждению К. В. Ратникова⁵, теория С.П. Шевырева по-прежнему остается актуальной, она и сегодня может стать основой формирования гармоничного взаимодействия власти и творчества, при котором не будет наблюдаться доминирования одной из сторон над другой [7, с. 99]. Исходя из всего вышесказанного, мы можем сделать небольшой вывод о том, что проблема определения роли художника в контексте влияния на него различного рода политических процессов не нова, но по-прежнему остается актуальной и не находит единого мнения.

Мы рассмотрели три самых ярких подхода к проблеме соотношения идеологии и художественности: «полная вовлеченность художника в политику власти»; «абсолютная отстраненность и незаинтересованность политическими процессами»; «нахождение компромисса и попытка установления равных прав в условиях такой системы, как синтез политика-искусство».

Далее, мы хотим коснуться этой проблемы применительно к творчеству Сергея Михайловича Эйзенштейна⁶ и одной из его работ — фильма «Александр Невский»⁷. С. Эйзенштейн творил в предельно идеологизированную эпоху. Это было время, которое политологи и историки называют эпохой сталинской модернизации, которая определила особенности общественного развития в эти годы. Оценка этой модернизации, которая включает и отрицательные и положительные черты, всегда и неизбежно связана с отношением к опыту построения социализма в СССР в целом. Модернизация, включающая индустриализацию, коллективизацию и культурную

⁵Кандидат медицинских и филологических наук. Член Союза журналистов России. Автор и ведущий литературно-публицистического проекта на канале YouTube - «Кир МногоКратников».

⁶ Советский режиссёр театра и кино, художник, сценарист, теоретик искусства, педагог. Профессор ВГИКа, заслуженный деятель искусств РСФСР (1935), доктор искусствоведения (1939), лауреат двух Сталинских премий I степени (1941, 1946). Автор фундаментальных работ по теории кинематографа.

⁷ Советский художественный исторический фильм о древнерусском князе, одержавшем победу в битве с рыцарями Ливонского ордена на Чудском озере 5 апреля 1242 года.

революцию, носила мобилизационный характер, в определенной мере аналогичный социальной ситуации во время войны, когда все буквально подчинено одной цели: все для фронта, все для победы. Т.е. эта ситуация характеризовалась доминированием общественных ценностей над личными, государственных интересов над частными и т.п. Поскольку модернизация была крайне необходима в условиях назревания мировой войны, преобразования, проводимые коммунистической партией и правительством, не являлись ответом на потребности гражданского общества, но были направлены на регулирование его развития и его потребностей. Сталинская модернизация сопровождалась ссылками на марксистское понимание развитие общества, но необходимость технической и духовной подготовки к большой войне затмила идеи достижения мировой революции, и был взят курс на «построение социализма в отдельно взятой стране». В это время это было вполне оправданно, так как иначе советское молодое государство просто бы сгорело в огне войны, если бы к ней не подготовилось. Вопрос о том, погибла ли при этом ленинская политическая система или логично модифицировалась, дискуссионный сегодня, и это тема отдельного исследования. Мы просто фиксируем, что Сергей Эйзенштейн творил именно в мобилизационных условиях, которых требовало время, и, конечно, это не могло не отразиться на особенностях искусства, которое так же, как и другие надстроечные структуры было идеологизировано, направлено на актуальные модернизационные задачи.

В это время стали создаваться ленты, которые формировали общественное сознание советского общества в духе патриотизма. Затем это мощно продолжилось в годы войны. К моменту начала съемок перед С. Эйзенштейном открылись возможности экранизации следующих сюжетов из русской истории: деятельности освободителей Москвы от польских захватчиков, символов русского патриотизма Кузмы Минина и Дмитрия Пожарского, подвига Ивана Сусанина, спасшего юного царя Михаила Романова, по преданию, заманиванием искавших царя поляков не к нему, а в чащу леса, или полководца Древней Руси, новгородского князя, великого князя Владимирского (с 1252 г.), возглавившего борьбу русского народа с немецко-шведскими завоевателями Александра Невского.

Режиссера привлек образ Александра Невского. Это было связано не только с тем, что борьба Александра Невского с немецко-шведским противником была актуальна в начале сороковых, но и потому, что сохранившихся

сведений о жизни Александра Невского было мало. Об этом мы судим, опираясь на свидетельства Михаила Ромма⁸. Именно факт незначительного количества данных о такой известной с точки зрения русской истории личности, давал художнику возможность работать относительно свободно и практически полностью исключить риск подвергнуться критике историков, т.е. позволяло снизить влияние на съемочный процесс извне [8. с. 44].

Нельзя не отметить и другой весьма важный фактор для начала работы С. Эйзенштейна над фильмом об Александре Невском. Предложение снять картину на сюжет из русской истории стало своеобразной реабилитацией режиссера. После 1932 года, когда он вернулся в Москву из Мехико, то столкнулся с нарастающей по отношению к нему подозрительностью и враждебностью, связанной с оценкой его творчества как отрыва от реальной жизни и обвинениями в излишнем интересе к формальной стороне подачи материала в кино. Многие считали, что поездка за океан только усилила эти черты его творчества. Тогда, по мнению ряда кинокритиков, Эйзенштейн решил снять фильм, опровергающий эти обвинения, и обратился к истории Павлика Морозова в фильме «Бежин луг». В 1935 г. режиссер представил руководству кинематографа СССР его почти законченную версию, но главным управлением кинопромышленности съёмки были приостановлены, а весь отснятый за два года материал заблокирован. Официально запрет фильма произошел «по причине формализма и усложнённости языка картины», т.е. режиссеру снова были высказаны прежние замечания, и к ним еще добавились упреки в мистицизме, поскольку в «Бежином луге» Эйзенштейном была предпринята попытка показать сущность различных социальных процессов, которые происходят в условиях политики коллективизации в деревне, посредством использования в сюжете большого количества библейских ассоциаций и цитат. Леонид Максименков описал ситуацию запрета фильма как одну из ключевых в процессе установления партийного контроля над советским кинематографом [5, с. 248–249]. И вот С. Эйзенштейну В. М. Молотовым был дан шанс представить зрителю картину, которая полностью соответствовала эстетической программе, поддерживаемой советской властью. Об этом можно судить исходя из текста резолюции Политбюро ЦК ВКП(б): «Думаю, что можно попробовать использовать Эйзенштейна, дав ему задание (тему), предварительно утвердить его

⁸Советский режиссёр театра и кино, сценарист, педагог, публицист. Народный артист СССР, лауреат пяти Сталинских премий и Государственной премии РСФСР им. братьев Васильевых, кавалер двух орденов Ленина.

сценарий, текст и пр. — надо с ним повозиться». В общем, важным фактором, способствующим началу съемок фильма «Александр Невский», для Эйзенштейна было стремление изменить отношение к себе руководства страной.

Мы уже отметили тот факт, что государство, направляя художников на создание произведений, полных патриотического пафоса, тем самым готовило его к противостоянию с Германией, которая не скрывала своих планов по завоеванию мира. Поэтому в картине, снимавшейся Эйзенштейном, был важен не только сюжет киноленты, отсылающий к архетипу русского сознания, но и подтекст фильма: псы-рыцари символизировали нацистов, а войско Александра Невского — силу современной Эйзенштейну большой России — СССР. Так, Кевин Дж. Маккенна в своей научной работе, исследуя функции пословиц, которые Эйзенштейн мастерски использует в произведении «Александр Невский», отлично подметил, что фильм, по сути, содержит легко читаемую аллегория: под рыцарями Ливонского ордена автор подразумевает нацистскую Германию, а под Новгородской Русью — Советский Союз. Данная аллегория, которая, естественно, используется в качестве пропаганды против национал-социализма, интересна так же тем, что она может быть применима к любым «враждебным» взглядам или политическим режимам, которые могут в какой-либо степени быть угрозой советскому народу [4, с. 108 – 125]. Не менее искусно разработана сама поддача этой идеи противодействия любому «захватчику». В фильме есть фраза, ставшая впоследствии крылатой: «Идите и скажите всем в чужих краях, что Русь жива. Пусть без страха жалуют к нам в гости. Но если кто с мечом к нам войдёт, от меча и погибнет. На том стоит и стоять будет Русская земля!» [6, с. 75]. Это выражение не является агрессивным, но транслирует достоинство государства и его готовность защитить свой народ в любой ситуации. Фраза «Кто с мечом к нам придёт, от меча и погибнет!» не утратила своей значимости и актуальности ни во времена Александра Невского, ни во время Великой Отечественной войны, ни сегодня — в современной Российской Федерации.

Несмотря на то, что в прокате фильм стал крайне успешным, а также получил хорошие отзывы критиков, его ждала не слишком легкая судьба. С одной стороны, слишком рьяные защитники идеи интернационализма увидели в картине не здоровый патриотический пафос, а попытку возрождения, как они считали, русского дореволюционного национализма. В связи с этим возникали попытки запретить дальнейшую демонстрацию киноленты. С

другой стороны, Договор о ненападении между Германией и Советским Союзом (пакт Молотова-Риббентропа), подписанный 23 августа 1939 года тоже сыграл свою роль во временной приостановке демонстрации фильма С. Эйзенштейна на экранах страны. Руководство страны решило, что в данной ситуации скрытый смысл ленты (аллюзивная антинемецкая пропаганда) будет неуместен. Но запрет продлился недолго, и в 1941 году после начала Великой Отечественной войны знаменитый фильм С. Эйзенштейна вновь стал широко демонстрироваться как произведение, способствующее укреплению морального духа советского народа, и имел всенародный успех.

Фильм «Александр Невский» демонстрирует ситуацию, когда творческая личность находится в ситуации мощного влияния идеологии и политики на искусство. Но Сергей Эйзенштейн, благодаря сочетанию его творческого гения, верности собственной профессии и своим убеждениям, сумел, живя в стране с жестким идеологическим контролем, создать признанный шедевр искусства. «Трудная ситуация. Самая трудная ситуация в нашей работе, для творческого воображения. Изобретать для экрана героя, который бы строго соответствовал тематическим «требованиям», которые теоретически выражены с математической точностью в формуле. ... Но бывают ситуации, в которых у тебя нет выбора. И это был именно такой случай в отношении нас» [11, с. 206].

Н. И. Клейман⁹, характеризуя ленту Эйзенштейна как художественное произведение, считает, что «Александр Невский» является сочетанием чрезвычайной сложности и большой простоты. Этот фильм находит отражение в восприятии как взрослой и сложившейся личности, так и маленького ребенка. При этом Клейман утверждает, исходя из собственного опыта, что сюжет и концепция фильма в период войны воспринимались очень актуально, о чем мы говорили выше. По мнению киноведа, фильм Эйзенштейна имеет мощный культурно-исторический фундамент, который в совокупности с профессиональным подходом к делу (отсылки к символизму и модерну, прямые цитаты из Рериха и Билибина, качественные костюмы, сделанные Н. П. Ламановой¹⁰) позволяет считать киноленту «Александр Невский» не просто «оборонным фильмом» (т.е., подчеркнём мы, не

⁹Советский и российский киновед и историк кино. Заслуженный деятель искусств Российской Федерации. Автор статей по теории и истории киноискусства. Специалист по творчеству С. М. Эйзенштейна.

¹⁰Российский и советский модельер, художник театрального костюма. Имела звание «Поставщица Ея Императорского Величества». Стояла у истоков российской и советской моды XX века.

просто фильмом «на злобу дня»), но самодостаточным, важным и ярким проектом [1].

В истории кинематографа есть множество примеров осознанного решения творческой личности быть причастным к распространению различного рода идейного содержания художественного текста. В данном случае, под «осознанным» понимается то решение, которое было принято художником самостоятельно и при этом никак не шло в разрез с политикой государства. Мы можем вспомнить период холодной войны или же «горячей» войны во Вьетнаме. В это время в США из-за сложной политической обстановки отмечалось увеличение количества фильмов военно-патриотического жанра. Многие из тех актеров, которые начали свою карьеру в середине 50-х годов, сами успели пройти через войну и впоследствии принимали активное участие в съемках кинолент на подобную тему. Так, Леонард Нимой¹¹, впоследствии ставший звездой телевидения благодаря своей роли вулканца Спока из киновселенной «Звездный Путь» («Star Trek» [1964–2013]), до этого чаще всего снимался в лентах военно-патриотического направления. Это было естественно для того периода развития страны. Мироззрение творческой личности, как нам кажется, во многом совпадало с политикой собственного государства. Искусство и идеология становились в тот момент не оппонентами, но соратниками в борьбе, работали ради определенной единой цели.

Важность идеологической и политической составляющей искусства заявляет о себе в том, например, что воспринимающий мир искусства (зритель, читатель и т.д.), зачастую хочет обнаружить в произведении деятельного, смелого, ответственного и активного героя, который не боится высказывать свое мнение по актуальным общественным вопросам, не боится вмешаться в течение жизни, ощутить себя ее творцом и зарядить катарсисом внимающих художнику. Конечно, если перед нами настоящий художник, то его деятельность, его творчество, его вдохновение работают на благо общества, способствуют его совершенствованию, его развитию. Кстати, именно поэтому В.И. Ленин, который был гениальным политиком, человеком, для которого было важно мобилизовать массы людей для революционного дела, осознавал важность идейной позиции художника, его мироззренческого потенциала. Исходя из всего вышесказанного, мы можем

¹¹Американский актёр, режиссёр, поэт и фотограф. Получил всемирную известность благодаря роли Спока во франшизе «Звёздный путь».

предположить, что в сложные периоды существования государства, талантливые и честные художники выступают моральным камертоном, объединяя народ. Мы подчеркиваем, что идейная позиция художника не противоречит его дару.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что проблема соотношения идейного и художественного — одна из самых важных в эстетике и имеет глубокие исторические корни. При этом актуальность ее не иссякает. Подтверждением этому служат и многочисленные современные споры различных деятелей творческого цеха, теоретиков и практиков искусства, а также политиков. Эти споры обоснованы, так как произведения искусства в разные периоды истории всегда будут восприниматься неоднозначно с учетом современного им морально-идеологического контекста.

Литература

1. Александр Невский. Интервью Наума Ихильевича Клеймана журналу Arzamas. URL:<https://arzamas.academy/materials/348> (дата обращения 21.02.2022)
2. Драч Г.В., Паниотова Т.С. История искусств: учебное пособие. М.: КноРус, 2014. 680 с.
3. Лебедева Л.А. СССР. 100 вопросов и ответов. Выпуск 2. М.: Агентство печати «Новости», 1978. URL: <https://document.wikireading.ru/hNW0tgCoA5> (дата обращения 21.02.2022)
4. Маккенна К.Дж. Послание из прошлого России: функция поговорки в классическом фильме Сергея Эйзенштейна «Александр Невский». // Rossica Antiqua, 2013, 2 (8), с. 105-131.
5. Максименков Л. Сумбур вместо музыки. М.: Юрид. кн., 1997. 317 с.
6. Павленко П., Эйзенштейн С. Александр Невский: киносценарий. М.: Госкиноиздат, 1938. 80 с.
7. Ратников К.В. Влияние власти на развитие искусства. Киров: ВятГГУ [сборник], 2008. С. 91-99.
8. Ромм М. Как в кино. Устные рассказы. Нижний Новгород: Деком, 2003. 300 с.
9. Шевырев С.П. Очерк истории живописи италийанской, сосредоточенной в Рафаэле и его произведениях. М.: Университет. тип., 1852. 136 с.

10. Я — ищущий художник. Интервью Зураба Церетели телеканалу RT (2018). URL: <https://russian.rt.com/nopolitics/article/470744-zurab-cereteli-statuya-hrista> (дата обращения: 26.02.2022)

11. Barna Y. Eisenstein. Bloomington: Indiana University. Press, 1973. 287 p.

Влияние русского хип-хопа на современную культуру

Смольнова Анна Алексеевна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия
smolnova@sfedu.ru*

Научный руководитель: Липец Екатерина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, зав. каф. теории культуры этики и эстетики, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет

Аннотация: В работе комплексно рассмотрены элементы, которые в себя включает хип-хоп, исследуется его влияние на современную культуру в России. Описаны основные причины появления и распространения заимствованной субкультуры, основные факторы ее формирования как самостоятельной в России. Рассмотрены такие аспекты как: рэп и формирование специфических для России тем, российская граффити-школа и ее развитие, создание хип-хоп музыки как элемент локальной элитарной культуры в современном мире, танцевальные хип-хоп направления как социокультурные практики, коммуникативный канал, адаптация молодёжи. В работе поставлены такие проблемные вопросы как: синтез уникально формирующихся в России элементов хип-хопа, которые имели спорное положение и искали свою идентичность; подражание Западу и адекватные формы выражения посредством хип-хопа в России; статус объектов искусства для работ хип-хоп представителей.

Ключевые слова: хип-хоп, современная культура, граффити, турнтаблизм, уличные танцы.

Введение

Актуальность работы заключается в исследовании такого нового для культуры течения как хип-хоп. В России он интересен для изучения как субкультура привнесённая извне и адаптировавшаяся под российские реалии. Почему хип-хоп распространился в России и как он изменился под влиянием русской культуры; какие факторы сыграли решающую роль в формировании жанра в России? Данные вопросы являются ключевыми в исследовании.

Цель работы – определить как хип-хоп повлиял на современную культуру в России. Задачи работы: исследовать историко-культурные предпосылки появления хип-хопа в России; изучить влияние каждой из составляющих хип-хопа на современную культуру в России; оценить общее влияние русского хип-хопа на современную культуру.

Исследования хип-хоп культуры в России представлены малочисленными авторами локально и не имеют широкого распространения в науке в силу относительной новизны самого феномена хип-хопа.

Предпосылки появления хип-хопа в России

История русского хип-хопа очень молода и не насчитывает более 20 лет, однако предпосылки ее появления дали толчок к формированию рэп-культуры в нашей стране. В России хип-хоп начал появляться в восьмидесятых, но окончательно оформился как самостоятельный стиль он только в девяностых. Первые эксперименты были наполнены подражанием Западу и не отличались смысловой нагрузкой, звучание было очень примитивным и не имело уникальности. Хип-хоп в России приобрёл небольшую известность в 1990-х, когда распространился брейк-данс. Рэп-композиции были практически неизвестны. Они появлялись в стране благодаря тем немногим жителям СССР, которые посещали другие страны [3, с. 4].

Появление хип-хопа в нашей стране – стихийное событие, оно не имеет объективных социальных причин. С этой трудностью столкнулись представители жанра в нашей стране. Создание новых оригинальных форм не представлялись возможными. Хип-хоп оставался в рамках подражания Западу. Русский хип-хоп стремится придерживаться своих оригинальных корней, но на начальных этапах формирования жанра в России, не мог адекватно адаптироваться под русскую культуру и не противоречить русским традициям и действительности. Однако в России появляется рэп, который стремится привязываться только к нормам, зародившимся в стране. Вопрос стал по-настоящему дискуссионным. Собственный путь развития необходим, но при этом может частично исчезнуть неотъемлемая часть, которую многие считают сутью хип-хопа – привязка к тематике и проблемам, в которых зародился жанр.

Хип-хоп зарождался как музыка и субкультура «афроамериканского гетто», где активно поднималась проблема расового неравенства. В России он появился как культура извне, воспринятая, преимущественно, частью населения, которая не заинтересована в решении этой проблемы [1, с.24].

Следовательно, можно сделать вывод о том, что ни о какой «субкультуре гетто» в России говорить мы не можем.

Влияние русского рэпа на современную культуру в России

Русский рэп начинался с одной глобальной темы - новизна и уникальность жанра для нашей страны. В России начали появляться первые объединения, которые писали и исполняли рэп-тексты, увлекались граффити и брейк-дансом. При этом в России жанр становился все популярнее, но не выходил за рамки подражания американскому образцу. Темы творчества российских исполнителей начали заимствоваться в американском хип-хопе. Они включали в себя отношение к городу и улице, конфликты внутри семьи, девушек, полицию, соревнования в статусности, прославление духа улиц [2, с. 10]. В конце 1990-х годов тематика песен в России стала формироваться самостоятельно. Политический и экономический кризис в стране вызвал большой резонанс. Рэп наполнился речитативами, которые выражали протест, отрицали капиталистические ценности. В 2010-е годы в текстах рэперов зазвучали библейские мотивы, аллюзии на литературные произведения и усложненные художественные образы [6, с. 9].

Влияние танцевальных хип-хоп направлений на современную культуру в России

Одной из составляющих хип-хопа является танец, который также сформировал свою идентичность в России. На сегодняшний день хип-хоп танец в России - это обширное явление, имеющее множество граней и форм реализаций. В танцевальной хип-хоп культуре распространены чемпионаты, фестивали, баттлы, где каждый танцор может проявить себя и испытать свой потенциал. Также популярны перформансы. Нередко они наполнены смыслами, которые актуальны в современных реалиях. Хип-хоп индустрия стала также коммерческой стезей для некоторых танцоров. Выступления на мероприятиях, танцы в музыкальных клипах – часть жизни танцора, который зарабатывает на своей деятельности. Танцевальные хип-хоп направления настолько распространились в России, что это повлекло за собой открытие танцевальных школ и студий [5, с. 26].

Хип-хоп взаимодействует с различными культурными практиками. Часто танцевальные школы сотрудничают с парками, к примеру, парк Горького, Музеон. Танцоры дают открытые выступления, где каждый может ознакомиться с деятельностью танцевальной школы и хорошо провести досуговое время. Танцы, в частности хип-хоп - один из возможных вариантов дополнительного образования детей и подростков, что даёт пространство

социальной активности, возможности для развития творческой стороны ребенка, сотрудничество со взрослым единомышленником. «Уличные танцы» – ещё одно перспективно развивавшееся направление в современной хореографии. Это понятие переплетается с понятием «социальный». В нем нет требований к гендеру, возрасту, уровню исполнителя. Танцевальное творчество в общественно-досуговых и бытовых ситуациях характеризует социальный танец. Самую значимую роль играет импровизация и ценность индивидуальности танцора. Объединение и коммуникация – главные функции в танцевальном хип-хоп направлении. Хип-хоп культура переросла из формы протеста во взаимодействие с различными структурами. Хип-хоп танец в России сегодня включает социокультурные практики, которые имеют значительное влияние на молодёжь. На данном этапе развития хип-хоп танец стал не только социальным, но и культурным феноменом. В качестве примера можно привести перформансы, включающие элементы современного уличного танца.

Влияние граффити на современную культуру в России

Первые танцоры активно вовлекались и в граффити культуру, так как оформление сцены должно было соответствовать западному аналогу. Именно хип-хоп танцоры привнесли новаторство в данной сфере в России, поскольку имели доступ к наиболее достоверной информации о хип-хоп культуре на тот момент. Хип-хоп культура в целом стала основой отечественной граффити школы. Данная модель основана на идеях американской модели, которую описали Адам Гопник и Генри Челфант. Количество стрит-арт художников постепенно росло и, как и количество стилей в граффити, это сделало уличное искусство более закрытым и менее очевидным для рядового жителя города [7, с.1].

Безусловно, граффити представлено в нашей стране и претендует на то, чтобы занять своё место в хип-хоп культуре и в искусстве в целом. Российская граффити-школа развивается планомерно и достаточно успешно функционирует, при этом она все ещё подражает Западу через призму жизни в России. Стрит-художникам не хватает самобытности, а сами граффити зачастую полностью лишены характерных национальных черт. Для России стало привычным использование кириллицы и эксперименты со стилистическими и эстетическими приемами из мира высокого искусства и дизайна [7, с. 20].

Можно сказать, что российское уличное искусство делает попытки выйти на мировой уровень, а художники вообще покидают улицы и переходят в галерейные пространства. Постепенно стираются границы между высоким и уличным искусством, граффити в современной России носит двойственный характер. Одни художники стремятся занять место в галереях, претендуя на статус настоящего искусства, другие же наоборот стремятся вырваться в поиске новых форм и художественных решений.

Влияние турнтаблизма и диджеинга на современную культуру в России

Создание музыки, которая имеет характерное хип-хоп звучание также оказало значительное влияние на трансформацию современной музыки, в том числе и в России. Турнтаблизм - это создание композиций, манипулируя звуком "живьём" или для записи. Хип-хоп диджеинг - живые миксы и целая культура микстейпов, которая в свою очередь, тоже является аутентичным направлением. Только при грамотном сочетании всех элементов диджеинга, включая музыкальные направления, можно получить представление о том, какое место занимает ди-джей в хип-хопе [4, с. 6].

В настоящий момент диджеинг развивается очень многогранно и получает всё большее распространение, интерес массовой аудитории. Эта сфера интересна коллекционерам и людям, которые глубоко погружаются в нюансы этой деятельности. На данный момент можно называть имена тех диджеев, которые участвуют в развитии движения в нашей стране. Также можно говорить о том, что многие музыканты переключаются на более доходные стили. Несмотря на слабое неконкурентное наличие микстейпов на российском рынке, музыкальный потенциал достаточно большой, а большинство талантливых артистов не относят себя к числу коммерческих. Существуют и те, кто добился больших успехов в распространении своих работ, но давно вышел за рамки оригинального жанра.

Выводы

Хип-хоп культура – синтез граффити, диджеинга, рэпа, танца и других элементов, с которыми мы взаимодействуем в повседневной жизни. Когда российский хип-хоп в 1980-е годы стал распространяться и набирать популярность, это было связано с шатким положением в социальной сфере, экономике, политике и поиском новаторских творческих проявлений, которые приживутся в России. Перестав быть всего лишь протестной культурой в России, хип-хоп культура постепенно стала выполнять социокультурные

функции. Она стала формой коммуникации, образом жизни, частью социализации, реализации потенциала творческой молодёжи. Хип-хоп в России также стал пространством для самовыражения и объединил людей, которым не чужд дух свободы.

Каждая из основных составляющих хип-хопа стала отдельной субкультурой, которая прижилась, привнесла уникальные черты и трансформировалась в России, оказала влияние на развитие искусств, их восприятие и заложила основу для дальнейших творческих экспериментов для представителей данной культуры, а также тех, кто открыт для нового творческого восприятия.

Хип-хоп адаптировался и приспособился к российской действительности. Оригинальная тематика оказалась лишь частично подходящей для понимания в нашей стране, однако хип-хоп в России нашёл отклик у молодёжи и сформировал особую уникальную среду. Теперь противопоставление строится не по расовому признаку, а по социальному, культурному и другим. Хип-хоп в России – не только протестная культура, но и творческое пространство, среда для обсуждения волнующих социальных проблем и элемент коммерческой сферы.

Список использованных источников

1. Chang J. Can't Stop Won't Stop: A History of the Hip-Hop Generation. 2005.
2. Edwards P. How to Rap: The Art & Science of the Hip-Hop MC / Paul Edwards, Kool G Rap. Chicago Review Press, 2009.
3. Ivanov S. Hip-Hop in Russia: How the Cultural Form Emerged in Russia and Established a New Philosophy // Hip-Hop in Europe: Cultural Identities and Transnational Flows / eds. Sina A. Nitzsche and Walter Grünzweig. Zürich: LIT, 2013.
4. Kukulin I. Playing the Revolt: The Cultural Valorization of Russian Rap and Covert Change in Russian Society of the 2010s (англ.) // Russian Literature. 2020.
5. Бебик М. История и основные принципы танцевально-двигательной терапии. // Танцевально-двигательная терапия. М., 1997.
6. Фролова Е.В. Рэп как форма социально-политической рефлексии в современной российской культуре (2009–2013 гг.): препринт WP20/2015/02/ НИУ ВШЭ. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.
7. Целуйко А. Уличное искусство в России. Часть 1. Objects-2, 2007.

Политика памяти посткоммунистической Армении в период до и после распада СССР

Пироев Владик Эдмонович

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия
piroev@sfedu.ru*

*Научный руководитель: Поцелуев Сергей Петрович, доктор поли-
тических наук, профессор каф. теоретической и прикладной политологии,
Институт философии и социально-политических наук, Южный феде-
ральный университет*

*Аннотация: в статье рассмотрена политическая и национальная па-
мять Армении в условиях коммунистического режима, а также изменение
этой «памяти» в рамках создания независимого государства с новой идео-
логической базой в связи с развалом СССР. Было проведено исследование,
которое позволило выявить основные сюжеты политики памяти Армении
и их трансформацию в посткоммунистический период. Также в работе
уделяется внимание ключевым моментам восприятия России современной
Арменией.*

*Ключевые слова: политика памяти, посткоммунистическая Арме-
ния, национальное самосознание, российско-армянские отношения.*

Тема политики памяти является очень актуальной, потому что после распада СССР все бывшие союзные республики нуждались в новой идеологической базе для легитимизации новой власти. Именно необходимость формирования государственной идентичности сделала очень актуальным обращение к истории. Некогда единая идеологическая система создавала условия, при которых идентичность союзных этносов сливалась воедино в рамках общепринятого понятия – «советский народ». Но эта система раскололась на множество суверенных государств и наций, перед которыми встала тяжелая проблема конструирования государственного самосознания путем обращения к прошлому.

Данное исследование направлено на изучение политики памяти одной из самых живописных республик СССР – Армении. Актуальность данной темы обусловлена напряженной внешнеполитической ситуацией данного государства и вытекающей из этого необходимостью в осознании и укреплении национальной идентичности.

В данной работе была рассмотрена политика памяти в советской и постсоветской Армении. В связи с этим, изменение армянской политической памяти до и после развала СССР входит в предметную область исследования. Статья нацелена на выявления изменений в политике памяти Армении в посткоммунистический период. Данная цель осуществляется путём решения ряда следующих задач: изучение политики памяти Армении в период СССР; изучение политики памяти современной Армении; выявление сходств и различий.

Для облегчения работы и успешного достижения желаемого результата необходимо применение обусловленных методов. В данной статье был логически использован сравнительно – исторический подход.

Исследование состоит из введения, основной части, заключения и списка литературы.

Характерной особенностью развития исторической памяти Армении в период СССР было отличие в восприятии тех или иных событий прошлого населением и коммунистической властью. Это обосновывалось наличием двух путей изучения истории Армении – официальной советской и народной (бытовой), передающейся от старшего поколения младшему с помощью мифов, легенд, притч и других жанров этого типа. Следует также заметить, что большую роль в этом процессе передачи информации играла Армянская церковь.

Сказанное выше можно доказать на примере Армянской республики и партии «Дашнакцутюн». Официальная советская история выставляла данную фракцию в «плохом свете». Их называли предателями, террористами, сепаратистами. Это обосновывалось фактом столкновений между большевиками и «дашнаками» в 1920 году, в результате подавленного большевистского восстания и «метания» народа между двумя противостоящими идеологиями. Противоположное отношение к «дашнакам» наблюдается в среде народной. Здесь приверженцы этой партии являются национальными героями, борющимися за независимость Родины.

Немаловажную роль в самосознании армянского народа играет церковь. Как мы знаем, Армения очень рано приняла заветы христианства (301 г.). Этот факт доказывает нам серьезность влияния религии на становление армянской нации. До сих пор Армения – это страна с преобладающим религиозным населением. Тут возникает интересный вопрос: как реализовывалось трепетное и уважительное отношение к церкви в рамках атеистического СССР? На самом деле, этот вопрос требует отдельного серьезного

изучения. Но в общих чертах хотелось бы сказать, что армянская церковь стойко переживала многие потрясения, но волна коммунистического атеизма пошатнула ее позиции. Вследствие проведения в стране политики по ликвидации безграмотности типичное укоренившееся религиозное мировосприятие большинства армян переформатировалось и стало более светским и научным. Появились новые представления о своем национальном прошлом, развивающиеся в рамках советского воспитания. В период хрущевской «оттепели» активно начали появляться армянские фильмы, литература, спектакли исторического характера. В них часто упоминаются сюжеты связанные с советизацией Армении, борьбой большевиков с «дашнаками», то есть наблюдается отход от религиозных тем в культуре в пользу «недавних» тяжелых времен. Например, фильм Г.Малаяна и Г.Маргаряна «Парни музкоманды» рассказывает историю про большевика – музыканта, попавшего в военный оркестр «дашнакской» армии и проводившего там революционную работу. Интересно наблюдать за взаимоотношениями внутри группы.

С приходом к власти в Армении либеральной мыслящей элиты начались процессы, связанные с желанием выйти из состава СССР. На волне национального движения за независимость появилась необходимость обращения к истории для создания идеологической платформы, обосновывающей борьбу за суверенитет. Бывшая коммунистическая Армения встала на новый идеологический путь. Теперь политика памяти используется, в первую очередь для того, чтобы показать величие Армении, ее особое место в мире. В связи с этим национальная память начала строиться на ностальгии по временам, когда Армения была великим государством, простирающимся «от моря до моря».

Одну из версий армянского исторического мифа создал известный армянский советский писатель Геворг Эмин. Его эссе «Семь песен об Армении» являлось классическим выражением такого мифа, где древняя слава сочеталась с воспоминаниями о недавней катастрофе и была призвана оказать помощь в преодолении ее последствий» [3, с.77]. Создается линия преемственности между древним государством Урарту и современной Арменией. Активно вспоминаются сюжеты, связанные с именем великих царей – завоевателей. В этом нелегком деле помогла армянская церковь. На нее была возложена работа по созданию и укреплению национальной идентичности. Церковь, после долго периода гонений в СССР, опять набирает силу и духовный авторитет в обществе. Армянские историки часто начинают

напоминать об их первенстве в делах христианских, и, следовательно, Армения претендует на серьезный авторитет в христианском мире. То есть можно сказать, что церковь становится оплотом патриотизма и показателем духовности армянской нации.

Но самое характерное в политике памяти постсоветской Армении – это попытка доказать свое полное право на территорию Карабаха. Искандрян и Арутюнян называют этот феномен «карабахизацией национальной истории». Другими словами, сюжеты, связанные с этой территорией, постепенно занимают доминирующую роль в исторической памяти армян. Создается огромное количество публикаций, книг, фильмов на эту тему. Целая научная борьба завязалась между азербайджанскими и армянскими учеными по этому вопросу. Дискуссии также начали развиваться вокруг проблемы этногенеза армянской нации. «Споры в столкновениях сторонников балканской теории происхождения армян со сторонниками теории автохтонности иногда приобретали политическую окраску, однако за пределы учёных дискуссий не выходили» [1, с.152].

Следует также обратить внимание на отношение современной Армении к страшным сюжетам геноцида 1915 года. Стоит отметить, что этот фрагмент армянской истории очень глубоко запал в душу каждого армянина. Народ будет помнить этот исторический сюжет при любой политической и культурной обстановке. В Советском Союзе власти безуспешно пытались ослабить в памяти эти события, ведь «обычному» армянину всегда было и будет долгом чести и совести почтить память погибших в этой катастрофе. По этому поводу очень интересно высказываются Искандрян и Арутюнян. Они наталкивают нас на мысль, что память о геноциде постепенно эволюционирует, трансформируется в память, историю о Карабахе. Это весьма справедливо, особенно в связи с недавними печальными событиями между Арменией и Азербайджаном.

Следующей, не менее важной темой для обсуждения является восприятие России в посткоммунистической Армении. Очевидно, что произошел ряд изменений в конструировании образа бывшего центра единого государства. Изменения эти, в первую очередь, обусловлены несколькими факторами: 1) недовольство большого количества населения политикой, проводимой Москвой в период коммунистов; 2) сохранение в сознании жителей Армении дружеского, партнерского отношения с Россией, выражаемого внешнеполитическим курсом Армении в отношении нашей страны (наверное, самый очевидный и «безобидный» пример, это создание безвизовой

зоны между государствами, то есть по внутреннему российскому паспорту можно на законных основаниях попасть на территорию Армении); 3) самое главное – это сложная и спорная проблема Нагорного Карабаха и попытки России мирно урегулировать этот конфликт. В этом отношении РФ выступает в роли союзника.

Таким образом, союзные отношения с привкусом послушания, сформированные в СССР, в силу вышеуказанных обстоятельств и изменения политического курса изменились и приобрели новый характер, который я назвал бы партнерским.

В продолжение этого, можно говорить, что в российско-армянских отношениях происходит размежевание в оценке общего культурного и исторического прошлого. Самый яркий сюжет – это оценка личности Г. Нжде (Гарегина Тер-Арутюняна (1886–1955)). В 2016 году власти Армении установили памятник этому историческому деятелю. Это действие МИД РФ охарактеризовало в не очень хороших тонах, опираясь на то, что Нжде создавал «Армянские легионы» Вермахта. В ответ на это армянское правительство заявило, что Нжде является национальным героем и борцом за независимость Армении. Дискуссии и споры по этому поводу продолжаются до сих пор. Очевидно, что фигура Г. Нжде в СССР оценивалась негативно, следовательно, отношение к нему как к герою могло формироваться только в народной среде советской Армении. Это привело к тому, что после развала СССР и либерализации Армении личность Тер-Арутюняна стала одной из центральных в построении национального прошлого и конструировании политики памяти.

В заключение заметим, что политика памяти Армении – это вопрос очень сложный, требующий глубокого, детального научного погружения. Проведенная работа в некоторой степени, позволяет сравнить национальную память армянского народа и государства до и после развала СССР. Очевидно, что произошли серьезные изменения, связанные с новой политической ситуацией. Именно этнополитические конфликты между Арменией и Азербайджаном создали «моду» обращения к прошлому, в рамках истории Карабаха. Но надо понимать, что в исторической памяти армян есть сюжеты, отношение к которым меняется в связи с политической ситуацией, а есть фрагменты, которые догматично укоренились в сознании представителей армянской нации. Национальное прошлое Армении строится главным образом на создании образа «врага», для борьбы с которым требуется единство всего народа. Как мы видим, образы «друг – враг» в

коллективной памяти армян постепенно эволюционировали со времен СССР. Оптимальным исходом для развития политики памяти в Армении будет мобилизация нации вокруг своей богатой истории, пышной культуры, духовного гостеприимства.

Список использованных источников

1. Национальные истории в советском и постсоветских государствах. /Под редакцией К. Аймермахера, Г. Бордюгова. Предисловие Ф. Бомсдорфа. Изд. 2-е, испр. и дополн. М.: Фонд Фридриха Науманна, АИРО-XX, 2003. 432 с.

2. Кринко Е.Ф. История армян Юга России: мемориальная версия // Армяне юга России: история, культура, общее будущее. Материалы Всерос. науч. конф. (30 мая – 2 июня 2012 г., Ростов-на-Дону). Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012. С. 171–177.

3. Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ «Академкнига», 2003. 591 с.

Политика в режиме символической компенсации: крымский кейс

Небоженко Александр Владимирович

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия
anebozhenko@sfedu.ru*

*Научный руководитель: Поцелуев Сергей Петрович, доктор поли-
тических наук, профессор каф. теоретической и прикладной политологии,
Институт философии и социально-политических наук, Южный феде-
ральный университет*

Аннотация: В данной статье рассматриваются некоторые аспекты политики в режиме символической компенсации. Подобную политику можно наблюдать на примере кризиса на Украине, особенно ярко она проявилась после вхождения Крыма и Севастополя в состав России весной 2014 года. Украинские власти активно обратились к политике символического компенсирования утраченных территорий, которое выразилось в создании специализированных органов, формировании альтернативных органов власти, символическом законодательстве, блокаде полуострова Крым. Все эти действия оказали существенное влияние на дальнейшие отношения Украины с Российской Федерацией и привели к многочисленным конфликтным ситуациям. Однако компенсаторная символическая политика применяется не только Украиной, но и некоторыми другими странами, такими как Китай, Кипр, Сербия.

Ключевые слова: компенсаторная символическая политика; украинские органы государственной власти; кризис на Украине; блокада полуострова Крым; символическое законодательство; Косово и Сербия; Тайвань.

Введение

Проблема компенсаторной символической политики еще недостаточно разработана в рамках как отечественной, так и западной политологии. Причем те исследователи, которые поднимали данную проблему, обращались к рассмотрению данной темы лишь косвенно. Среди них можно выделить статью С.П. Поцелуева [17, с. 69-73], в которой анализируется сходная тема, связанная с компенсацией в сфере законодательства, а также работу И. Блюхдорна (Ingolfur Blühdorn) и М. Кирхгоф (Megan Kirchhoff), в

которой рассматривается символическая политика в режиме компенсации относительно реализации экологических программ.

Поэтому следует считать необходимым обратиться именно к этой теме в своем исследовании. Работать здесь стоит в рамках символической политики. Практику компенсаторной политики можно наблюдать на примере кризиса на Украине, а именно, в период вхождения полуострова Крым и города Севастополя в состав РФ весной 2014 года. После этих событий украинские власти активно обратились к политике символического компенсирования утраченных территорий, примерами чего могут служить следующие действия: создание в 2016 году на Украине Министерства по вопросам временно оккупированных территорий и внутренне перемещенных лиц Украины, а также использование в СМИ, научной литературе, такой терминологии, как «оккупация, аннексия и агрессия». Еще одним примером может служить формирование альтернативных органов крымской власти (Представительство Президента Украины в Автономной Республике Крым) и проекты создания крымскотатарской автономии на территории Херсонской области.

Таким образом, можно сделать вывод, о том, что данная тема является актуальной и ее рассмотрение важно для понимания управленческих стратегий и технологий, применяемых властями разных стран в ситуациях утери контроля над частью территории. Основная проблема здесь заключается в попытке государственной власти скомпенсировать на символическом уровне свои политические просчеты в том числе и утеранные территории. Такая политика может привести и зачастую приводит к повышению уровня напряженности в международных отношениях конкретного региона, вплоть до возникновения военного конфликта и разжигания межнациональной розни.

В статье ставится цель исследовать часть проявлений и проблем политики в режиме символической компенсации, проводимой Украиной в 2014–2022 годах, в отношении полуострова Крым, также и Кипра в отношении Турецкой Республики Северного Кипра и КНР касательно Тайваня. Задачами выступают: определение политики в режиме символической компенсации; рассмотрение хронологически развития этого аспекта политики; исследование проявления символической компенсации на Украине после вхождения в состав РФ полуострова Крым. Теоретико-методологической основой работы является теория символической политики как части дис-

курс-анализа и его теории. Эта теория позволяет анализировать коммуникативные события и тексты, учитывая условия внешней среды, в которых они возникают и существуют. Дискурс представляет собой целостное коммуникативное событие действительности, которое объединено своим содержанием и смыслом, своей семиотической организацией и структурой, значим для вовлеченных в него участников.

Методология исследования

Основным дискурс-аналитическим подходом, который использовался в работе, является критический дискурс-анализ. Его применение было оправдано необходимостью анализа публичных заявлений политиков и сообщений СМИ, касающихся рассматриваемых кейсов. Критический дискурс-анализ рассматривается в данной работе как «разновидность дискурс-аналитической исследовательской процедуры, направленной на изучение, главным образом, способов злоупотребления социальной властью, доминирования и неравенства, которые реализуются, воспроизводятся и сталкиваются с сопротивлением в форме дискурса в социальном и политическом контекстах» [7, с. 111].

Необходимость применения метода кейс-стади была обусловлена потребностью в изучении конкретной ситуации, а именно анализа событий, последовавших за воссоединением полуострова Крым с РФ, визита Нэнси Пелоси на Тайвань и рассматриваемых событий, связанных с Косовским кейсом. Термин ситуации, или кейса, при таком рассмотрении обозначает определенный ограниченный в пространстве феномен, рассматриваемый в конкретный период времени.

Результаты и обсуждение

Политика украинских властей, проводимая в режиме символической компенсации, выразилась в основном в следующих аспектах, первый из которых - создание органов так называемой системы управления Украиной Крымом.

Главным таким органом украинской власти является Представительство Президента Украины в Автономной Республике Крым. С 2014 года местом его постоянной дислокации был г. Херсон, а руководителем ведомства была назначена Н. Попович. В августе 2017 года новым полномочным представителем Президента Украины в Крыму стал Б. Бабин, который до этого представлял интересы Украины в Европейском суде по правам человека.

Основная деятельность этого органа заключалась в освещении (с позиции украинских властей) событий, происходящих на территории полуострова, в составлении оперативных сводок, налаживании отношений с государствами, поддерживающими украинскую политику по отношению к Крыму, проведении различных политических акций на территории Украины. Так, например, 30 октября 2021 года была проведена акция «Свобода политзаключенным Кремля» [19]. Другим аспектом деятельности этого министерства было проведение саммита «Крымская платформа». Еще одной важной составляющей его деятельности стала разработка различных стратегий, например, стратегии «деокупации и реинтеграции временно оккупированной территории Автономной Республики Крым и г. Севастополя», которая была утверждена 29 октября 2021 года Кабинетом министров Украины. Из приведенных выше фактов следует, что деятельность данного органа власти имела компенсаторный характер, так как вопросами, связанными с непосредственными проблемами Крымского полуострова, не находящегося в сфере компетенции украинских органов власти, он не занимался.

Другим значимым аспектом политики в режиме символической компенсации стало отношение украинских властей к перемещенным лицам из территории полуострова. Важно отметить, что украинские органы власти не смогли эффективно отреагировать на возникшие у переселенцев трудности, что было обусловлено следующими факторами.

Первая проблема возникла с оценкой точного количества перемещенных лиц. Так заместитель министра социальной политики Украины - В. В. Мушнин отмечает, что, хотя зарегистрировано около 20 000 вынужденных переселенцев (ВПЛ) из Крыма, это лишь малая часть от общего числа (27 июня 2016 года) [21, р. 1]. Также, возникли разногласия между Верховной Радой и администрацией Президента о наилучшем курсе действий для временно перемещенных лиц. В частности, относительно законопроектов, предлагаемых Верховной Радой.

Причинами возникновения подобных проблем с переселенцами из Крыма называют следующие: украинское правительство не было готово иметь дело с потоками внутренне перемещенных лиц, отсутствие опыта в разрешении подобных ситуаций, коррупция. Также отражающими неэффективность деятельности этих органов власти стали факторы частой реструктуризации и реорганизации, которые привели к текучести кадров, потере институциональной памяти и проблемам с координацией действий.

Другой проблемой стала передача ответственности чиновниками неправительственным организациям. Примером этого может служить правительственная горячая линия, созданная министерством социальной политики, которая направляла ВПЛ не к услугам, предоставляемым украинским правительством, а к волонтерам.

Следует особо подчеркнуть, что политика украинского правительства привела к ситуации, из-за которой ВПЛ не обладали полным набором прав на материковой части Украины. Одним из проявлений этой проблемы стало фактическое лишение права голоса. В июле 2015 года Парламент Украины одобрил закон, который запрещает ВПЛ участвовать в местных выборах, что не позволяет им формировать местные советы и избирать сельских и городских мэров. Мотивацией принятия подобного закона стало нежелание парламентариев заниматься реальными проблемами переселенцев, а также то, что политическое участие переселённых лиц могло вскрыть символический характер помощи оказываемой украинскими властями данной категории граждан.

Еще одним следствием недальновидных решений явилось непризнание в соответствии с украинским законодательством свидетельств о рождении и свидетельств о смерти, выданных на контролируемых Россией территории.

Не обошлось без трудностей и в банковском деле, что можно назвать еще одним примером символически-политического реагирования на трудности ВПЛ. Так, одним из первых действий украинских властей после воссоединения Крыма стало замораживание средств крымчан в украинских банках на «оккупированной» территории. Некоторые смогли вернуть свои средства благодаря вмешательству киевской неправительственной организации «Дiasпора», другие потеряли их безвозвратно.

Таким образом правовая среда Украины привела к ситуации, когда граждане Украины, которые приезжают на материковую часть из Крыма, рассматриваются как политически неполноценные.

Приведенная выше информация важна, особенно если учитывать формальную позицию украинского правительства, которая высказывалась, например, Петром Порошенко и заключается в возвращении Крыма в Украину. Другие должностные лица Украины рассматривали возможность использования военной силы ради установления контроля над территорией Крыма.

Значимым сюжетом, указывающим на компенсаторный характер политики проводимой в отношении Крыма Украиной, является решение украинского правительства о введении так называемой ограниченной блокады полуострова, которая выразилась в прекращении автобусного и железнодорожного сообщений и блокировке крымского канала в надежде на помощь западных стран в возвращении контроля над полуостровом.

Однако, несмотря на непреклонность и бескомпромиссность позиции Киева, экономические интересы и социальная действительность вынудили украинскую сторону пойти на компромиссные решения. Примером чего стали решения Верховной Рады Украины, которая под предлогом необходимости помочь жителям Крыма, приняла 14 июля 2014 г. законопроект «О свободной экономической зоне Крым и об особенностях осуществления экономической деятельности на временно оккупированной территории Украины» [1, с. 1].

Принятие подобного законодательного акта было также обусловлено потребностью в обеспечении законности экономической деятельности в Крыму в изменившихся политических условиях [14, с. 2]. Целью закона было сделать возможным возвращение 20% НДС на поставленные в Крым товары украинским компаниям, что позволяло им получить прибыль от разницы между украинскими ценами и ценами полуострова, которые начали расти вследствие увеличения пенсий и зарплат на полуострове. Однако параллельно с принятием подобного законодательного акта внимание представителей украинской власти стало акцентироваться на том, что закон не оправдал себя экономически, из-за того, что украинский бюджет все равно терял доходы, а также политически из-за видимости двойственной направленности этого законодательного акта. В связи с этим руководитель Государственной регуляторной службы К. Ляпина, причастная к составлению закона, подчеркнула, что «крымские татары правильно отмечают, что Украина имеет экономические отношения с территорией, которая «оккупирована»» [Там же]. Следовательно, несмотря на заявления об «оккупации», проведении блокады полуострова Крым, факт принятия законопроекта, упрощающего экономические отношения, говорит о компенсаторной направленности этой политики.

Однако настоящими целями создания этой экономической зоны, как отмечают эксперты, была поддержка крупных украинских бизнесменов, имеющих довольно большие активы на территории полуострова. Невзирая на частичное осознание экономической неэффективности санкций и других

мер, предпринятых в отношении Российской Федерации, правительство Украины продолжило экономическое давление в отношении Крыма. Свидетельством этого можно считать всеерные отключения подачи электроэнергии на полуостров Крым, предпринятые украинской стороной невзирая на подписанное 7 июня 2014 г. постановление кабинета министров Украины «О регулировании отношений в сфере электроэнергетики на временно оккупированной территории Автономной Республики Крым и г. Севастополя» [15, с. 6].

Что касается других аспектов блокады, то в конце 2014 года Украина прекратила подачу воды в Крым, в 2016 году для предотвращения самотека по Северо-Крымскому каналу, была построена дамба. Эта дамба привела к окончательному прекращению поступления воды из территории материка. Завершение энергетической блокады, начатой официальным Киевом, довели до апогея экстремисты, которые взорвали опоры линий электропередач в декабре 2015 года.

Следует отметить, что украинские чиновники продолжали и далее обращаться к вопросу блокады полуострова. Например, в послании к участникам II Всемирного конгресса крымских татар А. Яценюк, на тот момент премьер-министр Украины, сказал, что Украина продолжит защищать права и свободы крымскотатарского народа. Также министр иностранных дел Украины П. Климкин заявил, что вопрос Крыма для международного сообщества, как и раньше, не закрыт, воссоединение полуострова с Российской Федерацией никогда не будет признано международным сообществом [16].

Говоря о намерении начать гражданскую блокаду «оккупированного» Крыма с целью перекрыть поставки продукции и ресурсов с территории Украины на полуостров, лидеры крымских татар посчитали недопустимым требовать от других государств соблюдать блокаду Крыма, пока сама Украина продолжает торговые отношения.

Таким образом, можно констатировать, что украинское государство, из-за отсутствия возможностей повлиять на принадлежность полуострова Крым, одновременно предоставило преференции украинскому бизнесу в торговле с ним. Поэтому данный факт можно считать одним из типичных случаев нонсенс-менеджмента. Анализ упомянутых и аналогичным им кейсов позволяет сделать предварительный вывод о том, что эта политика затрагивает большинство сфер жизни общества, к ней прибегают и другие страны, а не только Украина.

Так, согласно резолюции 1244 СБ ООН [2, с. 6] Сербия сохраняет свой суверенитет над Косово, однако фактически это не так. Например, Сербия не может выделить достаточно ресурсов для интеграции Косово, что отчасти доказывает предложение сербской стороны предоставить Косово статус, подобный положению Гон Конга. Однако несмотря на столь высокий предоставляемый уровень автономии, политическое представительство косовских албанцев в сербских институтах власти не предполагалось. При этом Сербия продолжает считать Косово своей территорией, что выражается и в символической политике, на уровне национального мифа, а именно представления Косова как колыбели государственности и православия, популяризации лозунга «Косово — это Сербия». Поддерживается это и Сербской Православной Церковью, которая вообще считает, что политик, отдавший Косово, станет «Иудой отечественной истории».

Похожую ситуацию можно наблюдать и с другой стороны – Косово. Начать здесь следует с символики самого Косово, а именно герба и флага. Перед утверждением флага проводился конкурс, когда каждый желающий мог предложить свой проект, соблюдая условия, которые были определены европейской конкурсной комиссией, а именно: проект-победитель не должен содержать ни цветовую, ни графическую символику, соотносимую с албанским национальным флагом, флаг должен показать стремление единой нации Косово интегрироваться в Европейские и Евро-Атлантические организации. Таким образом, создание флага не было самостоятельным для Косово, а происходило под наблюдением европейских организаций.

И несмотря на то, что официальный флаг имеет интегративную направленность, так как представляет собой синий фон с золотым силуэтом Косово и шестью белыми звездами, обозначающими албанцев, сербов, горанов, турок, рома, бошняков, вместе с ним, используется и албанский национальный флаг, что говорит о наличии в косовском обществе неразрешенных межнациональных противоречий, и что попытки правительства показать Косово государством, в культуре которого равно представлены все этнические сообщества, имеют чисто символический статус. В целом, подобную официальную риторику Приштины можно считать символично-компенсаторной из-за отсутствия единства и действительного равноправия всех этносов Косово.

Другими примерами проявления политики символической компенсации выступают Кипрский и Тайваньский кейсы.

Северный Кипр начиная с 1974 года фактически является государством, имеющим собственные органы государственной власти. Несмотря на это, данное политическое образование остается признанным только одной страной мира - Турцией, которая при этом держит 35 тысяч военных на территории Турецкой Республики Северного Кипра.

Что касается международного статуса, то ТРСК находится в состоянии изоляции, что подтверждают следующие факты:

1) Согласно резолюциям Совета Безопасности ООН № 541 (1983) [3, с. 15] и 550 (1984) [4, с. 11], которые предписывают членам мирового сообщества не признавать никакое другое кипрское государство, кроме Республики Кипр, не попирает его суверенитет и территориальную целостность, а также не осуществлять никакой поддержки Республике Северного Кипра;

2) Руководство Республики Кипр не признает законным пограничные пункты пропуска, которые функционируют на территории ТРСК;

3) В законодательстве Европейского Союза и Республики Кипр присутствуют положения о механизме обеспечения защиты прав греков-киприотов на покинутую ими недвижимость на севере Кипра.

Несмотря на данные меры Турецкая Республика Северного Кипра продолжает существовать, причем принимает меры чтобы выйти из состояния международной изоляции. Так, ТРСК является наблюдателем Организации Исламской Конференции. А США, ФРГ, Азербайджан также налаживают отношения с турко-кипрским правительством.

Что касается попыток урегулирования конфликта, то здесь важно отметить план генерального секретаря ООН Кофи Аннана, а именно «план Аннана-5». Он включал в себя следующие положения: сохранение на территории Кипра постоянных воинских контингентов Греции и Турции, при том, что их задачи не должны были ограничиваться только обеспечением безопасности киприотов. Также в парламенте «Объединённой Кипрской Республики» любое принимаемое решение должно было быть поддержано турками-киприотами, которые как известно составляли бы меньшинство населения.

«Образующие государства» могли бы самостоятельно координировать на своей территории вопросы, касающиеся права свободного перемещения, поселения и владения собственностью, а также вопросы регулирования экономической жизни.

Что касается судьбы этого плана, то согласно результатам референдума, состоявшегося на Кипре в 2004 году, большая часть греко-кипрских

избирателей (75,8 %) «план Аннана-5» отвергло, а 64,9% турко-кипрских избирателей, напротив, одобрили [6, с. 71]. При этом стоит отметить, что из этих 64,9% значительная часть голосовавших являлись турецкими колонистами [6, с. 71].

Таким образом, политику Республики Кипр в отношении Турецкой Республики Северного Кипра можно назвать политикой в режиме символической компенсации. Принятые юридические, политические и экономические меры не оказали влияния на процесс интеграции, более того ТРСК продолжило успешное движение к выходу из состояния международной изоляции.

Применение подобной политики также можно наблюдать на примере Тайваньского кейса.

Для начала важно остановиться на отношении властей Китая к данной проблеме. Так, возвращение Тайваня преподносится ими как окончательный этап воссоединения земель, возрождение былого величия. Также Пекин рассматривает данную проблему как внутреннюю и затрагивающую исконные интересы, что имеет свое выражение и во внешней политике КНР, так, например дипломатические отношения Китай поддерживает только с теми государствами, которые признают его суверенитет над Тайванем и политику «одного Китая».

Далее, следует перейти к основным актам международного права, регулирующим правовой статус Тайваня на международной арене, а также отношения США и Китая к проблеме этого острова.

Первым важным документом является коммюнике об установлении дипломатических отношений от 1 января 1979 г. В нем Соединенные Штаты Америки осуществили признание правительства КНР как легального и легитимного правительства всей территории Китая.

Следующие четыре документа: 3 совместных американо-китайских коммюнике (Шанхайском коммюнике от 28 февраля 1972 г., коммюнике об установлении дипломатических отношений от 1 января 1979 г., американо-китайском совместном коммюнике от 17 августа 1982 г.), а также закон об отношениях с Тайванем, вступивший в силу 10 апреля 1979 г. также являются значимыми при рассмотрении юридического аспекта проблемы.

Несмотря на юридическое признание суверенитета КНР над островом Тайвань со стороны США и территориальные претензии самого Китая, а также достаточно высокую экономическую зависимость Тайваня от КНР, ситуация кардинально не меняется и даже приводит к новым обострениям

международной обстановки, о чем, например, свидетельствует визит на Тайвань спикера палаты представителей конгресса США Нэнси Пелоси 2 августа 2022 года. Ответом на этот визит со стороны КНР стали: выражение МИДом КНР решительного протеста [9]; призыв к США «прекратить разыгрывать тайваньскую карту для контроля над КНР» [Там же]; проведение военных учений 4 по 7 августа 2022 года [10] и приведение армии в состояние полной боевой готовности [11]. Исходя из вышеперечисленного, можно заключить, что политика Китая в отношении Тайваня имеет компенсаторный характер, так как действия правительства КНР в основном не приводят к движению Тайваня в сторону интеграции. Происходит же это потому, что решение проблемы Тайваня военным путем чревато вооруженным столкновением с США, а также серьезными экономическими санкциями. Китай продолжает политику ограничения участия Тайваня в международных организациях и наращивает боевой потенциал в данном районе.

Выводы

Подводя итог, можно сделать вывод, что политика в режиме символической компенсации не является уникальным явлением только для политической действительности Украины, а применяется – как мы показали - и некоторыми другими государствами мира, такими как Китай, Сербия, Республика Кипр (но, конечно, не только ими). Общими условиями, при которых правительства различных государств прибегают к такой политике, являются претензии на утраченные территории, существующие вместе с недостатком экономических, политических, военных и прочих ресурсов, необходимых для интеграции этих территорий в свой состав.

В целом, компенсаторная символическая политика приводит к усугублению проблем, возникающих вокруг спорных территорий, что означает возрастание напряженности в межгосударственных отношениях, а следовательно и вероятности конфликтов, в том числе вооруженных. Все это наносит вред международной безопасности. Поэтому, ради прогнозирования подобных угроз, феномен политики в режиме символической компенсации требует дальнейшего изучения.

Список использованных источников

1. О создании свободной экономической зоны "Крым" и об особенностях осуществления экономической деятельности на временно оккупированной территории Украины: Закон Украины: (принят Верховной Радой Украины 12.08.2014г. № 1636-VII) URL:

http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/T141636.html (дата обращения: 16.06.2022).

2. Резолюция 1244 (1999): Резолюция Совета Безопасности ООН: (принята Советом Безопасности ООН 10.06.1999) URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N99/172/91/PDF/N9917291.pdf?OpenElement> (дата обращения: 27.08.2022).

3. Резолюция 541 (1983): Резолюция Совета Безопасности ООН: (принята Советом Безопасности ООН 18.11.1983) URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/454/33/PDF/NR045433.pdf?OpenElement> (дата обращения: 27.08.2022).

4. Резолюция 550 (1984): Резолюция Совета Безопасности ООН: (принята Советом Безопасности ООН 11.05.1984) URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/488/08/PDF/NR048808.pdf?OpenElement> (дата обращения: 27.08.2022).

5. Бредихин А.В. Крымскотатарский вопрос во внешней политике Украинских властей (2014-2017 гг.). // Россия и новые государства Евразии. 2017, № 4. С. 37-47.

6. Гришечкин В. В. К вопросу о статусе Северного Кипра. // Электронное приложение к Российскому юридическому журналу. 2011, № 3. С. 69-72. EDN NUFYZR.

7. Дейк Т.А. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М.: ЛИБРОКОМ, 2013. 344 с.

8. Ермолин Д.С. Символическое нацистроительство и культурный ландшафт городов Косово на рубеже XX-XXI вв. // Кунсткамера. 2020, № 1(7). С. 188-198. DOI 10.31250/2618-8619-2020-1(7)-188-198.

9. МИД КНР выразил протест из-за визита Пелоси на Тайвань. Известия.ru. URL: <https://iz.ru/1373891/2022-08-02/mid-knr-vyrazil-protest-iz-za-vizita-pelosi-na-taiwan> (дата обращения: 05.08.2022).

10. Военный историк назвал сроки готовности армии КНР к противостоянию с США Известия.ru. URL: <https://iz.ru/1374343/2022-08-03/voennyi-istorik-nazval-sroki-gotovnosti-armii-knr-k-protivostoianiiu-s-ssha> (дата обращения: 05.08.2022).

11. В МИД КНР сообщили о приведении армии Китая в состоянии боевой готовности. Известия.ru. URL: <https://iz.ru/1373917/2022-08-02/v-mid-knr-soobshchili-o-nakhozhdenii-armii-kitaia-v-sostoianii-boevoi-gotovnosti>

12. Кандель П. Сербия между Косово, ЕС и Россией / П. Кандель // Мировая экономика и международные отношения. – 2009. – № 1. – С. 52-60. – EDN JVINLR.
13. Лексютина Я.В. США и политика "одного Китая" // Контурь глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 10. 2017, № 5. С. 99-116. DOI 10.23932/2542-0240-2017-10-5-99-115.
14. Мочалова В.Д. К вопросу об истории развития внешней политики Украины в отношении Крыма. // Социально-политические науки. 2018. С. 55-58.
15. Мочалова В.Д. Анализ эволюции политического статуса Крыма в контексте российско-украинских отношений и использование Украиной вопроса правового статуса Крымского полуострова в рамках международных организаций. // Московский экономический журнал. 2019, № 4. С. 32.
16. Минпром. Климкин ответил Лаврову. URL: <https://minprom.ua/news/188573.html>. (дата обращения: 17.06.2022).
17. Поцелуев С.П. Политический нонсенс-менеджмент: сумма анти-стратегий. // Философия права. 2014, № 1(62). С. 69-73.
18. Поцелуев С.П. Символические средства политической идентичности. К анализу постсоветских случаев. // Трансформация идентификационных структур в современной России. М.: Московский общественный научный фонд. 2001. С. 106-159.
19. Представительство президента Украины в автономной республике Крым. Отчеты о результатах деятельности Представительства 20. 01. 2021. URL: <http://www.ppu.gov.ua/ru/zvity-pro-rezultaty-diyalnosti-predstavnytstva/> (дата обращения: 26.08.2022).
20. Blühdorn I., Kirchhoff M. Symbolic environmental politics. // Companion to Environmental Studies. 2018. P. 249-253.
21. Uehling G.A. Hybrid Deportation: Internally Displaced from Crimea in Ukraine. / Migration and the Ukraine Crisis: A Two-Country Perspective. 2017.

История философско-религиозных основ ненасилия в Древнем мире

Авакян Гайк Сергеевич,

*Институт философии и социально-политических наук,
Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
avakyan@sfedu.ru*

Научный руководитель: Поцелуев Сергей Петрович, доктор политических наук, профессор кафедры теоретической и прикладной политологии, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет

Аннотация: Данная статья посвящена идее ненасилия, ее практике, попыткам распространения и концептуализации ненасильственных действий в социальных и политических целях в эпоху Древнего мира. Особое внимание уделяется учениям Древнего Китая, Индии и раннего христианства. Автор работы полагает, что ненасильственные методы политической борьбы не связаны с исключительно современными западными либеральными и демократическими трендами, одним из символов которых стал Джин Шарп, оседлавший в своих трудах волну демократического транзита и создавший в итоге один из инструментов мягкой силы США. В исследовании эта позиция аргументируется и подкрепляется этико-философскими учениями и ненасильственными практиками изменения политической системы еще в самом раннем этапе письменной истории человечества — в Древнем мире.

Ключевые слова: ненасилие, христианство, дхармические религии, этические принципы, насилие, Древний мир.

Двадцатый век был ознаменован важнейшими политическими процессами, с одной стороны, связанными с противостоянием великих держав, созданием военно-политических блоков, Мировыми войнами, а с другой — национально-освободительными, антиколониальными и протестными движениями, революциями, борьбой за получение гражданских прав. Все эти события в значительной степени изменили социальную, культурную, экономическую и геополитическую картину мира. Перемены достигались раз-

личными методами: где-то ненасилие являлось главным орудием для реализации поставленных целей и задач, а где-то насилие становилось главным катализатором изменений.

При осуществлении Кубинской революции ее лидеры (Фидель и Рауль Кастро, Эрнесто Че Гевара, Камило Сьенфуэгос) и участники активно применяли насильственные средства реализации поставленных целей путём штурма и нападений на военные казармы, полицейские посты и ведения на территории государства «партизанской войны». Примерно за два десятилетия до Кубинской Революции на другом конце света Махатма Ганди, став одним из лидеров индийской национально-освободительной борьбы, смог использовать на практике философию ненасилия, в результате чего Индия избавилась от британского владычества и стала независимым государством. Во второй половине двадцатого века активно разгорается пламя революций (таких, как Бархатная революция в Чехословакии и др. во время «Осени народов», также Желтая революция на Филиппинах), формируются антивоенные (как субкультура Хиппи, выступавшая против агрессии США в период Вьетнамской войны) и протестные движения за гражданские права (движение за права чернокожих, лидером которого был Мартин Лютер Кинг, вдохновленный индийским опытом ненасильственного сопротивления).

Все эти политические процессы и их последствия актуализировали проблему исследования ненасилия как этического принципа и как программы общественной практики. Стоит отметить, что появились труды, посвященные ненасильственной борьбе и ненасильственным методам реализации революций. Ярким представителем этого течения является американский «общественный деятель» и политолог Джин Шарп, написавший ряд работ, которые несут характер своеобразных учебных пособий и руководств по свершению революций, например, его «198 методов ненасильственных действий», три тома «Политики ненасильственных действий», эссе «От диктатуры к демократии, концептуальные основы освобождения». Особое место занимает его труд «Соппротивление, политика и американская борьба за независимость, 1765-1775», в котором продвигается идея того, что в основе Американской революции лежит ненасилие [1], что, конечно же, в целом крайне неоднозначное утверждение, учитывая насильственный характер ряда событий (например, таких как Бостонская бойня) и войны с метрополией. Труды Дж. Шарпа весьма ангажированы, неоригинальны [2], согласно И.П. Добаеву, «напоминают инструкцию западных спецслужб»

[3], а также являются инструментом мягкой силы США, стремящихся через трансформацию общества по методике Дж. Шарпа добиться мирового господства экономичным способом ликвидации геополитических противников [4]. Но, помимо этого, работы Дж. Шарпа отражают амбиции США к монополизации трактовки ненасильственных методов и практик достижения социальных и политических изменений, а также попытки присвоения идеи ненасилия исключительно к американской культуре.

Действительно ли принципы, идеи и практики ненасилия являются достоянием исключительно США, западных ценностей и либерально-демократических трендов современности, представляющих сегодня глобалистские интересы? В этом заключается ключевая проблема исследования.

Цель данного исследования: доказать, исходя из реализации и концептуализации ненасилия в эпоху Древнего мира (как самого раннего этапа письменной истории человечества), что идеи и практики ненасилия являются универсальными, общечеловеческими и распространенными в самых разных типах сообществ, а не исключительно относящимся и принадлежащим современной американской культуре.

Задачи, которые соответствуют цели исследования:

- Рассмотреть термин ненасилия;
- Проанализировать концепции ненасилия в индийских (дхармических) религиях;
- Обратиться к древнекитайским этико-философским учениям в рамках теории ненасилия;
- Обозначить примеры ненасилия как общественной практики в Древнем Риме;
- Определить ненасилие в раннем христианстве.

Истоки элементов концепции ненасилия, сама теория ненасилия и ее практики встречались еще задолго до появления трудов Джина Шарпа и вышеперечисленных событий двадцатого века в разных культурах. И на Востоке, и на Западе. База для теоретического и методологического осмысления ненасилия представлена в трудах А.А. Гусейнова, Генри Торо, Мартина Лютера Кинга, Джавахарлала Неру, Уолтера Винка, Махатмы Ганди, Л.Н. Толстого.

Объектом исследования является ненасилие. Предметом – ненасилие в теории и практике в философии и истории Древнего Рима, Китая, Индии, а также раннехристианских учениях.

Итак, существуют разные определения термина «ненасилие». Обратимся к подходу А.А. Гусейнова. Согласно работам отечественного исследователя, ненасилие – этический принцип, исходя из которого границы морали совпадают с отрицанием насилия. Само слово «ненасилие» — это калька с древнеиндийского принципа «ахимса». А.А. Гусейнов на основе опыта применения ненасилия и концептуализации в двадцатом веке дифференцирует ненасилие, определяя его и как нравственный принцип, и как социальную практику [5].

Именно в дхармических религиях и древнеиндийском эпосе, включая Махабхарату, впервые определяется ненасилие (невреждение) в виде принципа «ахимса». В джайнизме принцип ахимсы представлен более радикально и всеобъемлюще, чем в любых иных религиях, что признавал сам Махатма Ганди. Ахимса в джайнизме выражается в том, чтобы не причинять вред всем живым существам. В джайнистской традиции категорически запрещается причинять вред людям и животным, в особенности для получения из последних источников пищи. Джайнисты также распространяют свои принципы и на растения, но не полностью и всеобъемлюще. С одной стороны, разрешено питаться продуктами из растений. С другой стороны, это можно лишь в той мере, насколько необходимо для выживания человека. В джайнистских текстах ахимса является высочайшей и абсолютной добродетелью. Такой радикальный подход обосновывается различными факторами.

Во-первых, нарушая принцип ахимсы в отношении одного живого существа, согласно джайнистской традиции, человек способствует ухудшению благосостояния всего общества, включая самого нарушителя. Во-вторых, причинение вреда другому существу является равносильным вредом для души человека. В-третьих, идеи реинкарнации и вера в переселение душ тоже способствовали формированию столь большого смысла для ахимсы, они создавали чувство единства и родства со всеми формами жизни. Все эти факторы в джайнистской парадигме раскрывают определенную рациональность столь всеобъемлющей направленности принципа невреждения в джайнизме.

В буддизме принцип ахимсы отражается в пяти священных заповедях, в особенности в первой, которая запрещает убивать живых существ. Однако она представлена не так радикально, как у джайнистов. Буддисты развивали некоторую иерархичность живых существ. Чем больше живое существо в физических размерах, чем больше оно наделено интеллектом и

духовно развито, тем более серьезным является нарушение этого принципа. Это противоречит своеобразной эгалитарности, единству и родству всех живых существ в джайнизме. В буддизме существуют разные школы, мнения о том, необходимо ли практиковать вегетарианство.

Индуизм тоже проповедует принцип ахимсы, при этом он отражается в разных формах. Во-первых, человек обязан не совершать вредные действия в отношении всех живых существ. Во-вторых, человек должен ограничить себя и свою речь от оскорблений, травли, лжи, сплетен и клеветы. В-третьих, человек должен остерегаться негативных помыслов, аморальных, вредных и злых идей.

Философия Древнего Китая представляет ряд учений, в которых отражаются элементы ненасилия. Конфуцианские идеи также несут в себе основы ненасилия. Важным сюжетом здесь является золотое правило нравственности. В тексте «Лунь Юй» Кун-цзы говорит Цзы-гуну: «Не делай другим того, чего не желаешь себе», развивая эту мысль в концепции человеколюбия, основная идея которой заключается в следующем: чтобы самому твёрдо стоять на ногах или чтобы твои дела шли хорошо, нужно помочь другому в этом [6]. Основы ненасилия в учениях Конфуция проявляются в рамках добродетели Жэнь. В этом контексте стоит рассмотреть и даосизм. Лао-цзы, основоположник даосизма, известен своим принципом «недеяния» (У-вэй), которое выражается в том, чтобы человек не нанес вреда гармонично существующему порядку вещей. Человек должен безукоризненно следовать гармоничному потоку жизни, действовать согласно ему и не противиться внешним обстоятельствам. Мо-цзы в своем учении моизма смог переформатировать этические принципы во внешнеполитический характер для государства: «Если каждый будет относиться к чужим странам и городам так, как относится к своему, он не станет нападать на чужую страну или город» [7]. Безусловно, философия Мо-цзы и Лао-цзы не полностью вписывается в концепцию ненасилия (допускаются и оправдываются войны оборонительного характера), однако отражает в себе ряд существенных черт, связанных с ненасилием и в том числе пацифизмом, а именно недопустимость агрессивных, наступательных и захватнических войн.

В античной цивилизации встречаются практики ненасильственных методов реализации поставленных целей определенных слоев населения. Наиболее известный и яркий сюжет подобного представлен в виде феномена древнеримской сецессии. Сегодня сецессия зачастую представляется

в виде отделения части государства и получения ею независимости, например, как США и их выход из Британской империи.

Однако в античную эпоху сецессия представляла из себя совсем иную социальную практику. В Древнем Риме существовали две основные страты в виде плебеев и патрициев, которые имели больше привилегий, гражданских прав и свобод. Именно патриции, являясь меньшинством населения, формировали политическую элиту Древнего Рима. Во время принятия правящей элитой непопулярных, дискриминационных законов, угнетающих плебеев и их благосостояние, плебеи проводили ненасильственную акцию в виде массовой забастовки, которая именовалась сецессией.

В ходе осуществления сецессии плебеи избегали военного противостояния с патрициями и насильственных методов реализации своих целей. Плебеи, будучи большинством населения, просто покидали «вечный город», поднимались на «Монте Сакро», в результате чего рынки, торговые прилавки, домохозяйства, трудящиеся, ремесленные мастерские, различная инфраструктура, производящая в том числе продовольствие, ресурсы и продукцию первой необходимости, приостанавливали свою деятельность, что определенно несло крайне негативные последствия для существования Рима, целостности и стабильности политической системы Римской республики. Патриции, принимая во внимания все угрозы существования государства и своего личного благосостояния, вынуждены были идти на уступки для плебеев.

Так, например, благодаря опыту и последствиям первой сецессии в Древнем Риме сформировалась новая государственная должность народного трибуна, которая была доступна только для плебеев. Таким ненасильственным образом плебеи, осуществляя сецессию, смогли произвести еще 4 подобных акции, которые наделили их большими политическими правами. Древнеримские сецессии – это одна из самых ранних известных нам методов применения ненасилия в политических целях.

В Древнем Риме женщины организовывали и принимали участие в ненасильственных политических акциях. В частности, известно, что в 215 г. до н.э. после трагического поражения в битве при Каннах во время Второй Пунической войны был принят закон Оппия (215 г. до н.э.). Он ограничивал права римлянок на роскошь. Закон Оппия прекратил свое существование из-за массового недовольства римлянок, переросшим в блокирование дома двух политиков, Марка и Публия Юниев Брутов, выступающих против отмены закона Оппия [8].

Так описывает эти события древнеримский историк Тит Ливий: «Еще больше женщин, чем прежде, высыпали на улицы Города; всей толпой кинулись они к дому Брутов, которые препятствовали принятию предложения других трибунов, и до тех пор их упрашивали, пока не вынудили отказаться от их намерений. Тогда стало ясно, что Оппиев закон будет отменен голосованием во всех трибах; так оно и случилось спустя двадцать лет после его принятия» [9]. Эти действия вписываются в 172-ой метод ненасильственных действий (ненасильственное блокирование собственным телом) Джина Шарпа, хотя практиковались за два тысячелетия до рождения Шарпа.

В философии древнегреческого философа Платона присутствует сюжет гражданского неповиновения, которое является одним из методов практики ненасилия в политических целях. Платон описал реализацию гражданского неповиновения в «Апологии Сократа». Согласно Платону, Сократ в своей речи утверждает, что он, вопреки оказанному давлению, угрозам заочения и приказу Тридцати тиранов, в двух случаях не выполняет требования властей; в суде над стратегами и суде над Львом Саламинцем. Сократ единственный, посчитав эти действия незаконными, воспротивился и ослушался приказа Тридцати [10].

Христианство – крупнейшая мировая религия. Сегодня христианство представлено в множестве христианских конфессий, которые имеют разные трактовки христианских учений и текстов. Важнейшими и общепринятыми христианскими книгами являются Евангелие от Матфея, Первое послание Петра и послание к Римлянам. В этих раннехристианских текстах, являющихся фундаментальными для христианства, содержатся значимые для идеи ненасилия принципы, которые стали теоретической базой для осмысления ненасилия и других этических принципов в христианском мире. К примеру, толстовство, будучи синкретичным учением, ссылалось на раннехристианские тексты в качестве своего концептуального ядра.

Самым важным и часто цитируемым фрагментом христианского учения для осмысления ненасилия является Нагорная Проповедь, которая представлена в Евангелии от Матфея. В сюжете святого благовествования Иисус Христос выступает против ветхозаветного принципа талиона («око за око, зуб за зуб»), призывает любить своих врагов, благословлять и молиться за них, не противиться злу [11]. В первом соборном послании святого апостола Петра призывается «не воздавать злом за зло», воздерживаться от лжи [12]. В Евангелии от Матфея, как и в других христианских

текстах, декларируется ценность жизни каждого человека, включая грешников.

Ценность жизни каждого человека, признание всех людей «рабами Божиими», призывы непротивления злу силой, эгалитарность и космополитичность христианства как мировой религии стали фундаментальными основами для возникновения в будущем христианского пацифизма и распространения идей ненасилия.

Позже Христианство начало претерпевать изменения, возникали различные секты, отдельные конфессии, богословские школы и направления. Христианство стало использоваться в виде инструмента политики и власти, легитимизации элит и определенных действий, а также экспансий, таких, как Крестовые походы, завоевание Мексики Эрнаном Кортесом, религиозных войн, Варфоломеевской ночи и так далее. В Средневековье Христианство начало терять свою гуманистическую направленность: человека считали грешным существом, напрямую связанным с грехопадением Адама и с рождения виновным [13], однако философы эпохи Возрождения смогли развить и актуализировать антропоцентрическую и гуманистическую направленность человеческой мысли. Человек и его природа стали центром внимания философии ренессансного гуманизма, формируются концепции о том, что человек – это «микротеос» (малый Бог).

Принцип ненасилия сформировался еще в глубокой Древности, в которой были примеры использования ненасильственных практик в политических целях. Еще в древнейших драхмических религиях проповедовались идеи невреждения, а историки Древнего Рима в своих трудах фиксировали ненасильственные методы реализации политической воли в жизни республики. Все это происходило задолго до появления трудов Джина Шарпа, который в своих работах лишь систематизировал ненасильственные способы политической борьбы, формирования современной западной цивилизации и американской культуры. Эти обстоятельства и факты в значительной степени опровергают исключительность и оригинальность концепции Дж. Шарпа, так как ненасилие носит универсальный и общечеловеческий характер. Ведь оно присутствует в большинстве культур и религий. Все перечисленные в работе философские, этические и религиозные учения и социальные практики, зародившиеся еще в Древнем мире, стали предметом размышления, анализа и базой в формировании и развитии идеи ненасилия мыслителями Ренессанса, эпохи Просвещения, Нового времени и модерна

в том числе в абсолютно разных культурах. Впоследствии принципы ненасилия стали применяться в общественных и политических процессах, изменяющих и геополитическую картину мира, обрели международный характер, например, в характере миротворческих миссий.

Список использованных источников:

1. Conser W.H., McCarthy R.M., Toscano D.J., Gene S. (1986). Resistance, politics, and the American struggle for independence, 1765–1775. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1986.
2. Аббасов Р.Г. Джин Шарп: политологический плагиат или «классика цветных революций»? // Научные ведомости БелГУ. «Философия. Социология. Право». 2016, № 24 (245), Вып. 38. С. 135-140.
3. Добаев И.П. Механизмы и технологии осуществления Западом "цветных революций" на постсоветском пространстве. // Государственное и муниципальное управление: ученые записки СКАГС. 2008, № 2. С. 128-141.
4. Горгола Е.В. Трансформация общества постмодерна как источник стремления США к мировому господству (опыт институционального анализа). // Теоретическая экономика. 2015. № 5 (29). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-obschestva-postmoderna-kak-istochnik-stremleniya-ssha-k-mirovomu-gospodstvu-opyt-institutsionalnogo-analiza> (дата обращения: 13.11.2022).
5. Гусейнов А.А. НЕНАСИЛИЕ. Большая российская энциклопедия. Том 22. М., 2013, с. 376-377.
6. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности по Конфуцию // Ведомости прикладной этики. 2018, Вып. 52. С. 111-118.
7. Терешина Е.А. История конфликтологии: учебное пособие. М.: Проспект, 2015. 240 с.
8. Квашнин В.А. Законы о роскоши в Древнем Риме эпохи Пунических войн: [монография]. Федеральное агентство по образованию, ГОУ ВПО "Вологодский гос. пед. ун-т". Вологда: Русь, 2006 (Вологда: Литография Север. лесостроит. предприятия). 162 с.
9. Ливий Тит. Римская история от основания города. Полное издание в одном томе. / Пер. с лат. М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2014. 1290 с.
10. Апология Сократа // Сочинения Платона: в 6 т. / пер. В. Н. Карпова. Из сборника «Сочинения Платона». СПб.: типография духовн. журнала «Странник», 1863. Т. 1. С. 404—443.

11. Иткин С.М. Духовное воспроизводство и религия. // Вестник МГУ. 1994, № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnoe-voisproizvodstvo-i-religiya> (дата обращения: 14.11.2022).
12. Осипова А.А. Русские версии первого Послания Петра (составительный анализ Синодального и современного переводов) // Гуманитарные и социальные науки. 2014, № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkie-versii-pervogo-poslaniya-petra-sopostavitelnyy-analiz-sinodalnogo-i-sovremennogo-perevodov> (дата обращения: 14.11.2022).
13. Добросельский П.В. О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении. М.: Благовест, 2008. 491 с.

Сведения об авторах сборника

Мельников Данил Романович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, студент третьего курса направления подготовки "Философия"

Аббуди Мохаммед Аммар Хашим

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, студент третьего курса направления подготовки "Философия"

Щербин Сергей Вячеславович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, студент второго курса направления подготовки "Теология"

Тюнина Александра Олеговна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, студент второго курса направления подготовки "Философия"

Саркисян Джулиана Арменовна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, студент второго курса направления подготовки "Философия"

Хмелевской Даниил Олегович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант второго курса направления "Философия"

Викснэ Алиса Константиновна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант второго курса направления "Философия"

Браверман Дарья Валерьевна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант второго курса направления "Социальная работа"

Беда Вадим Геннадьевич

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант второго курса направления "Культурология"

Смольнова Анна Алексеевна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант первого курса направления "Культурология"

Пироев Владик Эдмонович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр четвертого курса направления подготовки "Политология"

Небоженко Александр Владимирович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр третьего курса направления подготовки "Политология"

Авакян Гайк Сергеевич

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр четвертого курса направления подготовки "Политология"

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Иллюзионизм как один из превалирующих подходов в современной философии сознания	
<i>Мельников Данил Романович</i>	
Научный руководитель: д.ф.н., проф., зав. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ В.Д. Бакулов	4
Социокультурная обусловленность методологии в философии и гуманитарных науках: универсальность, локальность и различие	
<i>Аббуди Мохаммед Аммар Хашим</i>	
Научный руководитель: к.ф.н., доц. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ О.В. Катаева	12
Смысл жизни в православии и его рецепция в XX веке	
<i>Щербин Сергей Вячеславович</i>	
Научный руководитель: к.ф.н., ст. преп. каф. философии религии и религиоведения ИФиСПН ЮФУ А.Г. Краснова	18
Магические гримуары как элемент Европейского эзотеризма: на примере «Гёэтии»	
<i>Тюнина Александра Олеговна</i>	
Научный руководитель: к.ф.н., ст. преп. каф. философии религии и религиоведения ИФиСПН ЮФУ А.Н. Раевский	27
Истоки онтологической проблематики древнегреческой натурфилософии: предфилософия орфиков и Гомера	
<i>Саркисян Джулиана Арменовна</i>	
Научный руководитель: ст. преп. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ М.Г. Подгорная	33
Учение о душе как начальный этап онтологии Платона	
<i>Хмелевской Даниил Олегович</i>	
Научный руководитель: к.ф.н., доц. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ А.В. Тихонов	42
Проблема присутствия Востока в философии Артура Шопенгауэра	
<i>Викснэ Алиса Константиновна</i>	

Научный руководитель к.ф.н., доц. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ А.В. Тихонов	48
Формирование гражданских качеств молодежи в современных условиях развития России	
<i>Браверман Дарья Валерьевна</i>	
Научный руководитель д.с.н., проф. каф. социальных технологий ИФиСПН ЮФУ В.И. Филоненко	54
Художник в политическом контексте эпохи (анализ фильма Сергея Эйзенштейна «Александр Невский»)	
<i>Беда Вадим Геннадьевич</i>	
Научный руководитель: ст. преп. каф. теории культуры, этики и эстетики ИФиСПН ЮФУ Е.А. Чичина	59
Влияние русского хип-хопа на современную культуру	
<i>Смольнова Анна Алексеевна</i>	
Научный руководитель: к. ф. н., доц., зав. каф. теории культуры, этики и эстетики ИФиСПН ЮФУ Е.Ю. Липец	70
Политика памяти посткоммунистической Армении в период до и после распада СССР	
<i>Пироев Владик Эдмонович</i>	
Научный руководитель: д. полит. н., проф. кафедры теоретической и прикладной политологии ИФиСПН ЮФУ С.П. Поцелуев	76
Политика в режиме символической компенсации: крымский кейс	
<i>Небоженко Александр Владимирович</i>	
Научный руководитель: д. полит. н., проф. кафедры теоретической и прикладной политологии ИФиСПН ЮФУ С.П. Поцелуев	82
История философско-религиозных основ ненасилия в Древнем мире	
<i>Авакян Гайк Сергеевич</i>	
Научный руководитель: д. полит. н., проф. кафедры теоретической и прикладной политологии ИФиСПН ЮФУ С.П. Поцелуев	95
Сведения об авторах сборника	105
Содержание	107

Научное издание

СОВА МИНЕРВЫ:

ЕЖЕГОДНЫЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ РАБОТ
СТУДЕНТОВ И АСПИРАНТОВ
ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
ЮЖНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА - 2022

Подписано в печать 29.11.2022 г.
Бумага офсетная. Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Тираж 100 экз.
Усл. печ. лист. 6,39. Уч.-изд. л. 5,45. Заказ № 8730.

Отпечатано в отделе полиграфической, корпоративной и сувенирной продукции
Издательско-полиграфического комплекса КИБИ МЕДИА ЦЕНТРА ЮФУ.
344090, г. Ростов-на-Дону, пр. Стачки, 200/1, тел (863) 243-41-66.