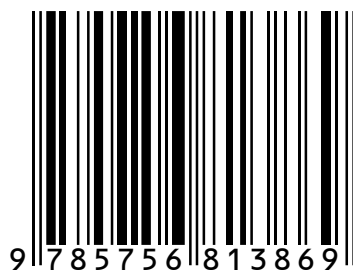


МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. И. И. ПОЛЗУНОВА

**БАРУЛИНСКИЕ ЧТЕНИЯ:
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И
ОБРАЗОВАНИЯ**

Сборник научных статей



Барнаул
АлтГТУ • 2021

УДК 1(09)+101.1:316+37
ББК 87+74.03(2)
Б 24

Ответственный редактор
д-р филос. наук, проф. В. Ю. Инговатов

Б 24 БАРУЛИНСКИЕ ЧТЕНИЯ: Актуальные вопросы философии и образования : сборник научных статей / Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова ; науч. ред. В. Ю. Инговатов ; ред.-сост. И. В. Демин. – Барнаул : АлтГТУ, 2021. – 155 с. – URL : https://journal.altstu.ru/konf_2021/2021_1/91/. – Текст: электронный.

ISBN 978-5-7568-1386-9

В сборнике статей вниманию читателя предлагаются труды учёных Гуманитарного института АлтГТУ им. И. И. Ползунова, исследующих широкий круг социально-гуманитарных проблем. В издании затронуты актуальные проблемы историко-философского характера, в частности, касающиеся метафизической реальности и онтологии времени; социально-философских оснований русской культуры и современной политической философии. Специальная часть сборника посвящена анализу феномена образования в философском, историческом и социологическом дискурсах.

Книга предназначена для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов, а также всех, кто интересуется историей и перспективами философии и образования.

Научные статьи, составившие настоящий сборник, публикуются в авторской редакции.

Сборник научных статей

Минимальные системные требования
Yandex (20.12.1) или Google Chrome (87.0.4280.141) и т.п.
скорость подключения - не менее 5 Мб/с, Adobe Reader и т.п.

Дата подписания к использованию 29.11.2021. Объем издания – 5 Мб.
Федеральное государственное образовательное учреждение высшего образования
«Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова,
656038, г. Барнаул, пр-т Ленина, 46, <https://www.altstu.ru>.

ISBN 978-5-7568-1386-9

УДК 1(09)+101.1:316+37
ББК 87+74.03(2)

© Авторы публикаций, 2021

© Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова, 2021

[вперед \(содержание\)](#)

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	4
С. Ф. ВАСИЛЬЕВ	
ОТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И МЕТАФИЗИКИ В ПОНИМАНИИ ЛЬВА ЛОПАТИНА.....	4
С. Ф. ВАСИЛЬЕВ	
СПИРИТУАЛИЗМ VERSUS СУБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ	19
А. А. ГУСЕВА	
ХОМЯКОВ И ВРЕМЯ	37
Е. Б. ВОЗНЮК	
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И СВОБОДА ВОЛИ	59
Е. Б. ВОЗНЮК	
СУБЪЕКТИВНОЕ ВРЕМЯ КАК ОСОБАЯ ФОРМА ВРЕМЕНИ.....	64
Е. Б. ВОЗНЮК	
ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ СУБЪЕКТИВНОГО И ОБЪЕКТИВНОГО ВРЕМЕНИ В ПСИХОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ	75
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. АКТУАЛЬНЫЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ СЮЖЕТЫ	84
В. Ю. ИНГОВАТОВ	
ДУХОВНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ДИАЛОГА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ.....	84
И. В. РОГОЗИНА	
ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ТРАМПИЗМА КАК ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПОПУЛИЗМА	91
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЕ ДИСКУРСЫ ОБРАЗОВАНИЯ.....	101
И. В. ДЕМИН	
РАЗМЫШЛЕНИЕ ОБ ОБРАЗОВАНИИ (ПО ПУТИ ХАЙДЕГГЕРА).....	101
С. Ф. ВАСИЛЬЕВ	
КУРС ФИЛОСОФИИ В ТЕХНИЧЕСКОМ ВУЗЕ: «ЖИВАЯ ФИЛОСОФИЯ», ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД.....	108
В. А. ЯРОВИКОВА	
ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ С «ТРУДНЫМИ» ПОДРОСТКАМИ В АЛТАЙСКОМ КРАЕ В 1970-Е ГГ.	127
О. Н. ШЕВЦОВА	
ВКЛАД ГРАЖДАНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ АЛТАЙСКОГО КРАЯ В ПОБЕДУ	133
С. Ф. ВАСИЛЬЕВ, А. Г. ИНГОВАТОВА, Н. В. ЦЫГАНЕНКО	
ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ СТУДЕНТОВ АЛТГТУ	139
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	155

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 101.1

С. Ф. ВАСИЛЬЕВ

ОТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И МЕТАФИЗИКИ В ПОНИМАНИИ ЛЬВА ЛОПАТИНА (RELATIONSHIP OF FAITH AND METAPHYSICS IN THE UNDERSTANDING OF LEV LOPATIN)

Аннотация. В статье анализируются представления русского философа Льва Лопатина о роли веры, метафизических допущений в философском познании. Такие допущения помогают человеческому познанию вырваться из тюрьмы субъективизма. Вера рассматривается Л. Лопатиным не как особый способ познания, а как одна из его ступеней, как некое предварительное «тусклое знание», нуждающееся в рациональной обработке. Л. Лопатин обращает внимание на наличие у всех людей верований, которые относятся к общей природе мира. Позднее он отнес эти верования к разновидности «аксиом философии». Оправдание метафизических допущений может идти или иррационально, путем веры или рационально, путем разума. Л. Лопатин показывает несостоятельность «философии веры». Он также критикует односторонний рационализм. Подлинная философия должна органически сочетать в себе творческий разум и логический разум.

Ключевые слова: Философия, метафизика, вера, метафизические допущения, разум, мистицизм, рационализм, философия веры.

Summary. The article analyzes the views of the Russian philosopher Lev Lopatin on the role of faith and metaphysical assumptions in philosophical knowledge. Such assumptions help human knowledge break out of the prison of subjectivism. Faith is considered By L. Lopatin not as a special way of knowledge, but as one of its stages, as a kind of preliminary «dim knowledge» that needs rational processing. L. Lopatin draws attention to the fact that all people have beliefs that relate to the General nature of the world. Later, he referred these beliefs to a kind of «axioms of philosophy». The justification of metaphysical assumptions can go either irrationally, by faith, or rationally, by reason. L. Lopatin shows the failure of the «philosophy of faith». He also criticizes one-sided rationalism. A true philosophy must organically combine creative reason and logical reason.

Keywords: *Philosophy, metaphysics, faith, metaphysical assumptions, reason, mysticism, rationalism, philosophy of faith.*

В работах Льва Лопатина заметно внимание к основам философского знания, необходимым элементам философствования, специфике философского мышления. В своем фундаментальном труде «Положительные задачи философии» Лев Лопатин затронул вопросы об источниках философского знания, о соотношении сознательного и бессознательного в философском творчестве, о перспективах развития философии. Его представления получили развитие и в более поздних работах, таких как «Научное мировоззрение и философия», «Аксиомы философии», «Типические системы философии» и др. Эти проблемы не потеряли актуальности и сегодня. Лев Лопатин пытался избежать крайностей как антиметафизического эмпиризма, так и иррационализма. Он считал, что возможен и необходим высокий рационализм, отличный от тех вариантов рационализма, которые знает история философии.

Анализируя позицию последовательного эмпиризма, Л. Лопатин пришел к выводу, что эмпиризм прямым путем ведет к беспросветному субъективизму. От последнего спасает наши представления как раз присутствие внеэмпирического, метафизического компонента в наших знаниях. Но каков его источник? Само метафизическое знание, по мнению, Лопатина, не вытекает непосредственно из опыта. Лев Лопатин обратил пристальное внимание на роль веры в мировоззрении и философском познании.

В первой части «Положительных задач философии» Л. Лопатин выделил компоненты «веры», которые наличествуют у каждого человека, которые всегда наблюдаются в нашем уме и отражаются в его действиях. Это вера во внешний мир, в существование своего я и других я, верования в духовную личность, в ее нравственную свободу, вера в одухотворенность мира, в бесконечное и безусловное. В предисловии ко второму изданию своего труда в 1910 году Л. Лопатин использует термин «допущение». Чтобы наше познание не сводилось к непосредственному субъективному переживанию данного момента, чтобы познание было поистине реальным в нашем сознании должны быть метафизические допущения и предположения. Такие допущения характеризуются у него еще и как «трансцендентные», то есть объективные по отношению к нашим чувствам и мыслям: «Реальность нашего собственного я, реальность *чужого одушевления*, какая-то реальность независимого от нас физического мира и какая-то внутренняя связь во всем существующем, независимая от нашей мысли и нашего субъективного сознания, - вот метафизические, трансцендентные допущения, без которых вся природа и мы сами, вся наука и все предметы ее исследования обращаются в неосмысленный хаос мимолетных

субъективных галлюцинаций, неизвестно чьих» [1, с. xii-xiii]. Мы видим, что список верований несколько изменился. Исчезли вера в одухотворенность мира и в абсолютное.

Откуда же взять и как обосновать эти допущения? – вот вопрос, на который нужно ответить. Л. Лопатин формулирует следующую дилемму *оправдания* трансцендентных допущений: или это путь непосредственного убеждения и «невольной веры», безотчетной инстинктивной веры, ее «внушений», или логические, рациональные соображения, разум. Вера или разум – вот основная развилка в постижении реальности. Соответственно, в метафизической области познания возможны две альтернативы: философия веры и рациональная философия. В своем труде он анализирует как попытки создания философии, непосредственно опирающейся на веру, так и примеры развития крайнего рационализма в философии Спинозы и Гегеля.

Вера понимается у Лопатина очень широко. «Мы бываем убеждены в чем-нибудь или в силу логических доказательств, или в силу непобедимой склонности признать что-нибудь за истину помимо и даже против логических оснований. Последней род убеждения называется верою» [1, с. 226]. Как видим, в таком понимании вера есть нечто отталкивающее от себя логику, разум, доказательства, нечто алогичное и нелогичное. В другом месте Л. Лопатин пишет: «для меня вера есть непосредственное, безотчетное, в большинстве случаев только инстинктивное и тусклое усмотрение истины, противоположное в этих своих качествах и сознательному умозрительному пониманию, и отчетливым обобщениям чувственного опыта» [1, с. xvii]. В более поздних его работах истины веры выступают как нечто такое, что все же поддается рациональному анализу, оправданию, прояснению. Лев Лопатин даже разработал собственную методологию анализа и прояснения содержания веры. Фактически под верою понимается у Л. Лопатина разные *иррациональные* моменты познания: это и вера в собственном смысле слова, и какие-то прозрения, интуиции, наития, догадки, чувства и пр.

Иногда Л. Лопатин использовал понятие веры в смысле простого принятия чего-либо за истину без доказательств. В таком смысле Л. Лопатин понятие веры применял при характеристике материалистической философии. Материалист верит в существование внешнего по отношению к нему мира. И он верит в то, что основой этого мира является материя. Для него это аксиома, которую не нужно доказывать.

Но в подобном же отношении находятся и люди, верящие в истины Откровения. Если же принять точку зрения, что *только* подобная вера способна проложить путь к реальности, то, согласно Лопатину, придется отказать разуму в познании абсолютной действительности и примкнуть к какой-либо религии.

Подобным образом рассуждает и Н. А. Бердяев в «Философии свободы». Он призывает рискнуть, и отказавшись от разума, прыгнуть в пропасть веры [2, с. 53]. Но ведь верований, религий много. Выбор «истинной» веры оказывается субъективным и произвольным. Можно ведь выбрать и какую-нибудь черную веру типа сатанизма. Славянофилы выбрали традицию православной церкви. В таком случае, по мнению Л. Лопатина, фактически провозглашается «церковная гносеология», ибо учение церкви выступает тогда мерилom истины. При подобном подходе не выигрывает ни философия, ни церковь. При этом философия «неизбежно теряет характер логически обоснованного и самостоятельного знания и должна отказаться быть фундаментом независимой от конфессиональных различий науки» [1, с. xix].

Исходные посылки размышления должны быть очевидны для разума. Поэтому опора на истины Священного писания для рациональной философии невозможна: «Философия есть знание (а не чаяние и не непосредственное восприятие чувством истины, - знание ясное и разумное; она есть разумное понимание действительно-сущего в подлинных основах его бытия. Такое понимание предполагает свободное построение выводов из свободно принятых (по внутренней очевидности) посылок. Эти посылки не могут быть даны извне. При той точке зрения, что основные истины бытия Божия, миротворения, бессмертия души почерпаются только из учения церкви, и разум не в силах постичь и оправдать их, могут получиться очень назидательные рассуждения, но то будет уже не философия, а прикладное богословие» [1, с. 423].

Л. Лопатин не соглашается с идеей религиозно-мистической философии, что вера является единственным источником реального знания, духовным соприкосновением с реальностью. Он считает, что «сознание реальности чего-то данного нам» – необходимый компонент нашего познания, сопровождающий акты восприятия и мышления о предмете [1, с. xviii]. Такая вера сопровождает все акты познания и не является *особым* способом познания. Следует отметить, что вера в *таком смысле* не тождественна с религиозной верой, верой в Откровение.

Л. Лопатин следующим образом пояснял различие своих взглядов от взглядов славянофилов, позиции В. Соловьева. Для них вера выступает как особый способ познания, который как бы синтезирует в себе данные чувственного и рационального познания, придавая знанию объективность, предметность. И схема познания у них иная, чем у Лопатина: «Для них путь к истине диалектически построится по формуле: *чувственный опыт, - отвлеченное умозрение, - конкретная вера*; или другими словами: *эмпиризм - рационализм, - цельное знание* гармонически настроенного ума. Моя формула звучит несколько иначе: *чистый опыт, — непосредственная, безотчетная вера, - умозри-*

тельное знание, дающее логическое оправдание и обоснование показаниям опыта и веры» [1, с. xvi].

Иногда вера у Л. Лопатина отождествляется с чувством. Например, он называл верой чувство бесконечного, безусловного. По нашему мнению, все же вера в бесконечное и чувство бесконечного – не одно и то же. Чувство сопровождается верой, но вера может быть и без чувства.

Л. Лопатин поставил вопрос о значимости тех верований, которые присущи всем людям (веры во внешний мир, в свое я и пр.) для познания и сам же на него ответил: «Почему же эти верования не обратить в основу знания, почему не видеть в них аксиом, от которых должна отправляться всякая мысль? Именно потому, что они существуют в каждом уме и тем не менее редко кого спасают от сомнений. Этот простой факт обнаруживает лучше всяких доказательств невозможность сделать веру краеугольным камнем знания» [1, с. 258]. Позднее, он несколько переосмыслил свое мнение о ценности всеобщих аксиом ума.

К тому же, если положить в основу знания обыденную веру, по мысли Л. Лопатина, тогда в самых важных, существенных предположениях науки окажется нерациональный, нелогический источник. У большинства людей безотчетная вера является довольно смутным, шатким и пестрым источником принимаемых истин. Для использования непосредственных верований души в качестве общеобязательных основ объективного знания, по крайней мере, нужна их предварительная логическая оценка и критика. Из этого следует, что ими одними, в их темной безотчетности, нельзя обойтись: «Чтобы действительно спасти знание от безысходного иллюзионизма, необходима *рациональная онтология*» [1, с. xv].

Недостатки веры как формы познания - это ее безотчетность, смутность, неопределенность. Существуют градации ясности верований, например, наиболее ясно мы воспринимаем собственное существование. Вера сама по себе дает лишь темные и расплывчатые идеи. Вера - только начало понимания, она не может быть завершением его, она выступает только в качестве первого двигателя, предварительного чаяния мысли, возбуждает ее.

Таким образом, получается, что для объективного познания нужна вера в основные реалии, метафизические допущения, но сами по себе они опять-таки не гарантируют объективность познания. Эти допущения нуждаются в рациональной разработке.

Лев Лопатин проанализировал попытки создания философии веры, которая противопоставляла себя философии разума. Отправляясь от эмпирического материала конкретных философских систем, он все же стремился дать общую теорию непосредственной веры. Философия веры противопоставляет себя и скептицизму, и философии разума. Со скептицизмом разделяет она сомнение в воз-

возможностях разума постичь мир, и этим противоположна философии разума. Выход видится ей в обращении к простой невольной вере, иррациональным способам постижения мира: «мистицизм – обратная сторона скептицизма» [1, с. 249]. Разум, по мысли этой философии показал свою неспособность достичь твердого знания. Стало быть, нужно идти другим путем. Разум обманывает, обещает достичь истины, но его обещания оказываются ложью. Поэтому вместо разума нужно опираться на интуицию, прямое усмотрение истины.

Интересно, что и материалистическую философию Л. Лопатин относил к разряду философии веры, хотя в ней чистый тип такой философии оказывается смешанным с другими элементами.

Философия веры стремится быть простым описанием реальности, но поскольку и для описания необходима своя терминология, система понятий, то и философия веры находит свое выражение в какой-либо рациональной конструкции. В этом проявляется ложь философии веры: она уклоняется от умозрения, но строит систему понятий, которые часто заимствуются из рационалистических систем. Лев Лопатин отмечал двусмысленное положение философии веры по отношению к знанию: «Она считает свои идеи превышающими силы разума и тем не менее присваивает себе роль окончательной завершительницы знания» [1, с. 253].

Причем варианты философии веры столь же многообразны, как и варианты рационалистической философии. Тогда возникает сомнение: действительно ли непосредственная вера, чувство доставляют нам истины, которые бесспорны? Действительно ли этот путь ведет к настоящей истине? [1, с. 234]. По мнению Льва Лопатина философия веры не только должна выражать непосредственные убеждения ума, но и быть их *полным* выражением. Этому критерию ни одна из существующих философий веры не соответствует.

Л. Лопатин проанализировал аргументы сторонников философии веры против способности разума постичь метафизические истины, и показал их несостоятельность. Философия веры требует отказа от логической работы разума. По мысли Л. Лопатина такое требование противоречит самому духу философии: «Такая требовательность существенно противоречит всем инстинктам мысли. Полагать в качестве аксиом знания то, что ему непонятно, для него недоказуемо, даже противоречит его законам, значит в корне убивать его, превращать из достоверного в проблематическое и условное, зависимое от истин ему недоступных, и отнимать у него его основной критерий очевидности» [1, с.254].

Л. Лопатин противопоставлял разумное знание и непосредственное чувственное восприятие истины. Наше рациональное знание имеет свои внутренние стремления и интенции. «Но знание есть плод и достояние разума; оно

неизменно стремится (и в этом его коренная природа) к тому, чтобы стать внутренне-необходимым, во всех частях очевидным для мысли целым; оно есть *понимание* вещей и их отношений и не может быть ничем иным» [1, с. 254]. Л. Лопатин сформулировал два главных критерия рационального познания: «по самому устройству нашего ума мы требуем двух вещей: очевидности содержания и бесспорной достоверности, по крайней мере, самых общих и главных положений [1, с.254]. Разум стремится превратить изначально темные идеи в ясно расчлененные понятия, систему понятий, очевидную в частях своих.

Простой неосмысленной вере Л. Лопатин противопоставляет «разумную очевидность». Не совсем понятно, однако, какова область ее действия? Разумная очевидность может касаться умозаключений, выводов из каких-то посылок, но властна ли она над исходными идеями философии, да и всякого мировоззрения? Если бы исходные допущения были разумно очевидны, то разве нужна была бы вера в них? Если бы само наличие начал мира и их специфический характер давались бы нам с помощью разумной очевидности, то всякие споры в философии по основным вопросам давно прекратились бы. И, скорее, всего, даже и не начинались бы. Можно ли считать, например, существование нашего я и внешнего мира очевидным или же нет?

Л. Лопатин обратился к анализу мистицизма и роли мистического элемента в философии. Мистиками являются мыслители, которые уклоняются от логических построений, считают свои идеи за непосредственное и прямое вдохновение свыше [1, с. 410]. Начав с критики веры и философии веры, Л. Лопатин, по нашему мнению, парадоксально сам *в некотором смысле* присоединился к ней. Используя аналогию с художественным творчеством, он утверждал, что сам философствующий разум выступает в двух ипостасях. Первая ипостась - творческий разум – это бессознательное усмотрение безотчетных идей. Он возвышается над произволом отдельной личности и открывается ей принудительно – невольно. Это источник всякого творчества, всех замыслов. Другая ипостась разума – разум логический или рассудок. Он дает ясную, раздельную форму. «Рассудок переводит темные идеи разума творческого на язык ясных, резко очерченных понятий» [1, с.415]. В этом смысле он выше творческого разума. «Но непосредственный творческий ум богаче содержанием: его идеи невыразимы в своей полноте и жизненности, - он чувствует истину и там, где она не может быть уловлена в формулу, - в этом его изначальная, непобедимая сила. Его идей часто нельзя высказать словом, не исказив и не опустошив их, - на них можно только намекнуть в символе или художественном образе» [1, с.415].

Чем больше в идеях жизни и содержания, тем труднее поддаются они логическому выражению. Согласно Л. Лопатину в философских системах нередко

имеет место несоответствие между изначальными идеями, добытыми творческим разумом и логическими средствами их выражения. Если является *полная* невозможность выражения содержания в логических формах, то является мистика в собственном смысле слова [1, с.416].

Л. Лопатин утверждал, что любой выдающийся оригинальный мыслитель является мистиком «в том смысле, что в его мирозерцании непременно присутствует нечто, не покрываемое ясно выраженными определениями, нечто по преимуществу индивидуальное и недоступное для тех его последователей, которые держатся буквы его произведений, - то, что для него лично примиряет и сглаживает противоречия, которые нередко представляются очевидными и неразрешимыми для непосвященных» [1, с.418].

Идеал философского познания, по Лопатину, с этой точки зрения выглядит так: «Высшая форма философии получается тогда, когда идеи творческого разума, в нас действующего, выливаются в ясных, отчетливых, с внутреннею очевидностью связанных между собою понятиях рассудка... истинный философ не тот, кто грезит об истине и высказывает ее в прихотливых, случайных, субъективных, иногда даже грубых и нелепых образах, не выступая из пределов мечты, а тот, кто раскрывает ее в ее всеобщности и необходимости, кто, показывая ее, ее доказывает в то же самое время. Мистик угадываешь истину, - философ должен заставить знать ее» [1, с.419].

Примечательно, что и К. Ясперс, обратившийся к исследованию философской веры, также утверждал, что вера должна явить себя в единстве с мышлением и обоснованием, но, тем не менее, созданное мышлением всегда половинчато, чтобы стать истинным [3, с.424 - 425]. Поскольку философия ведет к познанию абсолютного, то отсюда вытекает, что нет неразрешимого противоречия между философией и мистицизмом. Это два способа постижения одного и того же предмета. Ложна форма мистического умозрения, напрочь отрицающая рациональные способы познания своего предмета.

Таким образом, получается, что элемент веры проникает в сам философский разум и служит первоначальным источником идей, источником основного содержания философской теории. Невольно напрашивается вопрос к Л. Лопатину: если логический разум только оформляет содержание, поступающее из другого источника, то в каком смысле он может его обосновывать? Только в смысле логической правильности, непротиворечивости, когерентности? Но первые основания он берет не из себя. Тогда все его построения зависят от иррационального источника. Если вера - мистика, а мистический компонент необходим в философии, тогда в чем же принципиальное различие философии веры и философии разума? Видимо в том, что философия веры не хочет рацио-

нально разрабатывать свои идеи, не доверяя разуму. Тем самым она изменяет себе как философии, как разумному способу постижения реальности.

Немало места уделено в «Положительных задачах философии» анализу и критике крайних рационалистических систем, которые являются пантеистическими. К таковым Л. Лопатин относил такие философские построения, в которых между абсолютным и относительным, безусловным и условным утверждается только *логическое* различие, но отрицается различие реальное. Тогда оказывается, что божество и мироздание – одно нечто, рассматриваемое под различными углами зрения. Само абсолютное в таком случае начинает пониматься как нечто абстрактно-всеобщее. Реальные связи, в том числе и причинно-следственные, начинают подменяться логическими связями понятий. Самыми яркими представителями такой рационалистической мысли он считает Спинозу и Гегеля.

У Спинозы Бог как порождающая природа не творит мир вещей реально. Вещи выступают у него как модусы, фактически как свойства Бога. Они вытекают из него так же, как из понятия треугольника вытекают его свойства. Спиноза хочет устранить внелогическую реальность мира, но так и не может вывести из единой субстанции многообразие реального мира.

Подобную же задачу поставил себе Гегель. В отличие от Спинозы, Гегель использует диалектический метод. Но его философия страдает, по Л. Лопатину, тем же рационалистическим недостатком: он пытается свести всю реальность к логике понятий. Поэтому и диалектический метод на практике значительно искажается, и его философская система, вследствие этого полна искусственных связей, логических скачков, двусмысленностей и пр. Панлогизм оборачивается нарушением логики. Порочен исходный пункт гегелевской философии. Она стремится не познавать с помощью мышления предмет, существующий вне мышления, она хочет обойтись без внешнего предмета и развить все свои определения из самого себя. Но мышление, мыслящее само себя, изолированное от действительного мира не может прийти к подлинной истине. Беспредметная мысль не может постичь предмет.

Используя терминологию Л. Лопатина, мы можем сказать, что в упомянутых рационалистических системах логический разум, рассудок гипертрофирован и подавил мистический, иррациональный элемент. Не случайно, Л. Лопатин называл Гегеля «чисто рассудочным гением». Однако сам Л. Лопатин почему-то не сделал такого вывода, который прямо напрашивается из его трактовки философского творчества, взаимодействия двух его элементов. Надо заметить, что все-таки гегелевская философия не является чисто рассудочным построением. И. Ильин отметил роль созерцания в спекулятивном мышлении Гегеля [4, с. 53].

В статье «Научное мировоззрение и философия» Л. Лопатин обратил внимание на то, что и в науке есть предпосылки, принимаемые без доказательств: «научное мировоззрение опирается на весьма сложный ряд предпосылок очень общего содержания, в которых утверждается: *независимое от нас бытие внешнего мира, независимое от нас бытие физического вещества, объективное бытие пространства, таковое же бытие времени, бесконечность вселенной* и т. д.» [5, с.270]. Естествознание также верит в закон причинности, вообще в законосообразность реальности.

Обращаясь к вопросу о существовании в философии общезначимых и общепризнанных утверждений, Л. Лопатин выделяет в «Аксиомах философии» три возможные категории таких истин: «Выражение *общепризнанные истины* можно понимать в тройном смысле. Во-первых, это суть такие истины, которые принимаются решительно всеми людьми, без всякой возможности в них сомневаться и против них спорить. Во-вторых, это такие истины, в которых хотя и сомневаются в отдельных случаях и даже энергично против них спорят, но которые тем не менее имеют такую внутреннюю убедительность для каждого ума и такую практическую власть над ним, что сомнение в них *никогда не бывает серьезным*, и сами сомневающиеся невольно ими пользуются, когда перестают о них размышлять, как руководящими критериями всех своих суждений. Наконец, в-третьих, это такие истины, которые хотя не всеми признаются, да и не всеми понимаются, но которые по своей объективной логической цене и по своим логическим основаниям *должны* признаваться каждым, кто их поймет и узнает. Такими истинами являются, например, сложные и отвлеченные теоремы математики» [5, с. 281].

Первый вид утверждений для философии не характерен. В философии можно сомневаться и критиковать все, что угодно. Но второй вид истин, по мнению Л. Лопатина, имеет место быть и играет важную роль в мировоззрении человека. В «Аксиомах философии» Лопатин подробно остановился на них. Доказательством необходимости этих истин для всякого размышляющего ума является невозможность их серьезного последовательного отрицания. Но хотя эти истины непосредственно убедительны, они все же нуждаются в философском анализе, уточнении и прояснении смысла. Л. Лопатин выделяет две группы аксиоматических истин: К первой группе относятся истины с очень общим содержанием, которые касаются всего мыслимого нами. Это принцип тождества, закон причинности, принцип субстанциальности, принцип объективности нашей мысли. Ко второй рубрике относятся: «признание нашего собственного бытия как сознающих существ; признание нашей способности действовать от себя, по собственному почину и по своей воле; признание других одушевленных существ, кроме нас, т.е. признание чужого одушевления; признание бытия

внешнего мира или вообще отличной от нас и по отношению к нам самостоятельной действительности и нашей принудительной зависимости от нее» [5, с. 316].

Анализируя понятия субстанции, Л. Лопатин утверждал, что в мышлении философов часто смешивается общелогическое и философское понятие (причем исходящее из определенной философской традиции) о ней. Для прорыва к общелогическому понятию требуется очищение понятия от историко-философских наслоений. Л. Лопатин предложил собственную методологию философской работы с такими истинами.

Л. Лопатин установил следующий критерий общепринятых истин: «Мы должны считать за общепонятные и общепризнанные истины разума только такие, которые действительно каждым признаются и понимаются, даже когда от них хотят отказаться и отделаться [5, с.327]. Так солипсист пишет книгу, чтобы убедить читателей в истинности своих взглядов, хотя по его философии никаких других субъектов, кроме него самого нет и не может существовать. Получается, что его действия противоречат его же собственной теории.

Л. Лопатин считал, что заблуждения могут коснуться даже аксиом, по крайней мере, насколько дело идет об их объяснении, обосновании и формулировке. Тем не менее, Л. Лопатин требовал сначала сформулировать верование в том виде, в каком оно имеет хождение в современном сознании. «Пускай верование, о котором идет речь, в своем естественном и непосредственном виде смутно и обще: мы его прежде всего должны формулировать именно таким, каково оно есть, во всей его смутности и общности. Лишь тогда мы будем знать, что в нем нужно уяснить, оправдать и оценить. И наоборот, если мы вместо его действительного содержания подставим свою собственную рациональную формулу, продиктованную предпосылками ранее усвоенного нами мировоззрения, мы будем иметь не его, а нечто совсем другое» [3, с.327]. В данном случае мы видим прием, сходный с тем, что М. Шелер назвал «десимволизацией» [6, с. 204].

В дальнейшем необходимо очистить собственное общечеловеческое содержание аксиомы от различных индивидуальных наслоений. Критерием же здесь должна служить очевидность содержания: «аксиомы суть истины очевидные; следовательно, в них надо оставлять только то, что в самом деле очевидно. Ведь очевидность есть критерий всяких аксиом, не только аксиом философии. Во всяком случае, в ней дается безошибочная отрицательная мерка: не вносить в аксиомы ничего, что не обладало бы непосредственно убедительным содержанием» [5, с.328]. По Лопатину, эти аксиомы связаны друг с другом. Аксиома внешнего мира или аксиома существования чужого сознания опираются на в принципы причинности и субстанциальности

В «Типических системах философии» Л. Лопатин формулирует логический принцип оценки философских теорий: если приняты предпосылки данной теории, тогда мы обязаны принять все логические следствия из них и проанализировать их на предмет логичности и объективности. Вторым критерием оценки – по пригодности данной теории объяснить познаваемый предмет [5, с.335].

Если учесть, что отрицание философских аксиом ведет к противоречиям и несообразностям, то можно сказать, что при этом нарушается и сама логика развертывания теории и способность ее объяснять свой предмет. Таким образом, можно выставить такой критерий оценки философских теорий: способность удовлетворять требованиям общечеловеческой веры. Философская теория не может противоречить основным общечеловеческим верованиям. Среди прочего, философская теория должна также удовлетворять требованиям *полноты* веры. Она должна вобрать, адсорбировать в себя содержание *всех* основных человеческих верований, касающихся природы реальности.

Видимо, подсознательным следованием этим принципам и объясняется попытка Л. Лопатина создать такой вариант спиритуализма, который не является простым субъективным идеализмом. Ведь вера во внешний мир должна найти в спиритуализме достойное объяснение и обоснование.

Л. Лопатин использует анализ естественных верований человека и для решения философских проблем. Так при анализе причинности он углубляется в первоначальный, общелогический смысл этого понятия и делает из этого далеко идущие выводы относительно причинности, связи ее с бытием и пр. [7].

По нашему мнению, если бы не было естественных верований ума человека, то невозможна была бы и философия. Если нет веры в существование субъекта, объекта, внешнего мира и пр., то и само размышление об этих вещах не могло бы возникнуть. Но, может быть, речь тут надо вести не о вере, а о каком-то знании, своеобразном *опыте*, ощущении? Мир как-то нам дан. И наше я нам как-то дано.

Существуют и верования, присущие *только* данной философии, данному философскому направлению. Но и эти верования так или иначе связаны с общечеловеческими верованиями. Характеризуя философию спиритуализма, Л. Лопатин отмечал ее преимущество в том, что она распространяет нашу веру в чужое одушевление на всю совокупность реальности [5, с.373]. Л. Лопатин отмечал роль веры в конституировании философии материализма. Вера во внешний мир сочетается с привычкой все понимать телесно. Из такого сочетания, по мысли Лопатина и возникает философский материализм. В «Типических системах философии» Л. Лопатин писал, что абсолютная основа вещей, абсолютная природа вещей, сущность вещей должна быть понимаема или по физическим, или по духовным аналогиям [5, с.343]. Тут стоит отметить два момента.

Для философии необходимо *допустить*, что *есть* абсолютная основа мира. Но природа этой основы прямо для нас прямо непостижима. Мы должны использовать аналогии нашего внутреннего и внешнего опыта. Материализм использует аналогии внешнего опыта, а спиритуализм – внутреннего.

Нам представляется, что в такой конструкции Л. Лопатин недостаточно обратил внимания на связь значимого элемента метафизического мышления с верою. Материализм ведь характеризует не только данный нам внешний мир, но и *основу* мира. Задача метафизики, по Л. Лопатину, и заключается в познании действительно существующего. А таковым является, согласно Л. Лопатину, самобытное начало, то, что в самом себе носит начало бытия [1, с.145-146]. Два основных понятия всякой метафизики, неразрывно между собою связанные - это идея бытия самобытного или безусловного, и идея бытия условного, относительного. Попытка обойтись без абсолютного, согласно Л. Лопатину, несостоятельна. Бесконечный ряд относительного без абсолютного повисает в пустоте и оказывается воплощенным противоречием [1, с. 147]. Метафизика должна познать абсолютное в мире, в нас, и над миром. Именно неадекватность понимания абсолютного начала (основы) мира, составляет, по Лопатину, один из главных грехов материализма.

Но откуда же философия узнает об этом абсолютном? С помощью какой познавательной способности? Не с помощью ли опять-таки какой-то веры? Сама постановка вопроса об основе мира предполагает какое-то ощущение мира в целом. Когда Фалес утверждал, что все из воды, он каким-то образом знал, что существует это самое *все*. Безусловно, с помощью обычных чувств узнать это невозможно. Поэтому И. Кант и посчитал представление о мире в целом априорной, сверхопытной идеей. В этом и вопрос: каким образом философия узнает, что есть вообще *основа* мира, некие *начала* мира? И как она узнает, *что* это за начала? Возможно, следует говорить об особой – «*метафизической*» вере? И, поскольку тут речь идет о познании абсолютного, ее можно назвать мистическим элементом в философии.

В этом случае, как нам представляется, можно использовать критерий очевидности, сформулированный Л. Лопатиным для философских аксиом: они признаются, даже когда отрицаются. Является ли отрицание абсолютного начала внутренне противоречивым? Если отрицается абсолютная основа и утверждается бесконечный поток становления относительного, то тогда сам поток начинает играть роль абсолютного начала. И ему приходится приписывать предикаты абсолютного.

По нашему мнению, основываясь на идеях Л. Лопатина, можно говорить о нескольких формах связи веры и метафизики. Во-первых, естественные верования ума образуют необходимую основу всякого познания - и философского, в

том числе. Во-вторых, можно выделить особую «метафизическую» веру в существование абсолютной основы мира. В-третьих, верования отдельных философских направлений и систем тоже связаны с какой-то верою, с абсолютизацией ее истины, с сочетанием ее с данными какого-либо вида опыта. Важной нам представляется мысль Л. Лопатина о необходимости рационализации содержания верований, метафизических допущений, разумного прояснения их смысла. И такое прояснение может способствовать прогрессу в решении философских проблем.

Таким образом, можно сделать вывод, что Л. Лопатин обратился к анализу первоисточников философского знания и нашел их в вере. Он выделил общечеловеческие верования всех людей («метафизические допущения») и описал их. Л. Лопатин установил в качестве критерия очевидности таких философских «аксиом» невозможность их настоящего отрицания. Он разработал методологию прояснения общелогического содержания этих аксиом. Л. Лопатин активно использовал эту методологию при решении различных философских вопросов и, особенно, при обосновании позиции философского спиритуализма.

Список литературы

1. Лопатин, Л. М. Положительные задачи философии. Область умозрительных вопросов. / Л. М. Лопатин. – Москва : Типо-литогр. Т.-ва И. Н. Кушнеревъ и К⁰, Пименовская ул., соб. д., 1886. 2-ое изд., 1911. – 465 с.
2. Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – Москва: Издательство «Правда», 1989. – 607 с.
3. Ясперс К. Философская вера. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – Москва: Издательство политической литературы, 1991. С.420 – 508.
4. Ильин, И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах / И. А. Ильин. – Санкт-Петербург: Наука, 1994. – 542 с.
5. Лопатин, Л. М. Аксиомы философии /Л. М. Лопатин. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996 – 558с.
6. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. – Москва: Издательство «Гнозис», 1994 – 490 с.
7. Лопатин, Л. М. Положительные задачи философии. Ч II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. / Л. М. Лопатин. – Москва: ЛЕНАНД, 2016. – 400 с.

References

1. Lopatin, L. M. Positive problems of philosophy. Area of speculative questions. [Text] / L. M. Lopatin, Moskva: Tipo-litor. T.-VA I. N. Kushnerev and K0, Pimenovskaya str., sob. D., 1886. 2nd ed., 1911. – 465 s.
2. Berdyaev N. A. Philosophy of freedom. The meaning of creativity [Text] / N. A. Berdyaev Moscow: Pravda publishing House, 1989. – 607 s.
3. Jaspers K. Philosophical faith [Text] / K. Jaspers the Meaning and purpose of history Moscow: publishing house of political literature, 1991. – S. 420 – 508.
4. Ilyin I. A. Hegel's Philosophy as the doctrine of the concreteness of God and man. In two volumes [Text] / I. A. Ilyin Saint Petersburg: Nauka, 1994. – 542 s.
5. Lopatin L. M. Axioms of philosophy [Text]/L. M. Lopatin Moscow: Russian political encyclopedia (ROSSPEN), 1996 -558 s.
6. Scheler M. Selected works [Text] / M. Scheler Moscow: Gnosis publishing house, 1994 – 490 s.
7. Lopatin L. M. Positive problems of philosophy. CH II. The law of causation as the basis of speculative knowledge of reality. [Text] / L. M. Lopatin Moscow: LE-NAND, 2016. – 400 s.

С. Ф. ВАСИЛЬЕВ

**СПИРИТУАЛИЗМ VERSUS СУБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ
(SPIRITUALISM VERSUS SUBJECTIVE IDEALISM)**

Аннотация. В статье анализируется трактовка спиритуализма Л. М. Лопатиным и его попытки отойти от субъективного идеализма. Л. Лопатин выделяет несколько видов спиритуализма. Монадология, по его мнению, способна объединить и духовное понимание мира, и признание его объективной реальности. Л. Лопатин трактует характеристики материального как внешнее проявление и обнаружение внутреннего нематериального начала. Субстанция, с его точки зрения связана с деятельностью. На этом основании он отвергает субстанциальность и абсолютность пространства. Л. Лопатин связывает появление вещества с исключительным самоутверждением монад. В статье проводится критический анализ представлений Л. Лопатина.

Ключевые слова: спиритуализм, субъективный идеализм, материализм, материя, субстанция, пространство, монадология, персонализм.

Summary. The article analyzes L. M. Lopatin's interpretation of spiritualism and his attempts to move away from subjective idealism. L. Lopatin identifies several types of spiritualism. Monadology, in his opinion, is able to unite both the spiritual understanding of the world and the recognition of its objective reality. L. Lopatin interprets the characteristics of the material as an external manifestation and the detection of an internal immaterial principle. Substance, from his point of view, is related to activity. On this basis, it rejects the substantiality and absoluteness of space. L. Lopatin connects the appearance of matter with the exceptional self-affirmation of monads. The article provides a critical analysis of L. Lopatin's ideas.

Keywords: spiritualism, subjective idealism, materialism, matter, substance, space, Monadology, personalism.

В творчестве Л. М. Лопатина мы можем наблюдать настойчивое продвижение спиритуализма как единственно истинного, по его мнению, философского направления. Спиритуализм утверждает внутреннюю духовность всего существующего: «Ведь вся сущность спиритуалистического мирозерцания в том, что для него бытие духа является производным и первоначальным, а через это и вся внешняя нам реальность признается внутренне однородною с существованием нашего духа» [1, с. 373].

Спиритуализм и внешний мир

Л. М. Лопатин утверждает, что форм спиритуализма может быть много. К ним он относит и монадологию, и спиритуалистический пантеизм и субъективный идеализм. Последний вызывает у русского мыслителя большие сомнения. Субъективный идеализм трактует всю действительность как человеческое представление и тяготеет к солипсизму. Но как же быть тогда с другими людьми, с другими духовными существами? Неужели они есть только мое представление? С таким подходом Л. М. Лопатин решительно не согласен. В статье «Новый психофизиологический закон г. Введенского» он подвергает солипсизм обоснованной критике. Наличие в содержании сознания каждого из нас высказываний и проявлений чужого сознания, согласно Л. Лопатину говорит о том, что центры индивидуального сознания находятся в *реальном* взаимодействии друг с другом, обнаруживая *трансцендентную* причинность» [1, с. 296-297].

Л. Лопатин утверждает, что субъективный идеализм Беркли, понимающий материальный мир как сновидение духов, полное отрицание физического бытия, не есть единственная форма спиритуализма. Спиритуализм, по его мнению, может избежать такого подхода, ибо он не является логически необходимым. В данном случае он отдает предпочтение монадологии Лейбница, которая учит о *внутренней* духовности всего существующего. В работе «Спиритуализм как монистическая система философии» он пытается отмежевать свою версию спиритуализма от субъективного идеализма.

Л. Лопатин считает, что допущение существования внешнего мира – это верование, от которого мы не можем всерьез отказаться. Отказ от него происходит лишь на словах. Поэтому данное верование не может отрицаться. Его нужно философски обосновать.

Солипсизм - пример такого отрицания. Последовательная имманентная философия ведет к солипсизму, хотя большинство представителей данного направления стремится от этого исхода уклониться. Солипсист попадает в смешное положение: ведь он в своих сочинениях доказывает что-то своим призрачным читателям, которые по его же философии есть плод его воображения [1, с. 298].

Л. Лопатин берет выдающиеся примеры субъективного идеализма из истории философии и отмечает неудачу попытки превратить внешний мир в иллюзию нашего сознания. По мысли Беркли внешний мир существовал изначально как первообраз чувственного мира. У Фихте высшее Я оказывается независимым от обычного конечного я. У Шопенгауэра роль объективного начала играет мировая воля. Л. Лопатин в этой связи пишет: «И мне кажется, что к каким бы видоизменениям иллюзионистического взгляда мы ни обратились, мы

везде найдем одно и то же: на словах внешняя действительность отрицается, на деле она всегда бывает признана, хотя часто в очень тонком и одухотворенном, а иногда и в весьма смутном образе» [1, с. 290].

Таким образом, мы можем отметить, что субъективно-идеалистическое отрицание реальности внешнего мира, согласно Л. Лопатину, означает признание его за иллюзию человеческого сознания. Субъективный идеализм есть иллюзионизм. От такого подхода Л. Лопатин хочет уклониться. Цель нашего исследования – рассмотреть насколько удачно Л. Лопатин справляется с задачей создания такого спиритуализма, который не является субъективным идеализмом. Немаловажно также понять, возможен ли вообще спиритуализм, не тождественный субъективному идеализму?

Логика спиритуализма

Если мы встаем на точку зрения спиритуализма, то должны быть последовательны и строго придерживаться его логики. Такой подход Л. Лопатин применяет ко всем философским построениям. Со спиритуализмом совместимы не всякие представления о реальности внешнего мира. Л. Лопатин предлагает вообразить себе мыслителя, который признает абсолютность пространства как абсолютного вместилища вещей, признает объективную реальность материальных движений как переменам мест в пространстве, а также признает реальность основных свойств тел, каковы: протяженность, непроницаемость, форма, расположение частиц и т.д. Если такой мыслитель будет одновременно с этим утверждать, что субстанция материального мира сама в себе непротяженна, что ее элементы, не находятся в каких-либо отношениях к пространству, то тогда он впадет в противоречие [1, с. 162].

Таким образом, спиритуализм по необходимости должен отрицать как абсолютность пространства, так и первоначальность, субстанциальность физических качеств тел. И он несовместим с признанием материи как субстанции. Л. Лопатин справедливо отмечал: «Нет никакого сомнения, вопрос о внутренней сущности материи есть самый роковой вопрос человеческого знания» [1, с.278]. По нашему мнению, особенно роковой характер он приобретает для монадологии.

Л. М. Лопатин многократно и основательно доказывает, что из материального дух с его особенными свойствами вывести нельзя, но можно ли вывести материю, материальное из духа? И можно ли при этом избежать субъективного идеализма? Л. М. Лопатин тяготел к монадологии. А главной трудностью для монадологии как раз и является выведение материального мира из нематериальных монад. М. Рубинштейн полагал, что спиритуализм Лопатина является

прямым антиподом материализма и он, также как и последний, односторонне выражает человеческий опыт и гипостазировывает результаты этой односторонности в абсолютную действительность [2, с. 278]. Л. Лопатин отводит упрек в односторонности спиритуалистического взгляда на мир, утверждая, что определенная форма спиритуализма может принять реальность материального мира (в ее особом истолковании, конечно). Тем самым такая форма спиритуализма может преодолеть односторонности материалистического и субъективно-идеалистического направлений в философии.

Мы постараемся понять, насколько удачно получилось у Л. Лопатина это выведение, и насколько эта операция вообще осуществима.

Материальный мир как феномен

Л. Лопатин пытается спасти реальность материального мира и встроить его в систему монадологии посредством признания за материальными объектами и процессами статуса феноменов. Л. Лопатин пишет: «Итак, в какое же отношение должна стать спиритуалистическая философия к чувственному опыту? Что такое для нее чувственно воспринимаемая физическая вселенная? Конечно, она может рассматривать ее лишь как явление, но еще Лейбниц настаивал, что чувственно наблюдаемый мир есть *phaenomenon bene fimumdatum*. Его феноменальность не означает галлюцинаторной призрачности: в нем извне и в чувственных формах схватываются отношения и данные, которые заключены во внутренней реальности сущего» [1, с. 376].

Но если чувственно воспринимаемая вселенная есть всего лишь явление, пусть и обоснованное, то разве это не равнозначно признанию ее за представление субъекта? И Д. Беркли вовсе не отрицал существование *множества* субъектов, не был солипсистом. Признание наличия множества духов вовсе не избавляет нас от субъективного идеализма. Избавляет лишь признание того, что есть реальность, находящаяся *вне* сознания субъекта, вне духа, вне духов вообще. Признание реальности сном, пусть и хорошо обоснованным не означает отказа от субъективного идеализма. Но что же такое сон? Всего лишь явление моего сознания.

Д. Беркли не считал наш мир сновидением и простой галлюцинацией. Он различал реальность и образы воображения. В качестве критерия отличия фигурируют знакомые нам по Лейбницу закономерность и связность: «Идеи, запечатленные в ощущениях творцом природы, называются *действительными вещами*; вызываемые же в воображении, поскольку они не столь правильны, ярки и постоянны, в более точном значении слова называются *идеями* или *образами вещей*, копии которых они собой представляют. Но и наши ощущения,

как бы ярко и отчетливы они ни были, суть, тем не менее, *идеи*, т. е. они также существуют в духе или воспринимаются им, как и идеи, им самим образуемые. Идеям ощущений приписывается более реальности, т. е. они определеннее, сильнее, упорядоченнее и связаннее, чем создание духа; но это не доказывает, что они существуют вне духа» [3, с. 185].

Чем же такой взгляд отличается от рассмотрения материального мира как «хорошо обоснованного» феномена? Различие между монадологией и субъективным идеализмом исчезает. Можно ли считать феномен объективной реальностью? Объективность может означать независимость от моего сознания, от всех сознаний. Но все же феномен есть явление *для нас*. На этом основании нельзя говорить о его объективности.

Сам Л. Лопатин поясняет понятие явления таким образом: «Правда, под феноменизмом иногда разумеют учение о том, что никаких субстанций нет, а существуют одни явления. Однако в этом случае все зависит от того, как понимают слово явления. Если под ним разумеют движения материи, происходящие вне нас и независимо от нашего восприятия, тогда феноменизм окажется лишь особою формою или, лучше сказать, особым и при этом малоподходящим и двусмысленным словесным обозначением материализма. Если, напротив, понимать под явлениями чисто субъективные состояния нашего сознания, кроме которых ничего нет, тогда мы получим своеобразный вид спиритуализма в субъективно-идеалистической форме» [1, с. 342].

Таким образом, трактовка материального мира как феномена не означает признания его настоящей реальности.

Внешнее и внутреннее

Материализм понимает сущность мира как материю. Под материей понимается внешнее и абсолютно бессознательное бытие; его свойства – это протяженность, непроницаемость, инертность, подвижность и другие механические свойства. Л. М. Лопатин стремится вывести указанные характеристики материального из действий духовных начал: «Монистический спиритуализм учит, что протяженность, непроницаемость, движение и т.д. не суть атрибуты материального в нем самом, а только формы и способы его действия и проявления: во-первых, в его совокупности — для нашего чувственного сознания, во-вторых, отдельных материальных единиц для других единиц, от них отличных и им внешних. Иначе сказать, все эти свойства выражают бытие материального для другого; но бытие для другого, если оно не чистый призрак и не чужая галлюцинация, с совершенной неизбежностью подразумевает бытие в себе и для себя. А это значит, что если физическая природа обладает действительною реально-

стью, то ее существование не может исчерпываться ее отражениями в другом; она должна обладать своею собственной внутреннею, субъективною жизнью, в каком бы то ни было виде. Таковую субъективную, внутреннюю жизнь мы знаем в себе как единый поток переживаний нашего сознания. И всякое иное бытие вещей в себе и для себя мы невольно мыслим по аналогии с тем, что прямо испытываем в своем внутреннем мире» [1, с. 374 – 375].

Таким образом, протяженность, непроницаемость, движение рассматриваются Лопатиным не как *собственные* атрибуты материального, а бытие материального *для другого*. Это способы *проявления* материального – для нашего чувственного сознания, для других материальных единиц. На наш взгляд, тут смешаны два *разных* проявления. Ибо проявление для сознания и проявление для другого материального объекта – не суть одно и то же.

Далее, он вводит различие между бытием для другого и бытием для себя. Последнее есть, по его мнению, некая уже *внутренняя* жизнь. А поскольку такую жизнь мы знаем по нашему сознанию, то по аналогии переносим ее на все существующее. Аналогия эта представляется, по Лопатину с «неотразимою логическою убедительностью, и мы не можем от нее отделаться» [1, с. 375]. Последнее утверждение, по меньшей мере, спорно. Такая аналогия неотразимо убедительна лишь для сторонников спиритуализма. Если бы суждение Л. Лопатина было верно, то материализм был бы невозможен, ибо он как раз отвергает такую аналогию. И сама необходимость в аналогии возникает потому, что одухотворенность всего сущего не дана непосредственно в опыте. Даже одухотворенность других людей может ставиться под вопрос.

Но действительно ли внешнее проявление чего-то и его внутреннее должны так радикально различаться? Может ли быть нечто протяженным, непроницаемым и движущимся для другого и, одновременно, быть таковым же для себя? Разве противоречиво сказать, что материальная вещь протяженно, непроницаема, подвижна и сама по себе – вне отношения к другому? Конечно, мы констатируем эти свойства, когда вещь приводится в отношение к другим вещам. Но отношение подразумевает внутренние качества. Если считать внутреннюю силу, создающую непроницаемость уже духовной, тогда это можно считать аргументом в пользу монадологии. Но можно ли считать любую силу и способность материального тела чем-то духовным? Это вызывает сомнения.

Разве можно сказать, что внешняя протяженность *с необходимостью* подразумевает внутреннюю не протяжённость, внешняя непроницаемость – внутреннюю проницаемость, физическая, внешняя подвижность – внутреннюю неподвижность? Можно ли умозаключать от внешнего *материального* к внутреннему *нематериальному*? Это было бы, по нашему мнению, слишком смело. Это *предполагает*, что внутренне *всецело* противоположно внешнему. Причем

это внутренне берется уже не в материальном смысле. Ибо у вещи есть и внутреннее материальное - внутреннее чисто по пространственным характеристикам.

Таким образом, как нам представляется, сам Л. Лопатин *заранее вкладывает* внутреннее нематериальное в материальные вещи. Оно не вытекает с логической необходимостью из наличия внешних материальных характеристик и не предполагается ими.

И если это свойства, в которых раскрывается материальность, есть только *внешнее* обнаружение духа, то материального *в себе и для себя* на самом деле не существует. В себе и для себя материальное не материально, а духовно. Но не обращается ли, в таком случае, материальное бытие опять-таки в некий призрак? Ведь получается, что материальное на самом деле, в сущности, не существует. Это всего лишь феномен, то есть видимость.

Характеристика духовной реальности как *внутренней* означает привязку этой реальности к чему-то материальному: к какой-то вещи, частице и пр. Это всегда внутреннее чего-то. Это что-то, эта вещь – «родная» этому духу. Поэтому и здесь внутреннее - не чисто духовно внутреннее, ведь оно неразрывно связано с какой-то частью материи. Но как появляется сама внешность как таковая, если исходное чисто внутреннее? И если брать чистые исходные монады, то их нельзя характеризовать и как нечто внутреннее, ибо нет того, по отношению к чему они являются внутренним. Вывести материально внешнее из чисто внутреннего духовного не представляется возможным.

Реальность и субстанция

Субстанцию Лопатин понимал как реальную сущность – субстрат, предмет, явление, которые переживает свои состояния и события как явления в ней. В таком понимании субстанция есть нечто неотделимое от явлений, имманентное им [1, с. 159 – 160]. Субстанция есть подлежащее явлений, то, чему они принадлежат, что в них является [1, с. 175]. Бытие субстанции — это постоянное пребывание в отличие от исчезаемости явлений.

Л. Лопатин формулирует принцип соотносительности явлений и субстанций: «нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий; природа субстанции выражается в законах и свойствах ее явлений, и, наоборот, нельзя считать за природу субстанции то, что никак в ней не проявляется. Иначе сказать, субстанция не трансцендентна, а имманентна своим явлениям, — каждое явление в своей подлинной действительности есть сама субстанция в данный отдельный момент своего бытия» [1, с. 175].

Более того, Л. Лопатину утверждает, что субстанция имманентна своим явлениям. «Принцип соотносительности иначе может быть назван принципом имманентности. С этой точки зрения он получит такую формулу: субстанция никогда не бывает трансцендентна своим явлениям и своей жизни, она неизбежно имманентна им. Субстанция и совокупность ее явлений не образуют двух отдельных областей действительности, каждая из которых обладает своими особыми качествами, законами и процессами, — они составляют совсем одну действительность в самом строгом смысле слова. Феноменальное и субстанциальное, временное и сверхвременное представляют неразрывные стороны единого процесса жизни, а не его какие-то разрозненные, замкнутые в себе и друг с другом не соприкасающиеся элементы. Явление — это сама субстанция в данный момент ее развития и в ее определенном отношении к другим существам, ее ограничивающим» [1, с. 218].

Отсюда он делает вывод, что познание субстанции или сущности вещей возможно. Раз мы знаем явления, то можем знать и сущность [1, с. 176]. Лопатин восстает на этом основании против кантовских вещей в себе. Агностики считают, что природа сущности в явлениях не выражается.

Критикуя агностическое понятие непостижимых сущностей ноуменалистов, Лопатин пишет: «Допустим, что «непостижимые сущности» в самом деле обладают реальным бытием; как бы оно могло отразиться на физической вселенной и заявить себя в ней? Эти сущности непротяженны и никакого отношения к пространству не имеют, не означает ли это, что их нигде нет! Они не обладают никакими способами физического проявления, не значит ли это, что эти нигде не существующие вещи ничем себя и не обнаруживают?» [1, с.364]. Л. Лопатин не замечает, что этот аргумент можно повернуть и против монадологии. Ведь монады по сути непротяженны.

На [1, с. 177] он утверждает, что все, что является нашему сознанию, должно быть проявлением субстанции души, а в физических природных процессах присутствует вещество. Свое понимание субстанции Л. Лопатин стремится пояснить на примере физической субстанции вещества: Вещество как субстанция пребывает, несмотря на постоянные перемены в физическом мире: «Так, вещество, из которого образована вселенная, в настоящую минуту совершенно то же, что и миллионы лет назад, хотя оно тогда было дано и в иных сочетаниях, нежели теперь. Оно осталось тем же самым, к нему ничего не прибавилось и ничего от него не было отнято, оно всегда подлежит переменам в движении и расположении своих частиц, но никогда не поглощается этими переменами» [1, с. 181].

В данном случае мы видим пример физической, материальной субстанции. Однако для спиритуализма принципиально важно отрицать иные субстан-

ции, кроме духовных. Таким образом, следуя своей внутренней логике, спиритуализм должен отрицать физическое вещество, материю как субстанцию. Тогда возникает вопрос: если нет, собственно говоря, вещества как субстанции, то что тогда пребывает в материальных явлениях? Нематериальная субстанция?

Тогда получается, что у духовной субстанции два ряда проявлений, радикально противоположных друг другу: психические явления, постигаемые из внутреннего опыта, и физические явления, информацию о которых мы получаем из внешнего опыта. Почему же одна и та же субстанция проявляет себя таким радикально противоположным образом?

Принцип соотносительности явлений и субстанций Лопатин использует для обоснования существования души как собой психической субстанции, которая проявляет себя в психических явлениях» [1, с. 364]. Но если субстанция духовна и непротяженна, а физические явления бездуховны и протяженны, то можно ли, в таком случае, говорить об *имманентности* субстанции явлениям? И даже о соотносительности субстанции и явлений? Ведь у субстанции и явлений тогда совершенно противоположные предикаты. Не оказывается ли тогда субстанция материального отвергаемой Л. Лопатиным вещью в себе? Получается дилемма: или мы признаем принцип соотносительности явлений и субстанций, тогда надо признать для физических явлений физическую субстанцию; если же мы отрицаем для физических явлений физическую же субстанцию, тогда нам придется расстаться с принципом соотносительности явлений и субстанций.

Если по отношению ко внутреннему опыту можно говорить об имманентности духовной субстанции явлениям, то по отношению ко внешнему опыту это весьма затруднительно. Можно, конечно объявить явления внешнего и внутреннего опыта явлениями одного порядка, но тогда мы получим обыкновенный субъективный идеализм.

Критика пространства

Л. Лопатин тесно связывает понятие материи и пространства. С его точки зрения, собственно и представление о материи возникает благодаря идее единого пространства. Мы противопоставляем неизменности места изменчивое вещество. Если мы придаем этим различиям метафизическое значение, то рождаются понятия подвижной материи и пустоты [4, с. 96-97]. Материальное бытие определяется как бытие протяженное, внешнее, непроницаемое. Кроме того, он считает, что представление об абсолютном пространстве и представление о непротяженной субстанции мира несовместимы друг с другом [1, с. 162].

Л. М. Лопатин сводит пространство к отношению между духами, присоединяясь фактически к Лейбницу. Последний пишет: «Я признаю, что время, протяженность, движение непрерывность в том общем смысле, какой придается им математике, суть вещи идеальные, т.е. выражающие возможность совершенно так же, как ее выражают цифры. Гоббс даже пространство определил, как *phantasma existentis* [мысленный образ существующего]. Но правильнее будет сказать, что протяженность — это порядок возможных сосуществований, подобно тому как время — порядок возможностей не определенных, но тем не менее взаимозависимых. Таким образом, первое относится к вещам одновременным или существующим вместе, а второе — к таким, которые несовместимы друг с другом, но которые все же мы воспринимаем как существующие, и вследствие этого они являются последовательными» [5, с. 341].

Таким образом, пространство, по Лейбницу, с точки зрения возможности обозначает порядок *одновременных* вещей. Но что означает «сосуществование», или «существование *вместе*»? Разве это не предполагает: во-первых, множества отличных, *отдельных* друг от друга вещей (отдельных в чем?), и, во-вторых, их *уже* нахождение в пространстве — друг *вне* друга, в разных местах, но при этом в *одном* пространстве?

Лейбниц настаивает на различии между протяженностью и местом. Протяженность он считает свойством отдельных вещей. А реальность места отвергает. Тем самым отвергается пространство как совокупность всех мест. По Лейбницу то, что мы называем пространством есть просто порядок положений вещей друг относительно друга. Но что означает это самое «положение»? Или «расположение»? Как ни крути, оно предполагает наличие пространства, где все положено или расположено.

Сам Л. Лопатин квалифицирует взгляды Лейбница на пространство и время как субъективно-идеалистические: «уже сам Лейбниц может быть охарактеризован как субъективный идеалист в учении о восприятии пространства и времени и о подлинной природе материальных вещей...» [1, с. 344]. В таком случае использование идей Лейбница не может обосновать спиритуализм, отличающийся от субъективного идеализма.

Л. Лопатин выступает против субъективизации пространства и времени в философии Канта. «Что касается пространства, — если оно само и все связи в нем только иллюзия и ничего больше, тогда не должно быть никакого объективного взаимодействия между вещами вне нашего сознания. Между тем, как нам известно, в неизбежном взаимодействии заключена вся реальность конечных вещей. Итак, нужно признать, что *протяженное бытие* существует действительно; хотя это не значит, что существует абсолютное пространство, как некоторое самобытное вместилище вселенной, от нее независимое и в то же

время, властно определяющее все ее свойства и отношения» [4, с.291]. В данном случае мы опять-таки сталкиваемся со стремлением Л. Лопатина каким-то образом сохранить реальность внешнего мира, но отказать ему в собственной субстанциальности по отношению к духовным субстанциям.

В данном рассуждении примечательно также то, что объективное пространство оказывается необходимым *условием* взаимодействия вещей. Но ведь, по Лопатину, оно само есть *продукт* взаимодействия монад. Что является в данном случае определяющим – взаимодействие или пространство? Или нам придется разделить взаимодействие на два типа. Первое, так сказать, «предварительное», *создает* пространство. А второе – осуществляется в *уже существующем* пространстве.

Л. М. Лопатин хочет найти золотую середину между представлением о субъективности пространства и представлением об объективном, но абсолютном пространстве. И считает, что нашел его в представлении об относительности пространства и времени.

Он пишет: «Протяженность есть реальное, хотя только относительное, свойство действительности; протяженность вещей есть *реальная соотносительность* их составляющих субстанций. Поэтому протяженное существование принадлежит самим вещам, а не есть только наше субъективное добавление к ним; однако из этого никак не вытекает, чтобы субстанции, сочетающиеся в вещах, были протяженны сами в себе, в своем внутреннем бытии, как источники действий. Мною уже была показана невыразимость внутренних актов в пространственных терминах, — впрочем она очевидна, и сама по себе. В пространстве может реализоваться и выразиться лишь данное уже движение данного тела; но *усилие, стремление*, вообще все, что отличает *силу*, как причину, от возможных и действительных *движений*, как ее объективаций, слишком явно не имеют никакого пространственного образа. Можно ли, например, говорить о геометрической форме какого-нибудь стремления, поскольку оно есть просто внутреннее состояние действующая субъекта, — кругло ли оно или четырехугольно, или обладает другими очертаниями? Совершенно ясно, что ни один из этих признаков не имеет вразумительного применения к стремлению, как таковому. Между тем всякое реальное взаимодействие предполагает столкновение деятельных сил. Это значит, что всякая внешняя, пространственная совместность коренится во внутренних идеальных отношениях; предметная протяженность есть раскрытие того, что непротяженно в своей сути» [1, с. 292 – 293].

В этом отрывке, как нам представляется, содержится немало противоречий. Утверждается, что протяженность – соотносительное свойство вещей. Но *что* же именно соотносится и по каким качествам? Соотноситься можно по разным свойствам, основаниям, аспектам. Протяженность есть соотношение по

протяженности, по пространственным характеристикам. Таким образом, *данное* соотношение *уже предполагает* протяженность, пространство.

Утверждается, что протяженность принадлежит самим вещам. Но субстанции, которые формируют вещь, сами *непротяженны*. Внутренние акты не выразимы в пространственных терминах, то есть не имеют пространственных характеристик. Стремление не пространственно. Л. Лопатин различает *силу* и ее *объективацию*. Но почему же сила непространственна, а *должна* объективироваться в пространстве? Что заставляет ее это делать? Зачем ей объективироваться? И как это вообще возможно? Откуда внутренняя *непротяженная* сила «достаёт» для себя внешнюю *протяженность*?

Реальное взаимодействие предполагает столкновение деятельных сил. Но разве для такого взаимодействия эти силы не должны *уже* быть *вне* друг друга, не должны быть *отделены* друг от друга, быть *внешними* друг другу, *отличными* друг от друга? Иначе как они могли бы быть *разными* силами? Таким образом, *внешнее* бытие монад по отношению друг к другу является *условием* взаимодействия, борьбы, а не наоборот.

Но если монады сами по себе непротяженны и внепространственны, то в чем может выражаться их взаимодействие? Оно само должно быть чем-то нематериальным и непространственным. Ведь и силы, вызывающие это взаимодействие непространственны. Стало быть, такое взаимодействие можно трактовать как чисто духовное взаимодействие представлений и стремлений. Можно ли из *такого* взаимодействия и соотнесения получить пространственную совместность?

М. Рубинштейн верно, на наш взгляд, подметил, что для спиритуалистов необходимо признать какое-либо умопостигаемое пространство, иначе взаимодействие духов было бы невозможно [2, с. 277-278].

Л. Лопатин считает, что «предметная протяженность есть раскрытие того, что непротяженно в своей сути». Но как возможно *раскрытие* внутреннего во внешнем, если оно невыразимо во внешнем, как это постарался показать сам Л. Лопатин? Он пишет: «Поэтому можно сказать, что протяженность есть форма внешней являемости вещей для *чужого восприятия*, в которое не попадают внутренние моменты деятельности субстанций, но в котором отражается только их взаимная соотносительность в совокупном действии на воспринимающий субъект» [1, с. 292 – 293]. Здесь опять-таки получается, что в пространство как форму внешней являемости *не попадают* внутренние моменты деятельности субстанций. Но тогда внутренне *не раскрывает* себя во внешнем, а *скрывает* себя в нем. Совокупное действие на воспринимающий субъект *скрывает* действительное положение дел, искажает, и прямо извращает, ибо непротяженное в своей массе начинает выглядеть как протяженное.

Л. М. Лопатин утверждает: «Но эта форма внешней являемости не есть что-нибудь чисто субъективное: ей отвечает подлинный внутренний порядок взаимодействующих субстанций» [1, с. 292 – 293]. Данное утверждение не подкреплено нашим знанием внутреннего порядка взаимодействующих субстанций. В сущности, оно чисто гипотетично.

Выведение пространства, протяженности, материальности из взаимодействия непротяженных духов в философии Л. Лопатина выглядит, на наш взгляд, неубедительно. Невозможно понять пространство как продукт взаимодействия непространственных духов. Можно обратить рассуждение Л. Лопатина против него самого. Пространство можно отрицать на словах, но нельзя отрицать на деле.

От чистого субъективного идеализма в духе Беркли такой взгляд отличается признанием *реальной* внешности вещей. Их бытие не сводится к субъективному представлению. Но за этим материальным существованием не признается самостоятельной реальности, не признается субстанциональности. Это всего лишь феномен.

Л. Лопатин аргументирует отказ о признании субстанциальности пространства следующим образом: субстанция связано с действием, а пространство не действует, следовательно, его нельзя считать субстанцией [4, с. 290]. Как нам представляется. Тут получается круг в обосновании. Л. Лопатин заранее тесно связывает субстанцию и деятельность. Но, может быть, здесь нет необходимой связи?

Пустота и наполненность

Представления о расстояниях и формах возникают, согласно Л. М. Лопатину, из-за восприятия чувственных качеств вещей. Как таковое пространство мы не наблюдаем. Мы воспринимаем протяжение как *свойство* вещей. Мы не воспринимаем *протяжение как таковое*, а воспринимаем *нечто протяженное*. Идея пространства возникает, когда мы для *свойства* протяжения мысленно создаем носителя.

Но в таком случае непонятно, зачем мы это делаем? Ведь носитель уже есть – это какое-то нечто, какая-то вещь. Зачем нам придумывать еще один носитель? Но, однако, следует заметить, что мы наблюдаем и пустоту. Пусть эта пустота на самом деле, не абсолютная пустота, но для нашего зрительного чувства она таковой представляется – как отсутствие материальных вещей. Разве такое восприятие пустоты нельзя считать восприятием пространства как такового? По крайней мере, как того, что находится *между* вещами и *вне* вещей. А если оно между вещами и вне вещей, то оно не просто свойство вещей.

Л. Лопатин борется с пустотой, отрицает ее существование, считая, что реально мы воспринимаем лишь протяжение тел. Почему он вынужден бороться с пустотой? Потому что в противном случае придется признать наличие протяжения вне тел и без тел. И тогда протяжение нельзя свести только к протяжению тел, к их свойствам. Протяжение тогда будет независимым от тела.

Но ведь речь идет о принципе протяжения. Протяжение – это внутреннее место, пространство, носимое вещью с собой. Место – внешнее по отношению к ней протяжение, с которым оно может временно отождествляться.

Пространство выступает как совокупность всех мест. И место Л. Лопатин трактует не как нечто самостоятельное, а как свойство вещей. Но является ли место *только* свойством вещи? Мы видим места, заполненные вещами. Л. М. Лопатин связывает наполненность места со *стремлением* одной вещи не допускать в это место другую вещь. Л. Лопатин считает, что с представлением о нахождении данной вещи в одном месте непременно связано представление о *сопротивлении* данной вещи другой. Данная вещь, так сказать, «захватывает» это место, «приватизирует» его, не пуская в это место другие вещи. Вещь силой захватывает место и удерживает его. Он предлагает такой мысленный эксперимент: если представить себе такую единицу бытия, которая относится ко всему остальному с абсолютным безразличием, которая не будет сопротивляться натиску других вещей, то такая единица, по его мнению, потеряет свойство занимать пространство.

Нам представляется, что такой вывод недостаточно основателен. Вполне можно представить себе бесконечное пустое пространство, или даже некий объем такого пространства, в котором находится *одна* вещь. Никаких других вещей нет. Она будет занимать место, хотя не будет вступать во взаимодействие с другими вещами. Так что занимать место, пребывать в каком-то месте и сопротивляться другим вещам – не тождественные понятия. И разве нельзя представить себе, хотя бы в фантазии, что *несколько* вещей занимают одновременно одно и то же место? В данной фантазии занятие одного и того же места сочетается с *отсутствием* сопротивления вещей друг другу.

Но можно ли место считать только *свойством* вещи? Сама борьба *разных* вещей за *одно и то же место* показывает, что оно есть нечто, находящееся *вне* их. Вещь *может* занять это место или не занять, несколько не изменяя остальных своих свойств. Так можно ли назвать место *свойством* вещи? Свойство занимать *место вообще* действительно есть свойство материальной вещи. Но нахождение вещи именно в *этом* месте именно в *это* время нельзя назвать ее *свойством*. Данному месту безразлично, занято оно или нет, заполнено или пусто. Привязывать его к какой-то конкретной вещи нет оснований.

А если место не свойство вещи, и оно мыслимо *вне* вещей, то совокупность мест и образует пространство как таковое. И оно не есть просто система *отношений* между вещами.

Л. Лопатин утверждает, что понятие пространства – понятие чисто отрицательное, оно безразлично к тому, что его наполняет. Это чистая безразличная форма внешности, отвлеченная от самих внешних вещей [4, с.289, 290]. Пространство – абстракция от всех субстанций, пустота, чистая форма внешности.

Но действительно ли пространство столь безразлично к вещам и отрешено от них? Если признается протяжение вещей, то не признается ли, тем самым, и существование пространства? В *чем* протягивается вещь? Л. Лопатин пишет, что понятие пространства возникает в результате обобщения случаев внешнего сосуществования предметов. Но разве сосуществование, да еще и внешнее – не пространственное понятие? А раз все вещи в нашей вселенной в данный момент сосуществуют, то совокупность всех вещей и пустот образует мировую протяженность.

Множественность и внешность

Если пространство не является субстанцией, то, согласно Лопатину, что пространство нельзя считать принципом индивидуации, то есть источником их раздельности и взаимной независимости. Как раз наоборот, по Л. Лопатину: их раздельность и взаимодействие порождают то, что называют нахождением в пространстве. Следовательно, не в нем источник раздельности и взаимной независимости вещей. «Возможно ли представлять монады в виде каких-то точек, рассыпанных в пространстве и отделенных одна от другой? Именно такой способ понимания противоречит основным посылкам системы по их коренному смыслу, всякая внешность вообще есть лишь феномен, в котором воплощаются отношения, в своей действительности внутренние; само пространство не имеет независимой реальности, оно — только принадлежащий монадам способ представления мира» [5, с. 54].

Но в чем и благодаря чему разделены монады? Здесь можно прибегнуть к принципу тождества неразличимых Лейбница. Раздельность можно понимать, как не тождественность монад. Требуется ли она наличия пространства? Можно сказать, что если одно не есть другое, то, следовательно, одно есть вне другого. Но означает ли это «вне» пространство? Означает ли это, что данные нетождественные нечто обязательно должны быть в разных местах? Из их не тождественности не вытекает их пребывание в разных местах, если только само пространство не является разделяющей силой.

Множество как не тождественность не требует пространства. Но, тем не менее, оно требует внешности. Внешность как таковая не может быть дана без *множества* вещей. Внешнее есть внешнее чему-то или кому-то. Но и само наличие *множества* вещей, *различных* друг от друга, *отделенных* друг от друга, находящихся друг *вне* друга элементов множества разве не подразумевает *уже* внешности? Если бы не было внешности, то не могло бы быть и множества. А было бы нечто одно. Множественность аналитически содержит в себе внешность элементов по отношению друг к другу как свой необходимый признак.

Но можно ли из раздельности *духов* вывести пространство? Может ли раздельность *духов порождать* пространство? Как могут отделяться друг от друга духи? Они могут закрываться друг от друга, изолироваться, подчинять друг друга. Но все эти действия, хотя в них и проявляется внешность монад по отношению друг к другу, чисто духовны и не в состоянии произвести ни грамма вещества, ни сантиметра пространства.

Зло и вещество

В последней своей работе «Неотложные задачи современной мысли» Л. Лопатин размышляет о происхождении зла и проблеме теодицеи. По его мнению, началом зла является утверждение монадами себя против всего другого. Если представить изначально сотворенные духовные существа, то они, по мысли Л. Лопатина, находятся в состоянии духовного безразличия. Они могут выбрать путь единения с Богом и другими существами или путь своего исключительного самоутверждения. Самоутверждение тварей, по Л. Лопатину, формальное условие существования их как отдельных существ. Поэтому большинству из них легче выбрать второй путь. Если первый путь сразу ведет к высшему совершенству, то второй ведет к погружению в мир хаоса и зла и длительный процесс очищения и совершенствования.

В этой связи Л. Лопатин ставит вопрос о происхождении физического вещества. Он настаивает, что метафизика имеет на этот счет несколько ответов, и ни один нельзя предпочесть другому. Он упоминает концепции В. Соловьева, Оригена, Беркли, монадологию. Но имея в виду все его творчество, не сомнения в том, что сам Л. Лопатин отдает предпочтение монадологии.

Но тогда получается, что вещество, материальность есть порождение зла. В самом деле, ведь непроницаемость, внешность как характеристики материальности возникают вследствие исключительного, злого самоутверждения *духов*. И, поскольку, такое состояние мира носит временный характер, то и вещество должно исчезнуть по мере приобщения *духов* к Богу и мировой гармонии.

Но, как нам представляется, не все здесь в достаточной степени ясно. Если принять изначальное моральное безразличие тварей, то откуда же у них изначальная внутренняя связь друг с другом, о которой пишет Л. Лопатин? Такая внутренняя связь и означает изначальную открытость другим духам. Тогда им не нужно делать выбор, чтобы открыться им. Ибо они изначально открыты. Если же изначально такой внутренней связи нет, тогда все духовные существа *изначально закрыты* друг для друга. И открыться сразу всему высшему, стать сразу высшим совершенством для них невозможно. В таком случае для всех монад необходима восходящая эволюция, чтобы попасть в высший мир.

Но тождественны ли материальность, телесность, вещественность, с закрытостью одной монады для другой? Закрытость и борьба духов есть волевой акт, психическое действие, но не физическое.

А если закрытость и вещественность тождественны, то изначальная закрытость означает изначальную вещественность духовных центров. Но тогда Бог творит не только духовное, но и материальное. И материальное не обязано исчезнуть в ходе эволюции духов.

Заключение

Следует констатировать, что попытка Л. Лопатина создать спиритуализм, который не является субъективным идеализмом, на наш взгляд, не является успешной. Трактовка материальной реальности как всего лишь феномена не помогает уйти от субъективного идеализма. Отрицание субстанциальности физических явлений противоречит принципам связи явлений и субстанции самого Л. Лопатина. Выведение протяженности, места, непроницаемости и других характеристик материального не выглядит убедительным.

Но может ли спиритуализм в принципе не быть субъективным идеализмом? На этот счет существуют большие сомнения. Ведь признание за материальным более высокого онтологического статуса, чем феномена противоречит исходной идее спиритуализма.

В определение материализма как противника спиритуализма Л. Лопатиным нередко вкладываются отрицательные признаки. Например, в «Типических системах философии» материализм определяется как учение о том, что истинно-сущее есть протяженно-непроницаемая, подвижная субстанция, имеющая только внешние – механические и физические – определения, но не обладающая никакими, внутренними, духовными свойствами)» [1, с. 339-340].

Но что будет, если у материального признать духовные свойства? Будет ли такая теория материализмом? Или спиритуализмом? Что тогда будет субстанцией? Может быть, сущее – сопряжение двух разных субстанций – духов-

ной и материальной? Это путь дуализма. Или может быть, это одна субстанция, имеющая эти две стороны изначально? Это путь гилозоизма.

Л. Лопатин отвергал и ту, и другую возможность. Но насколько такое отвержение основательно, для этого требуется особое исследование.

Список литературы

1. Лопатин, Л. М. Аксиомы философии /Л. М. Лопатин. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996 – 558с.
2. Рубинштейн, М. Очерки конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. – Книга вторая и третья. – М, 1911 -1912. – книгоиздательство «Мусагет».
3. Беркли, Д. Трактат о принципах человеческого знания. Сочинения / Д. Беркли. – М.: Мысль, 1978. – С.149 – 248.
4. Лопатин, Л. М. Положительные задачи философии. Ч II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности / Л. М. Лопатин. – Москва: ЛЕНАНД, 2016. – 400 с.
5. Лейбниц, Г.-В. Ответ на размышления г-на Бейля о системе предустановленной гармонии / Г.-В. Лейбниц. Сочинения в четырех томах. Т.1. . – Москва: Мысль, 1982. - С.326- 344.
6. Лопатин, Л. М. Философские характеристики и речи/Л. М. Лопатин. – Москва: Acabemia, 1995 – 328 с.

References

1. Lopatin L. M. Axioms of philosophy [Text] / L. M. Lopatin Moscow: Russian political encyclopedia (ROSSPEN), 1996-558s.
2. Rubinstein, M. Essays on concrete spiritualism by L. M. Lopatin [Text]// Logo. International Yearbook on the philosophy of culture. Russian edition. - Book two and three. - M, 1911 -1912. - publishing house "Musaget".
3. Berkeley D. a Treatise on the principles of human knowledge[Text] / D. Berkeley Essays. M.: Thought, 1978. - P. 149-248.
4. Lopatin L. M. Positive problems of philosophy. H II. The law of causation as the basis of speculative knowledge of reality. [Text] / L. M. Lopatin Moscow: LENAND, 2016. - 400 p.
5. Leibniz G.-V. Answer to the reflections... of Mr. Beil on the system of pre-established harmony [Text] / G.-V. Leibniz Works in four volumes. Vol. 1. Moscow: Thought, 1982. - P. 326-344.
6. Lopatin L. M. Philosophical characteristics and speech [Text] / L. M. Lopatin Moscow: Acabemia.

А. А. ГУСЕВА

**ХОМЯКОВ И ВРЕМЯ
(KHOMYAKOV AND TIME)**

Аннотация. Автор статьи выясняет причины “вопиющего молчания”, сложившегося вокруг имени выдающегося человека России - А.С. Хомякова. Затянувшийся общий кризис крепостнической России, породил смуту и идеологическое противостояние в европейски образованной дворянской среде. Хомяков занял непопулярную правую позицию, возглавив движение консерваторов - славянофилов. С этого момента судьба Хомякова и России, Хомякова и времени стала единой и обусловленной.

Ключевые слова: “смутное время”, идеологическая борьба, славянофилы, антитеза “Россия - Запад”, имперское и колониальное мышление, чувственные и эмоциональные матрицы, подражание, особость, самостояние.

Summary. The author of article finds out the reasons of the "scandalous silence" which developed around a name of the outstanding person of Russia - A.S. Homyakova. The prolonged general crisis of serf Russia, generated a distemper and ideological opposition in European educated noble environment. Hamsters took an unpopular right position, having headed the movement of conservatives - Slavophiles. From this point Homyakov's fate and Russia, Homyakov and time became uniform and caused.

Keywords: "time of troubles", ideological fight, Slavophiles, an antithesis "Russia - the West", imperial and colonial thinking, sensual and emotional matrixes, imitation, peculiarity, self-standing.

“Теоретический” глава славянофилов А.С. Хомяков (читаем у Н. Бердяева) по справедливости должен быть признан одним из крупнейших русских умов. Человек необыкновенно многосторонний, философ, богослов, историк, публицист и поэт. Человек ярких дарований. И вместе с тем Хомякова не знают и не читают, он забыт и не оценен”.

Бердяев искренне переживал несправедливое забвение человека эпохи. Выдающийся философ России утверждал, что современники Хомякова проглядели все, что было у него значительного и ценного, действительно пророческого для нашей национальной культуры. Спустя сто лет после неожиданно и трагически прерванного житнетворчества Хомякова, его философское наследие, утверждал Бердяев, по-прежнему “представляет выдающийся интерес в исто-

рии российской философской мысли... В момент ее подъема необходимо вспомнить о первом русском мыслителе, о Хомякове. Он первым указал верный путь нашей самостоятельной философии. Ничем нельзя оправдать игнорирование Хомякова” [1]. Бердяев об этом писал в 1904 году в связи со столетием со дня рождения гениального соотечественника. В 1912 году он снова обращается к его памяти. На этот раз пишет монографию - “Алексей Степанович Хомяков”. В ней читатель находит самый глубокий анализ житнетворчества философа. Главы, посвященные личности Хомякова, по стилю изложения можно сравнить с одой в прозе. Настоящий восторг и уважение он испытывает к своему коллеге. В последующие годы, в основном за границей, в эмиграции, в статьях и монографиях “Русская идея”, “Судьба России”, “Душа России”, “Самопознание”, “О русской философии”, “Истоки и смысл русского коммунизма” он не раз возвращался к творчеству Хомякова, (в 1914 - 17 годах, в 1936 - 37 годах, в годы Второй мировой войны, и незадолго до смерти). Он создал впечатляющий по своей образности и яркости философски - психологический портрет соотечественника и коллеги по цеху. Но взорвать организованное молчание вокруг имени выдающегося гражданина России не удалось даже ему.

Выдающийся философ России о П.А. Флоренский в начале XX века тоже обращался к имени Хомякова. К сожалению, известности последнему не добавило. До 90-х годов прошлого века имя Хомякова уже не упоминалось. В последнем десятилетии XX - го века философы и историки, в лице Т. И. Благовой, С.С. Хоружего, Л.Е. Шапошникова вернули российскому обществу имя выдающегося человека; правда, по пути, - наряду с другими именами, - и в основном в качестве славянофила. Вот их тематика: родоначальники славянофильства, пути русской философии, очерки русского самосознания. Но упоминание запретного имени уже - поступок.

XXI век оказался более благосклонным нашему герою. В 2004 году состоялась Международная научная конференция, посвященная персонально Хомякову [2]. Участники форума высказывали сожаление о том, что России по-прежнему не хватает бережного отношения к гениальным соотечественникам. С большим доверием узнаем о европейских достижениях, и непростительно долго присматриваемся к успехам своих творцов. Для доказательства они ссылались на многообразие фактов.

Например, в “Философском энциклопедическом словаре” нашлось место для двух братьев - Альфреда и Макса Веберов и для известного американского социолога Питирима Сорокина (в прошлом русского), но не для гениального Хомякова. Хотя российский ученый на полстолетия раньше обозначил проблемы, указанные европейскими социологами. Серьезного внимания заслужи-

вают его разработки и разыскания в области истории, социологии и культурологии. Но у нас по-прежнему немецкие достижения значимее русских.

Чем объяснить: единственный из плеяды выдающихся деятелей русской культуры середины XIX-го века, до сих пор не только не востребован; широкая общественность его просто не знает; а, если в последние десятилетия что-то узнает, то только как о славянофиле и богослове? Бердяев одной из причин забвения называет следующую: “Некоторые стороны славянофильского учения Хомякова были захвачены нечистыми руками. И от прикосновения их были загублены мессианские мечты о высоком призвании русского народа; вера в самобытную русскую культуру, а национальное долженствование наше превратилось в проповедь человеконенавистничества и насильничества” [3].

Даже современные российские авторы, перечисляя достоинства Хомякова как славянофила, не упоминают о его философских открытиях, опередивших философию на пятьдесят и на сто пятьдесят лет. Правда, за небольшим исключением. Наберется не больше десяти работ. Вот, например, две работы: З.А. Каменский. “Философия славянофилов. И. Киреевский, А. Хомяков”. - СПб. : РХГИ, 2003; и наиболее серьезная и важная для понимания Хомякова работа В.И. Холодного.” А.С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной философии”. М.: Академический проект, 2004. Отношения названных авторов к творчеству Хомякова прямо противоположны. До сих пор, прав Н. Бердяев: текстологически творчество Хомякова ни за рубежом, ни соотечественниками еще не освоено.

О выдающихся современниках Хомякова мы узнаем в первую очередь из школьных и вузовских программ. Их именами названы улицы, библиотеки, вузы. Хомякова мы не изучали. Память о его житнетворчестве восстанавливается медленно. На наш взгляд так же в большом долгу перед памятью Хомякова художественная литература. Его современники и соратники оставили о нем для потомков богатейший материал. Серия Жизнь Замечательных Людей могла бы вызвать интерес современного читателя к одаренной личности. Пробуждение интереса к личности могло бы стать началом интереса к открытиям и прогнозам ученого. Не исключено, и началом собственного творчества.

Другой причиной не востребованности и “неуслышания” ученого и философа следует назвать его внезапную смерть. Он умер от холеры в год своего феноменального открытия - “секулярной соборности”. Глубоко верующий человек нашел необходимым заявить о двух видах соборности: церковной и светской. Но о главном своем детище не успел сказать внятно и доступно. (Он лечил, спасал своих крестьян, но себя спасти не успел. Его ближайшее окружение считает, что не пожелал. Слишком много тяжелых утрат пришлось пережить).

Важно обратить внимание на вынужденные особенности творчества философа. Для Хомякова характерно было совершать открытия как бы для себя, чтобы самому в дальнейшем успешно продвигаться в поисках истины, не разъясняя и не приглашая читателя в свою лабораторию. Он четко знал, что современники его не читают, если читают, то не понимают. Да и цензура откровенно лишала возможности обращаться к читателю. А время показало: писал не только для себя, а для будущих времен. То, что кому-то тогда казалось удивительно не своевременным, сегодня безоговорочно актуально.

Нельзя не учесть и такого факта: тексты Хомякова отличаются литературным языком, изяществом и кажущейся простотой. Но сущее не лежит на поверхности. Нужны усилия. Не случайно цензура нервничала, подозревала, что за кажущейся простотой скрывалось что-то большее, но предъявить ничего не могла. Верно. О чем бы не писал Хомяков, у него был мощный метафизический подтекст. Высокий теоретический уровень обескураживал. Поспешный, или неподготовленный взгляд не в силах за понятием (например, “старчество”, “сельская община”), от которого веет стариной и далеким прошлым, понять связь с современностью. Зато была возможность с легкостью обвинить исследователя в патриархальщине и в предательстве.

Даже маститый теоретик, крупнейший русский марксист Г.В. Плеханов, разделяя суровую категоричность Белинского к славянофилам, был немало удивлен обращением Хомякова к старине. Мол, в Европе уже давно капитализм, а Хомяков (якобы) призывает возродить русскую старину. Миф - конструкцию западников - охотно, без каких-либо сомнений, он приписал Хомякову.

Здесь одно из двух: или Плеханов подобно Белинскому, опирался на слухи, не читая источников философа, либо, согласно устоявшемуся мнению, читал и судил предвзято. Белинский упрекал славянофилов за стремление вернуть Россию к допетровской старине, за желание с помощью просвещения реставрировать отношения между дворянством и простым народом. Ю.Ф. Самарин, ответив Белинскому письмом, назвал эти обвинения “нелепыми” и “вздорными”, не соответствующими действительности. К сожалению, возражения не возымели успеха. Вокруг славянофилов сгустилась пелена неприятия.

В результате, все богатое житие творчества философа, историка, богослова, поэта, правоведа, художника, музыкального и литературного критика и т. д. и т. п. искусно подменили сконструированными рамками антитезы “Россия - Запад” и “самобытность России”. На самом деле эта тема не являлась изобретением Хомякова. Она обсуждалась в России весьма активно с XV по XV111 века. А в 30-40 годах XIX века она ожила в связи с поиском путей преодоления общего кризиса. Хомяков, как истинный гражданин, не мог не проявить своего

отношения к проблеме, в которой решалась судьба отечества. Хотя диапазон его научных интересов был значительно шире, но, так как все, за что брался Хомяков, делалось с высокой мерой отдачи, то тема “Россия не Европа” в идеологических спорах выглядела ведущей. И современникам она была близка и теоретически более доступна.

Не сложились и не могли сложиться у славянофилов отношения с правительством. Бердяев писал: “Николай Первый и правительство относились к славянофилам подозрительно и враждебно”, несмотря на их верность православию и монархизму. Хомяков же был под особым подозрением. Государство, полиция, цензура, церковь и западники (в частности, Герцен) в диалогах и письмах – статьях предвзято выискивали каждый свою политическую подоплеку. Не находили, разочаровывались, но подозрений не снимали. Смелая критика крепостничества и российской церковной деятельности усиливали недоверие со стороны “власть придержащих”. Вслед за официальной идеологией западники не только выражали недоверие, но и сознательно чернили славянофилов, обвиняли во лжи и в предательстве интересов крестьянских масс.

В итоге, среди современников представления о Хомякове были не только разнообразны, но прямо противоположны: восхищение и ненависть. Ближайшее окружение считало его своим единомышленником, учителем и лидером. Либералы и революционеры считали своим противником и относились враждебно. Даже студенты Московского университета ненавидели Хомякова. Считали его - энциклопедиста и просветителя - душителем просвещения. Конечно, ненависть студентов отличалась от ненависти Белинского и Герцена - лидеров западников. Но вместе взятые они надолго создали атмосферу неприятия вокруг выдающегося человека эпохи. Несмотря на враждебность непримиримых идеологий, Хомяков был убежден в том, что все оппоненты искренне желают России добра, но временно заблуждаются. Это делало его терпимым к любой, в том числе безосновной и враждебной критике.

А.С. Хомяков появился на философском олимпе, когда Россия находилась в затяжном социальном и экономическом кризисе. Страна уже не в первый раз погружалась в “смутные времена”. В работах историков, посвященных этому периоду, встречается лаконичная, но емкая фраза: в 30-40-х годах 19-го века Россия “замерла в ожидании судьбоносных перемен”. К сожалению, эту фразу нельзя принять даже за метафору. Настолько она далека от реального положения дел. Россия не “замерла в ожидании”. Напротив, класс образованных и талантливых дворян активно и даже бурно обсуждал настоящее и будущее страны.

А что крепостничество? Его критиковали со всех сторон. Казалось, вопрос предрешен, оно доживает последние дни, изжило себя исторически и

нравственно. Поэтому речь уже не шла об отмене крепостного права. Полемическим встал другой вопрос: какой путь изберет Россия? На повестке дня стояли острые жизненно важные для страны вопросы. Даже государству пришлось создавать видимость, что оно обеспокоено бедственным положением крестьянской массы; хотя по-прежнему не мыслило себя без крепостных крестьян. Подобно большинству европеизированного дворянства тайно и с надеждой поглядывало на Запад. Разные идеи витали в воздухе, но бури ничто не предвещало. Его величество случай резко изменил ситуацию.

Можно сказать, ярким и одновременно трагичным событием в культурной жизни просвещенной общественности стали философские письма П.Я. Чаадаева (в 15 № “Телескопа”). Убежденный сторонник европейского пути развития, он сформулировал антитезу - “Россия - Европа” (1820 г.). А в 1836 г. в первом философском письме он поразил общественность абсолютно негативной оценкой всего русского. Страна им представлена без истории, без настоящего и будущего. По словам Герцена, письма потрясли всю мыслящую Россию. После “Горя от ума” не было ни одного литературного произведения, которое произвело такое сильное впечатление [4].

Рассуждения Чаадаева об историческом ничтожестве России воспринимались общественностью в основном как обвинительный и оскорбительный акт. Чаадаев не возглавлял ни партии, ни идеологического движения. Он сформулировал собственное автономное суждение, выразив боль за свою страну. Газеты и журналы свидетельствовали о том, что Чаадаев “возбудил ужасный гвалт” в Москве и в Петербурге”, и гвалт с каждым днем разрастался. Среди литераторов, духовенства, вельмож, а также в цензуре “царила суматоха”. Главное управление цензуры и министр просвещения наконец представили доклад царю. В результате, последовало официальное признание: у Чаадаева расстройство ума, “несчастному выражено чувство сострадания властями и “всею московскою публикою”. Ему запретили выходить в печать. Посадили под домашний арест [5].

Но “одиночный голос” уже прозвучал и продолжал будоражить и волновать общественность. Его суждения коснулись каждого кому было небезразлично в какой России он живет. В редком “дворянском гнезде” не обсуждалось письмо философа. Чаадаев заставил россиян задуматься о их роли и месте среди других народов. Он ускорил идеологическое размежевание, обнажив противоречия трех идеологий в отношении к Западу. Он всколыхнул общественное сознание в сторону интереса к отечественной истории, что впоследствии сказалось на росте национального самосознания и культурном подъеме. Нужно признать. Россия “проснулась ото сна”.

У Бердяева читаем: “Русских мучил вопрос об отношении к действительности. А действительность была ужасна. Это была империя Николая Первого” [6]. Самым жгучим и обсуждаемым вопросом в стране стал вопрос о ее дальнейшей судьбе. Быть ей самобытной русской державой или стать европейской страной? За тридцать лет (с 30-х по 60-е годы) общественность обрела голос, полемический опыт и интерес к начальной истории: что история - это не только Античность, что у России есть свое достойное национальное прошлое. К сожалению, идеологический раскол препятствовал консолидации интеллектуальных сил в исследовании прошлого.

Идеологическое размежевание мешало единению, создавало напряжение в образованной среде. В знаменитых кружках и салонах учено-литературной Москвы велись жаркие споры. Левые и правые идеологи имели достаточно оснований для критики государственной власти и официальной идеологии. Но на этом их сходство заканчивалось. Левое крыло заняло четкую, последовательную позицию, ни в чем не уступающую правой идеологии.

Левые в лице В.Г. Белинского, В.Я. Чаадаева, А.И. Герцена, Т.Н. Грановского, В.П. Боткина, И.И. Панаева, И.С. Тургенева и других выдающихся деятелей, предпочли западную ориентацию. Их программа была конкретной, прозрачной, с обещанием скорых и прогрессивных перемен. Лейтмотив программы: Запад нам поможет, спасет от отсталости и осчастливит. Зачем искать неизведанных путей, когда есть готовый, успешный европейский опыт с ярким осязаемым результатом во всех сферах; главное, с комфортным образом жизни? Критика крепостничества и государства были своеобразной питательной средой для революционных настроений. Революционные идеи витали в воздухе, увеличивая авторитет левых и число их сторонников.

Вначале представители левого крыла идеологии пытались строить с консервативным крылом комплементарные отношения. Надеялись выступить против государства единым прозападным фронтом. Для этого в печатных статьях появлялись лестные отзывы о славянофилах, причем часто незаслуженные. Когда оказалось, что правые имеют собственные твердые убеждения, не совпадающие с либералами и революционерами, отношения и оценки резко поменялись.

Тенденция предвзятости переросла в обвинения и даже ложь. Объявив славянофилов идеологическими противниками, “левые” не только не пытались понять их, напротив, не хотели ни слушать, ни слышать. Делали все, чтобы дискредитировать их в глазах общественности. Вместо критики выносили приговор, откровенно “расстреливали” своих оппонентов. Герцен назвал творчество Хомякова словесным блудом. Чаадаев утверждал, что славянофилы предают крестьянскую массу, равнодушны к ее страданиям. Хотя доподлинно из-

вестно, и Бердяев это подтверждает: критика государства славянофилами была значительно острее и убедительнее. Но высокая оценка славянофилами крестьянского самосознания стала поводом для обвинения их в лицемерии и лжи. Будто на самом деле, они защищают интересы дворян и помещиков, и спасают государственную власть. Причина: славянофилам не могли простить противостояния западной культуре и западному просвещению. “Защиту старины” рассматривали как сотрудничество с двором и властью. Это помешало западникам, - по мнению Хомякова, - увидеть и понять глубину суждений непохожих на них оппонентов и осознать свои собственные заблуждения.

Правое направление русской мысли - славянофилы (Хомяков, Ю.Ф. Самарин, братья И.В. и П.В. Киреевские, братья К.С. и И.С. Аксаковы, А.И. Косцелев и другие также европейски образованные и яркие представители русской культуры, в том числе литераторы Н.М. Языков, В.И. Даль, Ф.И. Тютчев) - были принципиальными противниками искусственных, чуждых хотя и быстрых социальных перемен. У Самарина находим следующие рассуждения: “...плохо дело, когда эпоха радуется какому-нибудь великому приобретению: того и смотри, следующим поколениям придется дорого за него поплатиться. Только медленно и едва заметно творящееся полезно и жизненно, все быстрое ведет к болезням...” [7].

Убежденность в сомнительности “скорого успеха” сопровождалась призывом к “осторожному действию”, к реформам.

В качестве другого аргумента против левой идеологии славянофилы избрали общий вопрос: Россия - не Европа. Они утверждали, что именно одностороннее знакомство с западной культурой и “признание ее за норму человеческой деятельности” привело левых оппонентов к произвольной теории, выдаваемый за закон развития” человечества. Консерваторы - славянофилы надеялись убедить оппонентов критично пересмотреть достижения Запада. Осознать, что там не все хорошо, как кажется. Европа одновременно с успехами в науке и технике на протяжении многих лет целенаправленно расставалась с общечеловеческими ценностями. В результате, к XIX в. и католическое христианство, и европейская цивилизация в целом успели исчерпать свой общечеловеческий потенциал. Прежде всего утрачивались духовные ценности. Человеку настойчиво навязывали потребительство.

Доказывая преимущество материальных ценностей перед духовными, меняли местами высокие и низменные ценности. Эгоизм и индивидуализм признавались нормой европейской личности. Таков духовный итог XIX-го века. На этом фоне напрашивался вопрос: “Нужен ли европейский опыт России?” Для славянофилов этот вопрос был риторическим. Они напоминали современникам: не мы приносим высшее русской земле, но высшее должны от нее принять [8].

Россия в отличие от Европы не исчерпала свой внутренний потенциал. У нее достаточно собственных сил для преобразования общества. Славянофилы категорически выступали против насаждения европейских порядков в стране. Напоминали современникам, что история России уже не раз доказывала, сколь чревато для нее внешнее вмешательство.

Оскудение духовного и нравственного начала в Европе и идеологические брожения в самой России, а также неkritичное отношение большинства дворян к чужой культуре, больно ударили по диалогу России и Европы.

Недооцененный Запад проявил худшие, недостойные человечества качества; утрату всякого объективного отражения жизни: лицемерие, целенаправленное искажение фактов, бесстыдную ложь и наглую злобу, циничное, унижающее (имперское), оскорбительное отношение к другим культурам и народам. Несмотря на европейский цинизм, российские западники не избежали добровольного унижительного колониального, холопского пресмыкания.

В статье “Мнение русских об иностранцах” Хомяков приводит пример “остервенелой” клеветы или нелепости, вырвавшейся у низкой души или низкой страсти иностранца”. Цитируем: “... немецкий проповедник сказал, что в дни освобождения Европы от Наполеона доблестные германцы шли вперед, сокрушая полчища вражий, а что за ними вслед ползли ... 200 000 русских, которые более мешали, чем помогали подвигам сынов Германии ; ... английский духовный журнал ... утверждал: лучший кавалерийский полк в России убежит перед любой сотнею лондонских сидельцев, в первый раз посаженных на лошадь; ... французский духовный журнал ... печатал следующее: согласно церковному учению греческой и русской веры, стоит только сварить тело покойника в вине, чтобы доставить ему царство небесное) ... “. “Мнение Запада о России выражается в целой физиономии его литературы ..., выражается в тоне и в отзывах всех европейских журналов ..., единственное содержание которых - ругательство над Россиею”. “Не что иное как ненависть объединила Европу против России”. Одновременно Европа не прочь была поселиться в России, но без россиян [9]. Читая статью Хомякова, чувствуешь огорчение автора в каждой строке.

В статье “Мнение русских об иностранцах” Хомяков писал: “Создается впечатление, что “Россия (и в прошлом, и сегодня - А.Г.) одна имеет привилегию порождать худшие чувства европейского сердца”. “В отличии от европейцев - читаем далее - “В нас живет желание человеческого сочувствия, в нас беспрестанно говорит теплое участие в судьбе нашей иноземной братии, к ее страданиям, так же как к ее успехам, к ее надеждам, так же как к ее славе. И на это сочувствие и на это дружеское стремление, мы никогда не находим ответа: ни разу слова любви и братства, почти ни разу слова правды и беспристрастия.

Всегда один отзыв - насмешка и ругательство; всегда одно чувство - смесь страха с презрением”.

Болезненно рефлексируя на открытую неприязнь европейцев к нам, россиянам, Хомяков находил в себе силы с гордостью рассуждать о том, что Россия никогда не унижалась до мести. “Вспомнишь, как того-то мы спасли от неизбежной гибели, как другого поработив, мы подняли, укрепили, как третьего, победив, мы спасли от мщения и т.д.” [10]. Н. Бердяев согласен с Хомяковым. “В русской стихии, - читаем в статье Бердяева “Душа России”, - поистине есть какое-то национальное бескорыстие, жертвенность, неведомая западным народам. Россия не имеет корыстных стремлений” [11].

Такое впечатление, будто Хомяков и Бердяев из далекого прошлого говорят о нашем времени, а корни этих признаков находят в славянской древности. В “Семирамиде” он размышлял о непохожести славянского менталитета на завоевательный дух германских племен. “Возможно в инстинктах германских таится вражда, основанная на страхе будущего или на воспоминаниях прошедшего, на обидах, нанесенных или претерпленных в старые, незапамятные годы?”... славянский мир непонятен для немца, или это скрытая зависть, пробужденная самим соседством”. Вот что Хомяков писал о древних славянских племенах: “Славянские племена, которые по своему коренному характеру, не были ни завоевателями, ни жестокими, но кроткими представителями общечеловеческих начал... только покровителями избирали богов “свирепых и кровожадных”, охранявших мир и тишину”, а сами отличались смирением и кротостью [12].

Автор Семирамиды” задает вопрос: “Не та ли была судьба славянского племени, чтобы оно оживляло и пробуждало дремлющие стихии в других народах, а само оставалось без славы и памятников, с какими-то полустремлениями, не достигающими никакой цели, и с какою-то полужизнью, похожую на сон. Быть может, эта полужизнь, эти полустремления - суть врожденный порок? А может быть это вовсе не порок, а начало на пути к духовной высоте?”. “Быть может, они только следствие излишних потребностей внутреннего духа неспособного к развитию одностороннем и просящего полной жизненной гармонии, для которой еще не созрело человечество”? [13].

К сожалению, ожидание “полной жизненной гармонии” оказалось горькой иллюзией. Хотя стремление к духовной высоте и сохранилось, но авторитетнее в глазах европейцев мы не стали. Россия на протяжении всей истории постоянно испытывает с их стороны ненависть. Хомяков, конечно, не мог пройти мимо такого унижительного факта. В ряде статей он размышлял о глубоких причинах ненависти к русским.

“Полной любви и братства мы ожидать не можем, но мы могли бы и должны ожидать уважения”. Но “мы и того не приобрели”. Он указал на три причины неуважения зарубежья к нам и подробно остановился на третьей. Третья из причин - неуважение русских к самим себе и к своей истории, с одной стороны. И имперское отношение европейцев к русским, с другой [14].

К сожалению, за 200 лет ничего не изменилось в европейских чувствах. В России поубавилось революционеров, а либеральные настроения проникли во все социальные группы. Поэтому есть смысл прислушаться к выводам Хомякова. Пережив исторические испытания в борьбе за независимость, Россия оказалась перед не менее грозным испытанием - затянувшимся крепостничеством. В результате, Россия во многих сферах жизни отстала от Европы. Но дело не в этом. Россия по-прежнему оставалась великой державой, достойной уважения. Однако, вместо уважения она снискала презрение и ненависть. Хомяков был убежден в том, что русским давно нужно было бы понять, что мы во многом не похожи на европейцев. Мы - разные.

Вместо этого русские, выезжая за границу, не смогли устоять перед блеском европейских достижений в области просвещения, культуры и быта. Искренне желая России добра, они начали с просвещения. Просвещение, сформировавшееся в Европе на исторической родине, и “прививное” европейское просвещение в России не одно и то же. В России оно носило какой-то “колониальный характер безжизненного сиротства”. Колониальный характер без сомнения стал преобладающим.

В статье (“По поводу Гумбольдта”) Хомяков писал о духовном рабстве перед западным миром: “В нем (в русском человеке - А.Г.) проявилась какая-то страсть, обличающая в одно время величайшую умственную скудость и совершеннейшее самодовольствие... Полукнижное большинство и книжное меньшинство вступили в состояние умственного сна. До сих пор не понимая своего убожества по причине разрыва с народом и народной жизнью ... с каким упорством, она отстаивает свое благоприобретенное ничтожество и с каким жаром восстает она против всякой попытки, могущей возмутить ее умственный сон” [15].

В их восприятии, - отмечал Хомяков, - отразились комический восторг, восхищение и страсть к подражательности. К сожалению, “Мышление, закованное страстью к подражательности”, породило слепую доверчивость к чуждому слову, но не приобрело права на самостоятельное мышление. Не критичность стала почвой для пренебрежительного отношения ко всему родному, к оскудению естественных национальных чувств. Отрекаясь от родной земли, ее традиций и духовной пищи, они “прицеплялись к Западу, которого делали школьником и рабом” [16].

“Новые русские” не только пренебрегли российским. Они стали стыдиться своей русскости, стыдиться за Россию. В начале прошлого века 20-летний Иван Бунин о них писал: “Они глумятся над тобою, // Они, о Родина, корят // Тебя твоею простотой, // Убогим видом черных хат. // Так сын спокойный и нахальный // Стыдится матери своей ...” [17]. К сожалению, даже выдающиеся умы России не избежали унижительного для российского самосознания колониального мышления, также предпочли западный путь развития, ориентировали Россию на чуждые формы бытия.

К счастью, писал Хомяков, они не затронули национальных признаков нашей народной жизни; все лучшие черты национальных “традиций, быта - все, что в нас бессмертно, небессильно, бесплодно” осталось в народе. Низкие, холопские самооценки и личное бессилие либералов, желание получить блага быстро и все сразу было выше гордости за отечество. Словом, они отрекались от своей страны, ее культуры и народа [16]. Тютчев о них писал: «Напрасный

труд – нет, их не вразумишь, - // Чем либеральней, тем они пошлее. //

Цивилизация – для них фетиш, // Но недоступна им ее идея. // Сколь перед ней не гниешь, господа, // Вам не снискать признанья от Европы: // В ее глазах вы будете всегда: \ Не слуги просвещения, а холопы» [18].

Не менее яркую оценку этим современникам Хомякова находим в дневниковых записях В.О. Ключевского: “На что им либерализм? Они из него не могут сделать никакого употребления, кроме злоупотребления”. “Начитанные и надорванные либеральные дураки, производящие впечатления умных только на таких же надорванных, но не столь начитанных дураков. Недовольные всем настоящим, а прошлое ругают за то, что не похоже на настоящее” [19].

А что европейцы? Европейец после общения с униженным и смиренно преклоненным, не испытывал ни малейшего чувства благоговения перед великой страной и ее народом. Оказавшись в России, обласканный европеизованным дворянством, был не прочь “перенести” европейские порядки в Россию, чтобы в чужой стране чувствовать себя как дома. Не гостем, а хозяином жизни. Жаль, этот вопрос дожил в чистом виде до наших дней. 21-й век! Спустя 200 лет по-прежнему либералы ориентируются на Запад, восхищаются их успехами и презирают все российское. А Европа по-прежнему льет на россиян поток остервенелой лжи и ненависти. И надеется, наконец, приручить Россию. Но вернемся в 19 век.

Анализируя самосознание российского общества, в период кризиса, Хомяков отметил сходство и отличие современного ему этапа от предшествующих “смутных времен”. Он обратил внимание на то, что и в прошлом общественное сознание русского государства не было единым. Но тогда раскол определяло социальное расслоение. Каждый класс или сословие преследовали свои цели, и

каждый раз та или иная социальная группа старалась опереться на поддержку и волю народа.

В XIX в. размежевание состоялось в одной социальной среде, в среде европейски образованного дворянства. Народ вообще не принимался во внимание. В статьях “Мнение иностранцев о России” Хомяков писал: если бы интеллигенция попыталась обратиться к народу, народ бы ее не понял. В стране состоялся огромный разрыв в образе жизни, в культуре и в образовании. В петровские времена дворянские дети принудительно осваивали европейскую культуру. Но “Они еще связаны были с русской стариной. Еще сильны были няньки да дядьки, да весь русский дом, который не успел переделаться на иностранный лад”. И народ, и дворяне говорили, молились и пели на одном языке [20].

Ключевский отмечал: Петр Первый “гнал за границу десятки знатной молодежи обучаться...наукам. Но император не тащил Европу в Россию. Он спешил преодолеть отставание от Европы во многих сферах, в том числе в образовании. Специалистов он звал в страну для воплощения государственной воли, а не для другого, чтобы иностранные советники учили царей как жить и управлять.

После Петра Великого последующие монархи вместо решения главной задачи - преодоления отсталости - стали настойчиво насаждать европейский образ жизни и мысли. Страна мирно переживала тихое нашествие неметчины. Вот как В.О. Ключевский писал о ползучей германизации России. (Выберем без комментариев некоторые фрагменты из его текста). Этот процесс начался по словам историка еще с 16 века. В XVIII веке - при императрице Анне Иоанновне и ее дворе. “Немцы посыпались в Россию, точно сор из дырявого мешка, облепили двор, обсели престол, забирались на все доходные места в управлении”. “Этот сбродный налет состоял в основном из” лжецов с закулисным умом, страстных игроков и взяточников”. “Вся эта стая кормилась досыта и веселилась до упаду”. С высочайшего разрешения они участвовали в “недоимочных экспедициях”, грабили, отбирали последнее, избивали крестьян, оказавших сопротивление. По жестокости и жадности в народе их сравнивали с монголами. Только монголы пришли с Востока, как завоеватели, а немцы - с благословения Первопрестольной. Иноземцев стали защищать от россиян. Анна Иоанновна приставила к немцам гвардейский полк - гордость Петра Первого. Начав с одежды, манер и ассамблей, правительство предложило преобразование России по немецкому образцу [21].

Мы уже отмечали: обстановка в стране к середине XIX века созрела для судьбоносных перемен, но двор, возглавляемый Николаем Первым, отличался беспочвенностью, не знал ни своего народа, ни страны. Н. Бердяев писал: Николай Первый был типом прусского офицера. Оставался европейским монар-

хом” [22]. Главное, царь боялся что-либо менять. Он не представлял себя без крепостных крестьян и дворян. Поэтому не оставалось ничего иного, как играть в русского царя и отца огромного многонационального государства.

Чтобы создать видимость деятельности, царь поручил разработать проект ожидаемой перестройки случайному для России чиновнику - С.С. Уварову. Человеку, у которого полностью отсутствовало национальное самосознание. Он ненавидел и отвергал все русское. “Смеясь, он дерзко презирал и наш язык, и наши нравы”. За основу проекта государственной перестройки он избрал немецкую национальную программу. Однако, надежды россиян не сбылись. Проект оказался лицемерным. Ни один раздел проекта не стал руководством к действию.

Власть и господствующий класс по-прежнему рассчитывали на европейский путь развития. Либералы и революционеры мечтали об обновленной России, им западные образцы казались привлекательнее. Подражание сковало сознание тех и других. К счастью, считал Хомяков, Россию в целом от умственного рабства спасло социальное расслоение. Одно только высшее сословие воспользовалось новыми приобретениями знания. Все другие сословия не смогли воспользоваться сокровищами науки, которая привозилась к нам как товар, доступный только для немногих, для богатых и знатных [23]. Странно, чем же объяснить такое упорство левой и официальной идеологии? Почему наиболее образованное дворянство не приняло посыл славянофилов о самобытности России?

Страсть к подражанию и в прошлом отмечали историки. Но унижительное преклонение не было столь массовым и не затрагивало судьбоносных для России проблем. Мало образованное большинство, подражая иностранцам, часто выглядело нелепо и смешно. К 40-м годам XIX века многое изменилось. Изменения были продолжением продуманной политики двора времен Екатерины Второй.

Воспользуемся сведениями и анализом культурологических планов царского двора и их реализации из работы Андрея Зорина “Появление героя: из истории русской эмоциональной культуры конца XVIII - начала XIX веков”. - М.: Новое литературное обозрение. 2016. Автор удостоен международной премии “Просветителю просветителей”.

Этого труда коллеги ждали 30 лет. И не ошиблись. Это большой научный многоплановый труд, вобравший в себя философию, историю, литературу, психологию. Автор говорит, что работа продвигалась медленно и с большим трудом, порой не было надежды на завершение. Рецензенты называют А. Зорина кто психологом, кто историком, кто философом ... в зависимости от собственного предпочтения. Многогранность работы не мешает, а сопутствует результа-

ту. Зорин охватывает 30 лет истории русского государства в конце XVIII и начала XIX веков. Для высших слоев российского общества XVIII век был временем перехода от традиционной культуры к европейскому романтизму.

У Зорина читаем: российское сознание было отравлено европейским романтизмом и страстью к подражанию. Заметим, Зорин не читал Хомякова, но отношение к российской угодливости и подражанию также объективно - принципиально отрицательное. Итак, российский романтизм. Он отличался от европейского. Во-первых, развивался на чужой почве. Во-вторых, добровольно признавал свою производность. Русские писатели откровенно признавались в “имитационном характере литературной стратегии”. Стремилась, чтобы все заимствования были наглядны и декларативны. Ярче всех блистал на вторых ролях Карамзин. Он стремился доказать, что российские читатели преклоняются перед просвещенными европейцами, и готовы создать с ними единое эмоциональное сообщество. Он писал наиболее талантливо, и “Тем больший вред наносил русской культуре”. По существу, поощрял худшее качество русского дворянства” - замечание его бывшего поклонника, А.П. Тургенева.

Глава государства, Екатерина Вторая, проявив заботу о нравственном здоровье россиян, также обратилась к европейскому опыту. Слабое и порой искаженное представление императрицы о народе как о “русских дикарях” заставило ее прибегнуть к стандартам немецкого образца. В результате, программа просвещения и воспитания “нового человека”, разработанная ею к началу 19 века, привела к еще большему социальному и духовному размежеванию. Вопрос: почему прогрессивная цель, благородное желание воспитать “нового человека”, обернулись более глубоким противостоянием народа и государства?

Вот как отвечает на этот вопрос Зорин. Добрая память о немецкой культуре, желание подражать королю Людовику 14-му, переписка с Руссо, восторженное подражание известным российским литераторов европейскому романтизму; главное, новая держава, по глубокому убеждению императрицы, требовала новых граждан, способных думать и чувствовать по-европейски - все это подвигло на решительные шаги в области российского просвещения. Глава государства смело приступила к формированию “новой породы людей”, чтобы по стандартам своего двора и европейцев, из “звероподобных россиян” через просвещение сформировать цивилизованных людей, похожих на немцев.

Для этого была составлена программа полного переустройства внутреннего мира образованного русского человека, как прообраз будущего идеального мира и гармоничных отношений между людьми. Программа была рассчитана на “монументальный культурно - исторический поворот русской образованной публики к западной культуре как основному источнику”.

Екатерина Вторая искренне рассчитывала на живое участие ее двора в осуществлении программы. Надеялась, что дворяне станут универсальным образцом для подражания. Как и Руссо, она считала необходимым воспитать человека для общественной жизни, не связанного с рождением и родословной, чтобы переформатировать россиян на общественные образцы. Предполагалось начинать воспитание с раннего возраста, чтобы ребенок мог освоить стандартные правила поведения, а не традиции родословной.

Составляющей образовательных стандартов - “матриц” - было обучение правилам поведения и правилам восприятия культурных ценностей. Например, как слушать оперу; а также воспитание чувств и эмоций в соответствии с учрежденными “матрицами”. Ответственность за воспитательные стандарты возлагалась прежде всего на двор, религию, образование, искусство, литературу и печать. Литературные стандарты должны были стать империей чувств и распространиться по всей России.

Для самоконтроля за личным духовным преобразованием был использован конфессиональный дневник. Он же стал формой интерпретации религиозных и моральных предписаний и табу. Он же предписывал правила поведения, адекватные чувства и эмоции, а также самоанализ и самосовершенствование. Дневнику суждено было стать собеседником, возбуждающим страх и стыд перед неодобрением.

К сожалению или к счастью, “матрица чувств” не стала все признанной. Двор, на который власть рассчитывала, прежде всего, не стал универсальным образцом для подражания. Народ тем более не проникся и не принял стандарты. Хомяков это обстоятельство объяснял продолжением того разрыва, который наметился в образовании и в образе жизни народа.

У писателя Андрея Зорина, мы находим подтверждение, дополнение и развитие взглядов Хомякова на различия в образе жизни и менталитета народа России. У Хомякова и Зорина (заметим, 19 и 21 века) одинаковые оценки этого периода. Они равно осуждают искусственное культивирование чуждых для народа чувств. Большинство россиян не приняли “эмоциональный режим”. Стандарты воспринимались как комедия или как оскорбление русского человека. Власть вместо ожидаемой “единой империи чувств” оказалась перед фактом более глубинной поляризации общества - фактом духовного противостояния. К 19-му веку при растущей тенденции раздвоения международной жизнью и жизнью европейски просвещенного дворянства народ не был готов участвовать в исполнении государственной программы. Народ и дворянство говорили уже на разных языках.

А что дворянская молодежь? Для молодого поколения европейское образование еще не стало нормой, но было уже престижным, наполняло моло-

дежь гордостью от того, что она не похожа на не образованных соотечественников, и могла пренебрегать всем, что вскормило ее. Хомяков понимал и сочувствовал этой молодежи. Считал, что гордыня - не ее вина. Молодежь слишком рано была оторвана от российских корней, от жизни, которая ее породила. Она не успевала освоить ни национальных традиций, ни достижений русской культуры. Им нечем было гордиться. Попросту, они не знали ни России, ни народа, ни его культуры.

Мысленно возвращаясь к своим ученическим годам за рубежом, в статье “Мнение иностранцев о России”, Хомяков вспоминал, как трудно было молодым соотечественникам устоять перед достижениями европейской культуры и комфортным образом жизни. “Все ее величие и блеск стали поражать наши глаза, когда ее слабости, ее неполнота, ее внутренняя нестройность были еще недоступны нашей критике”. “И теперь мы стараемся подражать...А в первые ... ученические годы мы старались быть не только подражателями” мы страстно желали “обратиться в простой *с к о л о к* (разрядка - А. Г.) западного мира”. “Принимая все безраздельно, добродушно, признавая просвещением всякое явление западного мира ... “мы не осмеливались ни разу спросить у Запада, все ли то правда, что он говорит” [24].

Все совпало: блеск европейской культуры и доверчивость молодых. Российская программа просвещения и воспитания не разрушала предпочтений дворянской молодежи. И поэтому могла рассчитывать на рождение “новой породы людей” в России. На фоне государственной просветительной политики и обещаний социалистов - революционеров быстро и с пользой перенести культуру и европейские порядки в Россию; выступления славянофилов во главе с Хомяковым против не критичного отношения к европейской культуре и бесплодного подражания, воспринимались даже не полемически, а враждебно.

А. Зорин, тщательно изучивший осуществление реформы, находит, что программа в самом зародыше была обречена на неуспех. Чтобы не разрушать логику автора научного труда “Появление героя...”, воспользуемся его логикой.

А. Зорина заинтересовала талантливая семья Тургеневых и ее среда (Н.М. Карамзин, В.И. Жуковский, и другие) - поклонников европейского романтизма. Водораздел в этой среде пролегал между старшим и молодым поколениями. Отношения поколений развивались спокойно, ничто не предвещало неожиданных поворотов. Молодежь с большим уважением относилась к старшему поколению. На них равнялась и подражала. В литературной среде входил в моду личный интимный дневник как литературная форма и как инструмент оживления реформы. А для молодых людей он становился правилом хорошего тона.

Отец семейства - Иван Петрович Тургенев - поручил старшему сыну, Андрею, вести личный дневник. Сам он - ректор Московского университета уже несколько лет вел дневник и воспринимал его как инструмент самосовершенствования. Андрей Тургенев в работе над дневником исходил из непреложно заданных императрицей “матриц” - образцов и правил, призванных стать достижением сначала членов российского общества, а в отдаленной перспективе и всего человечества. К поручению он отнесся со всей серьезностью. Но стремился найти ориентиры, подходящие прежде всего для самого себя.

Андрей вырос в просвещенной дворянской семье со здоровым нравственным климатом - без двойных стандартов, где честь и достоинство были твердыми нравственными принципами. В юности он сформировал привычку через взгляд отца и Карамзина всматриваться в “ландшафт собственной жизни”. Влияние Карамзина будет заметно всегда - в слове, в манере выражать свои эмоции, в ориентации на литературные образцы. Описывая в дневнике волнующие события из повседневной жизни, он подобно Карамзину, сразу же приводил параллели из любимых текстов Руссо, Гете, Шиллера и того же Карамзина.

Пока дневник заполнялся традиционно в романтической манере, ничто не предвещало беды. Но вот честное, непоколебимое следование классическим православным установкам, приобретенными в юности, вошло в конфликт с новыми общероссийскими нормами, установками, “матрицами”. Вначале Андрей Тургенев старается примирить непримиримые явления жизни. Однако, дальнейшее погружение в реальную жизнь, личные переживания, запутанность в любовной истории, уступка базовому принципу (честь и достоинство) приводит его к конфликту с романтизмом, со старшим поколением и самим собой.

Зорин подробно описывает психологические трудности, с которыми столкнулся 22-летний человек. Дневник он начал вести в 18 лет. Трудно было заставлять себя вести регулярно повседневные записи. Были срывы, перерывы, возвращения, постоянное ощущение долга, угрызения совести. Одновременно он вел большую внутреннюю работу души. Искренне хотел соответствовать высоким образцам из романтической литературы, героям Шиллера и Гете. Трудности самообличения требовали напряжения всех сил и способностей ума и сердца. Напряжение усугублялось технологией ведения дневника. Автор дважды переживал свои записи. Первый раз, когда описывал свои чувства, а затем перечитывал, чтобы описать свое отношение к пережитому и дать им оценку.

После глубоких и болезненных переживаний, конфликтов с совестью наступил момент прозрения. Молодой человек не выдержал тотального самоконтроля и подражания даже высоким авторитетам и стандартам. Он взбунтовался. Эмоциональные стандарты приобрели характер “эмоционального режи-

ма”. В России другая, не немецкая культура. Свободолюбивый дух не смог принять стандарты. Они пришли в противоречие с прежним мировосприятием.

Андрей Тургенев убедился в том, что введение в жизнь образованного человека интимного дневника как собеседника и как средство самоконтроля за интимными переживаниями, является самоистязанием. Автор дневника ограничил свою свободу как бы по добровольному согласию. Но он переставал быть самим собой. И этим ускорил протестное настроение.

На пике подражания европейскому романтизму, незадолго до неожиданной, если не таинственной, то непонятной для окружающей среды смерти, в одной из последних дневниковых записей Андрей Тургенев неожиданно выступил против всех. Он заявил: “Не следует подражать даже Руссо, поскольку человек должен быть всегда “ОН” и везде сохранять свою “ОСОБОСТЬ”. “Первой добродетелью”, которой следует учить детей после “любви к добру” Тургенев назвал здесь “презрение людского мнения”. Короткая лаконичная запись. Но как много она значила для автора строк! Какой переворот должен был произойти в его сознании! К сожалению, столь глубинные прозрения не обходятся без жертв. Зорин считает, что смерть Андрея была следствием жизненного краха, несовпадения с собственными идеалами.

Зорин обращает внимание на последствия смелого поступка. Как много его поступок означает для всех последующих поколений России! В XX веке тема “особости”, по словам Зорина, стала предметом многих научных исследований. К ней до сих пор обращаются и писатели, и философы В конце XVIII-го столетия А.И. Тургенев был первой ласточкой в противостоянии навязанным стандартам и подражанию европейским авторитетам [25].

Хомяков в XIX веке тоже указывал и настаивал на “особости” России. “Особость”, самостояние, презрение чужому мнению для Хомякова звучало как программа самостояния России в целом. Самостояния русской культуры и человека; как необходимость сбросить “щегольский ошейник, на котором написано - “Европа” [26], и преодолеть колониальное привыкание к колониальному мышлению и пресмыканию. Его пронизательный взгляд на европейскую культуру, на ненависть и злобную ложь европейцев к россиянам должен был стать уроком критического осмысления общественной и нравственной системы, сложившейся на Западе. Но философ не был услышан.

Условно говоря, эстафета А.И. Тургенева попала в надежные руки. Хомяков из XIX века и сегодня продолжает говорить об “особости” России. Насколько А. Зорин высоко оценивает поступок А.И. Тургенева, говорит название всего научно-исследовательского труда - “Появление героя ...”. Так же, как и Хомяков, Зорин размышляет о старом и новом. Считает, новое реально обу-

словлено всем наследием прошлого. Но реализует себя через противоречия с настоящим, через отрицание его.

Заметим еще раз: Россия и Европа обращались и до сих пор обращаются к А. Тургеневу в ХУ111 век. Но не к Хомякову в век Х1Х. – Хомякова не знают.

В обстановке идеологической борьбы эпоха в лице выдающихся ее деятелей отторгла взгляды Хомякова. Причем с ним не спорили и ничего не доказывали. Чтобы не мешал, его отвергали. Оппонентов не было. Были лишь противники. У последних не было аргументов. Были подозрительность, раздражение и неприязнь. Что, конечно, не могло не сказаться на общественном мнении. Выдающегося человека эпохи окутала “вопиющая тишина”. До сих пор современная наука, в тех случаях, когда в тексте по праву должно стоять имя Хомякова, пишет - славянофилы. Хомякова - философа будто и не было в России.

Можно констатировать: в социально - временном пространстве России середины Х1Х века Хомяков оказался самым непонятым, самым беспокойным и подозреваемым философом, ученым и богословом, как со стороны государства, полиции, цензуры и церкви, так и со стороны либералов и революционеров. Это тот случай, когда идеологические противоречия оказались опаснее лжи. Радикалы готовились к революции, Хомяков оставался эволюционистом. Они мечтали о европеизации России, он настаивал на самобытности. Не отрицал европейскую культуру, но был против унижительного и бесплодного подражания.

В итоге, сторонников у Хомякова было немного. Показательно: за гробом усопшего шло всего семь человек - два друга детства и родственники. Хоронили того, кто открыто и честно спорил с эпохой и никогда не был двуличен. Современная, наша эпоха обязана понять и осознать: его идеи и результаты исследований, не оцененные в Х1Х-ом веке, по-прежнему оригинальны и актуальны. Время с ним обошлось несправедливо, безжалостно и с ущербом для культуры. Есть надежда, ХХ1 век в лице единомышленников Хомякова - философа исправит заблуждения и ошибки, допущенные идеологическими противниками, разорвет пелену вопиющего молчания.

Жизнетворчество Андрея Ивановича Тургенева и Алексея Степановича Хомякова в очередной раз убеждает в том, что каждая эпоха рождает своих героев. Но одни погибают раньше заслуженного признания, другие - не успевают пробиться сквозь “старые стены”. Одно утешение: они заслуженно становятся частью Большой культуры.

Список литературы

1. Бердяев, Н. А.С. Хомяков как философ. О русской философии / Бердяев Н. – Свердловск: изд. Уральского Университета. 1991, ч. 2. С. 32-33.

2. Сб. статей по материалам международной научной конференции, 14 - 17 апреля 2004. –Москва, литературный институт им. А.М. Горького, т.1.
3. Бердяев, Н. О русской философии ч.2. - Свердловск: изд. Уральского Университета. 1991. С. 32.
4. Герцен, А..И. Былое и думы. М.: Худож. лит. 1987, т. 1.С. 375 - 376.
5. Чаадаев, П.Я.. Философские письма. Цена веков / Чаадаев П.Я. – М.: Молодая гвардия. 1991, С. 34, 36, 47.
6. Бердяев, Н. Русская идея. Бердяев Н. Русская идея. Судьба России. - М.: ЗАО “Сворог и К”. 1997. С.63.
7. Кошелев, В.А. Алексей Степанович Хомяков. Жизнеописания в документах, расследованиях и розысканиях. - М. : Новое литературное обозрение, 2000. С. 417.
8. Кошелев, В.А. Алексей Степанович Хомяков. Жизнеописания в документах, расследованиях и розысканиях. - М. : Новое литературное обозрение, 2000. С. 412, 414.
9. Хомяков, А.С. Мнение русских об иностранцах. Алексей Степанович Хомяков Иван Васильевич Киреевский. Избр. соч. - М.:РОССПЭН. 2010. С. 71 - 72.
10. Хомяков, А.С. Мнение русских об иностранцах. Алексей Степанович Хомяков Иван Васильевич Киреевский. Избр. соч. - М.:РОССПЭН. 2010. С. 93 - 94.
11. Бердяев, Н. Душа России. – Л. : “Сказ”, 1990. С. 9.
12. Хомяков, А.С. Семирамида. Соч. в 2-х т. - М.: Изд. “Медиум” , т. 1. 1994. С. 56-57, 262.
13. Хомяков, А.С. Семирамида. Соч. в 2-х т. - М.: Изд. “Медиум” , т. 1. 1994. С. 261 - 262.
14. Хомяков, А.С. Мнение иностранцев о России. Указ. избр.соч. См. 72 - 76.
15. Хомяков, А.С. “По поводу Гумбольдта. Указ. избр. соч. См. 146 - 150.
16. Хомяков, А.С. Мнение иностранцев о России. Указ. избр. соч. См. 75 - 76.
17. Бунин, И. Избр. стихотворения. - Кемерово: Кемеровское книж. изд. 1978. С.20.
18. Тютчев, Ф. Избранные. - Ростов-на- Дону: Изд. “Феникс”. 1995.С. 225.
19. Ключевский, В.О. О русской истории. - М.: “Просвещение”. 1993. С. 241.
20. Хомяков, А.С. Мнение иностранцев о России. Указ. избр. соч. С. 85.
21. Ключевский, В.О. Указ. соч. С. 484 - 486.
22. Бердяев, Н. История и смысл русского коммунизма. // “Юность” № 11, 1989. С. 81 - 82.
23. Хомяков, А.С. Мнение иностранцев о России. Указ. избр. соч. С. 83.

24. Зорин, А. Появление героя: из истории русской эмоциональной культуры конца XVIII -начала XIX веков – М.: Новое литературное обозрение. 2016. Электронный ресурс: <https://www.colta.ru/articles/literature/10537>
25. Хомяков, А.С. К сербам. Послание из Москвы. Указ. избр. соч. С. 264.

Е. Б. ВОЗНЮК

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И СВОБОДА ВОЛИ (PSYCHOLOGICAL DETERMINISM AND FREE WILL)

Аннотация. *В статье рассматривается проблема соотношения психологического детерминизма и свободы воли, и выделяются основные подходы к ее решению.*

Ключевые слова: *детерминизм, психологический детерминизм, свобода воли.*

Summary. *The article deals with the problem of correlation between psychological determinism and free will, and highlights the main approaches to its solution.*

На протяжении истории философии многие мыслители задавались вопросом о соотношении свободы и необходимости в поведении человека: определяет ли он сам, хотя бы даже и частично, свое поведение или оно управляется силами, находящимися вне его контроля? Одни считали, что в мире всё подчинено случаю, поэтому отрицали существование судьбы. Другие же, наоборот, рассматривали необходимость в качестве определяющего момента человеческой деятельности. Последние называли себя детерминистами, они отрицали свободу воли, полагая, что все человеческие поступки обуславливаются мотивами, лежащими в основе причинности явлений.

В зависимости от того, какие факторы считаются определяющими поведение человека, выделяют разные виды детерминизма: географический (Ш. Монтескье), идеалистический (Г. Гегель), материалистический (К. Маркс), социальный (О. Конт, К. Маркс, Э. Фромм) и т.д. Особое место среди существующих видов детерминизма занимает детерминизм психологический, согласно которому поведение человека определяется предшествующими событиями его жизни. Данная форма связи изучается не только в психологии, но вызывает также интерес у исследователей, имеющих отношение одновременно и к области философии (С.Л. Рубинштейн, Б.Ф. Скиннер, З. Фрейд, В. Франкл и др.).

Наиболее ярким представителем психологического детерминизма является З. Фрейд [1]: данный принцип – составная часть его учения о бессознательном.

Согласно создателю психоанализа, все проявления человеческой активности определяются мощными инстинктивными силами. Жизнь человека на всем ее протяжении контролируется сферой бессознательного, которое форми-

руется в раннем детстве под влиянием ближайшего окружения ребенка, в первую очередь, его родителей. Таким образом, ни один психический процесс не возникает случайно. В сфере человеческой психики все случайные на первый взгляд явления на самом деле имеют вполне закономерный характер.

В данном подходе не остается места для таких проявлений человеческой активности, как спонтанность, свобода выбора, самоопределение и т.д. Вера в психическую свободу, по мысли З. Фрейда, должна сложить оружие перед требованием детерминизма, царящего в области душевной жизни.

Наглядным примером обусловленности психических процессов служат так называемые ошибочные действия (описки, оговорки, затеривание предметов, забывание слов и т.д.), которые часто воспринимаются человеком как досадная случайность. В действительности же их возникновение вполне закономерно и объяснимо: по Фрейду, они вызываются к жизни работой бессознательного.

В современной психологии широко распространено понятие «жизненного сценария», наглядно иллюстрирующего принцип психологического детерминизма. Сценарий жизни – это план действий жизненной драмы личности, который предписывает, где личность подойдет к концу своей жизни и каким путем она будет к нему идти [2, с. 341]. В научный оборот данное понятие было введено американским психологом Эриком Берном [3]. Сценарий, с точки зрения Берна, – это постоянно разветвляющийся жизненный план. Он складывается под влиянием родительского воспитания в первые годы жизни ребенка и содержит установленные ожидания для каждого члена семьи, передающиеся из поколения в поколение. Приняв психологические позиции, ребенок устанавливает роли, необходимые для реализации собственной жизненной драмы. Когда роли определяются, человек, находящийся в сценарии, бессознательно притягивает в свою жизнь определенных людей, чтобы присоединить их к списку «действующих лиц». Маркером жизненного сценария является его повторяемость, а отличительной особенностью – драматичность.

Таким образом, в психологическом детерминизме прошлое (раннее детство) оказывается детерминирующим бытием, определяющим всю последующую жизнь человека.

Однако если отрицается свобода воли и все наши действия объявляются психологически обусловленными, то с человека снимается ответственность за свои поступки. Следует заметить, что в обыденной жизни люди часто применяют принцип детерминизма, особенно, если возникает необходимость оправдать собственное поведение.

Известный французский философ Ж.-П. Сартр в каузальной связи прошлого и настоящего видит главного «врага» человеческой свободы. В своей

статье «Экзистенциализм – это гуманизм» он формулирует исходный принцип атеистического экзистенциализма: «Существование предшествует сущности» [4]. Данный принцип означает, что в человеческой «натуре» наперед не заложено, как себя вести, у человека вообще нет никакой заданной раз и навсегда сущности, которая могла бы предопределить его к какому-либо поведению. Человек сначала появляется в мире, существует и только потом определяется, причем он становится таким, каким сам себя делает.

Для Сартра человек – это собственный проект, «автор» своей жизни. В силу этого он не может быть сведен исключительно к своему прошлому и ограничиваться только им. Смысл настоящего нужно искать только в будущем: «будущее конституирует смысл моего настоящего» [5, с. 171]. Иными словами, не прошлое определяет настоящее и будущее, а наоборот, истинный смысл прошлого и настоящего можно понять только с позиции будущего. Именно будущее, а не прошлое является определяющим бытием, но поскольку его еще нет, то человек – это сумма возможностей, реализуемых посредством выбора.

Однако если существование действительно предшествует сущности, то человек несет полную ответственность за то, что он есть, за выбор, который сделал. Таким образом, свобода в учении Сартра оказывается тесно связанной с ответственностью, а поскольку человек, как правило, боится ответственности, свобода воспринимается им как тяжелая ноша.

Резюмирую всё вышесказанное о подходе Сартра, можно сделать вывод, что все поступки, черты характера и особенности человека находятся только в его руках, и только сам человек ответственен за то, что с ним происходит. Однако при всей справедливости подобного подхода, нам представляется, что здесь не берутся во внимание объективные факторы, влияющие на жизнь конкретного индивидуума.

Роль независящих от человека факторов подчеркивает В. Франкл, используя понятие судьбы. Под судьбой он как раз и подразумевает то, что «принципиально ускользает от свободы человека, то, что не находится ни в его власти, ни в ответственности» [6, с. 119]. Судьба в таком понимании является неотъемлемой частью человеческой жизни и относится к человеку так же, как земля, к которой приковывает его сила тяжести.

Однако для Франкла, человек – существо всё-таки свободное, и основательно сомневаться в свободе воли может лишь тот, кто находится в плену детерминистского подхода в философии или страдает параноидной шизофренией.

Фраза «человек свободен» – вовсе не означает его парения в безвоздушном пространстве. Свобода без судьбы, по Франклу, невозможна, она крепко связана с последней, и раскрывается только благодаря ей.

Франкл выделяет разные формы судьбы: прошлое (в силу его необратимости), биологическую судьбу, судьбу социальную и психологическую. На примере каждой конкретной формы судьбы он показывает ее связь со свободой воли человека. Однако нас в данной статье будет интересовать только соотношение свободы и психологической судьбы, остальное же пока остается за рамками нашего рассмотрения.

Психологической судьбой называется «то душевное, что противостоит человеческой свободе» [6, с. 120]. Франкл указывает, что невротические больные нередко верят в судьбу именно в этом смысле. Невротик будто следует принципу: «Так есть – и таким это и останется» [6, с. 120]. Последняя часть этой установки является крайне деструктивной. Если человек с самого начала, еще до того, как попытается что-то сделать, будет постоянно настраивать себя на неудачу, то именно неудача с ним и произойдет.

Франкл считает, что первоначальной слабости воли не существует. Сила воли не является чем-то раз и навсегда данным, а является функцией: ясного осознания цели, честного решения и известной тренировки. Мыслитель проводит аналогию с хождением под парусом: «Хождение под парусом заключается не в том, что лодку просто гонит ветром; искусство хождения под парусом начинается с того, что человек использует силу ветра в нужном ему направлении, так что он может даже направить свою лодку и против ветра» [6, с. 121].

Невротические фаталисты нередко винят в особенностях своего характера и поведения воспитание или среду, в которой они выросли. Они считают, что именно их пережитый в детстве травматический опыт окончательно определил их судьбу. Однако, по Франклу, это всего лишь попытка уйти от ответственности за свою жизнь. Вместо того чтобы поставить перед собой задачу самовоспитания, невротические фаталисты принимают слабость своего характера как некую данность.

Итак, мы видим, что подход Франкла к взаимосвязи детерминизма и свободы воли синтезирует крайности первых двух. Мыслитель доказывает, что, несмотря на психологическую детерминацию (в его терминологии психологическую судьбу), свобода воли всё-таки существует. Есть и психологический детерминизм, и свобода воли, и по факту они оказываются диалектически взаимосвязанными. Франкл определяет человека как существо, которое каждый раз освобождается от того, чем оно определяется; то есть существо, которое трансцендирует все эти определения, преодолевая или преобразуя их, и в то же время, продолжая подчиняться им [6, 117]. Эта парадоксальность объясняется диалектическим характером человека, его вечной незаконченностью и устремленностью в будущее. Бытие человека определяется тем, чем он может быть.

Список литературы

1. Фрейд, З. Толкование сновидений: Сб. произведений / Пер. с нем. – М. : Изд-во Эксмо, 2002. – 608 с. (Серия «Психологическая коллекция»)
2. Большой психологический словарь / [Авдеева Н. Н. и др.] ; под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. - 4-е изд., расш. - Москва : АСТ ; Санкт-Петербург : Прайм-Еврознак, 2009. - 811 с.
3. Берн, Э. Познай себя : О психиатрии и психоанализе - для всех, кто интересуется / Эрик Берн ; Пер. с англ. А. Грузберга. - Екатеринбург : ЛИТУР, 2004 (Екатеринбург : ГИПП Урал. рабочий). - 361, [4] с.
4. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319–344.
5. Сартр, Ж.-Поль. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. – М. : АСТ, 2015. – 925 с.
6. Франкл, В. Психотерапия на практике = Psychotherapie für den alltag / Виктор Франкл; Пер.: Н. Паньков, В. Певчев. - СПб. : Ювента, 1999. - 250, [1] с.

References

1. Frejd, Z. Tolkovanie snovidenij: Sb. proizvedenij / Per. s nem. – M. : Izd-vo Eksmo, 2002. – 608 s. (Seriya «Psihologicheskaya kollekcija»)
2. Bolshoi psihologicheskii slovar [Tekst] / [Avdeeva N.N. I dr.]; pod red. B.G. Mesheriakova, V.P. Zinchenko. – 4-e izd., rash. – Moskva : ACT : Sankt-Peterburg : Praim-Evroznak, 2009. – 811 s.
3. Bern, E. Poznaj sebya : O psihiatrii i psihoanalize - dlya vseh, kto interesuetsya [Tekst] / Erik Bern ; Per. s angl. A. Gruzberga. - Ekaterinburg : LITUR, 2004 (Ekaterinburg : GIPP Ural. rabochij). - 361, [4] s.
4. Sartr, Zh.-P. Ekzistencializm – eto gumanizm [Tekst] // Sumerki bogov. – M.: Politizdat, 1989. – S. 319–344.
5. Sartr, Zh.-Pol'. Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii [Tekst] / Per. s fr. V.I. Kolyadko]. – M.: AST, 2015. – 925 s.
6. Frankl, V. Psihoterapiya na praktike = Psychotherapie für den alltag / Viktor Frankl; [Per.: N. Pan'kov, V. Pevchev]. - SPb. : YUventa, 1999. - 250, [1] s.

Е. Б. ВОЗНЮК

**СУБЪЕКТИВНОЕ ВРЕМЯ КАК ОСОБАЯ ФОРМА ВРЕМЕНИ
(THE SUBJECTIVE TIME AS A SPECIAL FORM
OF TIME)**

Аннотация. В статье определяется специфика субъективного времени как особой его формы. Раскрывается суть объективистского и субъективистского подходов к пониманию времени, уделяется внимание теме проблематизации внешнего времени физического мира. Автор рассматривает разные теоретико-методологические подходы к пониманию феномена субъективного времени, обращаясь к работам Аврелия Августина, Иммануила Канта, Анри Бергсона, Эдмунда Гуссерля, философов-экзистенциалистов, выделяет его основные свойства, поднимает проблему взаимосвязи объективного и субъективного времени и выявляет разные варианты ее решения в истории философии.

Ключевые слова: субъективное время, формы времени, сознание, временные модусы, длительность, объективное время.

Summary. The article defines the specificity of subjective time as its special form. The essence of objectivist and subjectivist approaches to understanding time is revealed, the attention is paid to the topic of problematization of the external time of the physical world. The author considers different theoretical and methodological approaches to understanding the phenomenon of subjective time, referring to the works of Aurelius Augustine, Immanuel Kant, Henri Bergson, Edmund Husserl, existentialist philosophers, highlights its main properties, raises the question of connection of objective and subjective times and identifies different solutions in the history of philosophy.

Keywords: subjective time, forms of time, consciousness, time modes, duration, objective time.

Проблема времени всегда волновала умы ученых и философов. На протяжении веков они размышляли над вопросом «Что есть время?», пытаясь понять его и выделить основные свойства.

В философии сложилось два основных способа понимания времени. Первый – объективистский, рассматривает пространство и время как объективные характеристики бытия, как нечто независимое от сознания человека. Сторонни-

ки второго – субъективистского подхода, определяли время как понятие, характеризующее сугубо человеческий способ восприятия мира.

Объективистский подход укладывается в две основных концепции пространства и времени: субстанциональную и реляционную.

В субстанциональной концепции время рассматривается как самостоятельная, независимая от материальных объектов сущность, сами объекты не содержат времени; оно привносится извне (Демокрит, Ньютон).

Реляционная концепция рассматривает пространство и время как формы существования вещей, здесь утверждается, что не существует времени самого по себе, отдельного от объектов (Аристотель, Лейбниц, Гегель, Энгельс).

Несмотря на различия в трактовке отношений между временем и объектом, в обеих концепциях идет речь о реально существующем физическом времени, при этом вопрос о субъективном времени здесь либо вообще не ставится, либо предполагается, что в человеческом сознании имеет место лишь отражение объективного времени. Однако в философии неоднократно предпринимались попытки проблематизации внешнего времени объективного мира. Еще в Средние века Аврелием Августином был поставлен вопрос: существует ли время безотносительно к считающей мгновения душе?

Анализируя соотношение временных модусов, французский философ Ж.-П. Сартр отмечал, что прошлое существует только для тех, кто ставит вопрос о своем прошлом. В этом смысле прошлого нет для вещей и событий, поскольку оно приходит в вещный мир только через человека. «Прошлое есть только для настоящего, которое не может существовать, не будучи там, позади себя, своим прошлым, то есть лишь те существа имеют прошлое, в бытии которых ставится вопрос об их прошлом бытии, которые имеют в бытии свое прошлое» [2, с. 143]. Таково существование только человека, и потому только для человеческой реальности обнаруживается существование прошлого.

Вслед за Сартром современный исследователь И.А. Хасанов указывает на определенную трудность, возникающую при попытке трактовать время исключительно как объективный феномен. Проблема формулируется им в виде вопроса: «Где и как существуют прошедшее и будущее время, которые наряду с настоящим, должны рассматриваться как модусы единственного реально существующего объективного времени?» [3, с. 43]. Сам исследователь отвечает на свой вопрос следующим образом: «в объективно-реальной действительности не существует актуально прошедшее время, поскольку прошлое воссоздается в человеческом образе благодаря психической памяти человека» [3, с. 47].

Итак, цель статьи состоит в определении специфики субъективного времени. Для этого, с нашей точки зрения, необходимо рассмотреть сложившиеся

в философской мысли подходы к его пониманию. Однако прежде необходимо сделать одно предварительное замечание.

Понятие субъективного времени встречается не только в философии, но и в специальных науках, в частности, в психологии, и там оно чаще всего определяется как восприятие объективного времени субъектом. Психологи утверждают, что особенности данного процесса могут зависеть от эмоционального состояния индивида и переживаемой им ситуации, ее оценки. Например, Т. П. Зинченко указывает, что положительные эмоции дают иллюзию быстрого течения времени, а отрицательные – несколько растягивают временные интервалы [4, с. 157]. Общеизвестно, например, что «время печали» длиннее «времени радости», что время, проведенное в бездействии, обычно кажется длиннее времени, заполненного глубоко мотивированной деятельностью. Всё это предоставляет широкий простор для исследования факторов, оказывающих влияние на процесс восприятия физического времени индивидуумом. Однако нас, прежде всего, будет интересовать не специфика переживания темпа и ритма событий индивидуальным или коллективным субъектом, а субъективное время как самостоятельная форма времени.

Определение специфики рассматриваемого феномена предполагает, на наш взгляд, прояснение нескольких взаимосвязанных вопросов:

1. Что конкретно представляет собой субъективное время и каковы его основные свойства? Как связаны между собой его модусы?
2. Как рассматриваемая форма времени соотносится со временем объективным?

Собственно, попытка синтеза разных методологических подходов к пониманию исследуемого феномена и выделения основных позиций по проблеме взаимосвязи субъективного и объективного времени и составляет научную новизну нашего исследования.

Теоретическая значимость данной статьи заключается в том, что полученные результаты способствуют более глубокому пониманию времени как объективно-субъективного феномена.

Практическая значимость заключается в том, что материалы и выводы нашего исследования могут найти применение в педагогической практике высшей школы в процессе преподавания курса философии, а также в разработке специальных философских курсов.

Наиболее ранней версией субъективистского подхода к проблеме времени стали идеи средневекового мыслителя Аврелия Августина. В своей «Исповеди» он констатирует явную парадоксальность данной проблемы. Будущего еще нет, прошлого уже нет, а настоящее – это исчезающая граница между эти-

ми модусами, сводящаяся, в силу бесконечной делимости времени, к нулю. Таким образом, время оказывается состоящим как бы из несуществующих частей.

Выход из данной ситуации мыслитель находит в том, что время объявляется им существующим в душе. В силу этого трехчастная схема времени (прошлое-настоящее-будущее) оказывается для Августина непригодной. Он считает, что правильнее было бы говорить о таких временных модусах как «настоящее прошедшего», «настоящее настоящего» и «настоящее будущего». «Настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – это непосредственное созерцание; настоящее будущего – это ожидание» [1, с. 265].

Однако, несмотря на то, что прошлого и будущего не существует, а настоящее лишено длительности (сводится к нулю), наше внимание длительно. «Длительно не будущее время - его нет; длительное будущее - это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое - это длительная память о прошлом» [1, с. 265].

Таким образом, время в концепции Августина понимается как человеческий способ обозначения изменения и в объективном смысле объявляется несуществующим. Длительность оказывается присущей только душе человека, а не временному бытию физического мира.

Подобный взгляд мы можем обнаружить также в философии И. Канта [5]. Немецкий мыслитель отвергает объективный характер пространства и времени, считая, что они характеризуют не столько устройство материального мира, сколько человеческий способ его восприятия.

Пространство и время объявляются им существующими только в разуме как врожденные (априорные) формы организации чувственного опыта. Благодаря их наличию в нашем сознании, получаемые нами впечатления располагаются в определенном порядке и последовательности, не сливаясь в неразличимый хаос. По Канту, пространство и время – это результат особой, доопытной способности нашего ума организовывать внешний опыт, располагать в сознании одни предметы ближе, другие дальше, одни события раньше, другие позже.

Еще одним представителем субъективистского подхода к пониманию времени является французский мыслитель А. Бергсон [6]. Он критикует И. Канта за то, что у последнего пространство и время принимаются за рядоположенные явления, в силу чего упускается из виду качественный характер субъективного времени. Однако, ведя полемику с немецким мыслителем, Бергсон всё же отмечает значимость его подхода, вдохновляясь идеей Канта о связи субъективности, внутреннего чувства со временем.

Сам Бергсон выделяет две формы времени: объективное время физики и «дление», «длительность» (внутреннее, субъективное время). Первое он называет «опространственным», определяя его как некую гомогенную среду, в ко-

торой нет никакого никакого изменения и динамики. Такое время неизбежно ограничено и, по сути, представляет собой лишь серию следующих друг за другом идентичных моментов. Подобная временная модель имеет право на существование и оказывается вполне адекватной для решения задач частных наук, однако обнаруживает свою непригодность для фиксации качественных жизненных переживаний.

Бергсон считает, что время, воспринимаемое живым организмом, является изменчивым, динамическим и качественным. Он определяет такое время как процесс непрерывного становления, как длительность, а не как не результат, выраженный математическим уравнением.

Для того чтобы наглядно показать отличия указанных форм времени, мыслитель использует два образа: ожерелья и клубка ниток. Образ ожерелья иллюстрирует объективное время. Все его моменты подобны бусинам: они сходны между собой, обладают относительной самостоятельностью и их можно сосчитать. Во втором случае моменты времени оказываются неразрывно взаимосвязанными, переплетенными между собой как в клубке ниток. Поэтому главным свойством времени как длительности является его неделимость и целостность, оно предполагает постоянное взаимопроникновение прошлого и настоящего. «Наше прошедшее следует за нами постоянно; всё, что мы слышали, обдумали, желали с самого детства, склоняется над настоящим, впитывающим в себя прошлое, которое так и бьётся в двери нашего сознания» [6, с. 23].

Длительность в отличие от «опространственного» времени не делится на части, ее невозможно измерить хронометрами. Такое время подобно огню, который нельзя рассечь лезвием ножа. Создающие его события уникальны, неповторимы. Они обладают непрерывностью, направлены в будущее. Время как длительность содержит в себе развитие, оно представляет собой жизненный поток с элементами новизны в каждом из мгновений.

Итак, время как длительность – это качественное эмоционально окрашенное время, органический синтез состояний сознания, которые не рядопологаются, а проникают друг в друга. Оно предстает как неделимое и целостное, предполагает взаимопроникновение прошлого и настоящего, творчество новых форм, развитие. В силу того, что прошлое благодаря памяти сохраняется в настоящем, время как длительность необратимо, ведь прошлое постоянно по-новому взаимодействует с настоящим.

Философские взгляды А. Бергсона оказали влияние на феноменологическую трактовку времени Э. Гуссерля. Вслед за французским мыслителем, он также ставит вопрос о строгом различении объективного времени существования реальных предметов и имманентного (внутреннего) времени сознания, считая, что последнее не содержит в себе ни секунд, ни тысячелетий. Однако Гус-

серль в анализе феномена имманентного времени продвигается значительно дальше А. Бергсона, поскольку стремится к обнаружению и детальному описанию тех актов сознания, при помощи которых оно выстраивает время «внутри себя». Мыслитель ставит проблему: «Каким образом конституируется ощущение последовательности, понимание объекта как временного?» [7, с. 6]. Для ее решения он обращается к процедуре феноменологической редукции, которая в отношении времени предполагает «полное исключение каких бы то ни было допущений, установлений и убеждений относительно объективного времени» [7, с. 6].

Для собственного анализа сознания времени Гуссерль использует следующие три понятия: 1. Теперь; 2. Ретенция; 3. Протенция. Начальной позицией сознания–времени является точка Теперь (актуальное настоящее или первичное впечатление в восприятии), которая всегда дана в связи с целым всего сознания, т.е. в преданных горизонтах прошлого и будущего. Каждая актуальная фаза переживания несет с собой «шлейф» бывших фаз переживания и предвосхищает будущие. Причем в этом временном потоке постоянно происходят модификации. Теперь мгновенно переходит в более-не-Теперь, а еще-не-Теперь занимает место Теперь. Неизменной остается только сама формальная структура потока: ретенция – Теперь – протенция. Ретенция в феноменологическом учении о времени Э. Гуссерля – это первичная память, удерживаемая в настоящем. В узком смысле ретенция представляет собой мгновенное сознание только что истекшей фазы, «живой горизонт Теперь», но в то же время она «несет в себе наследие прошлого», т.е. подразумевает весь континуальный ряд отодвигаемых в прошлое моментов актуального Теперь, который подобно хвосту кометы, постепенно ослабевает, теряя ясность и отчетливость. Протенция, по мнению Гуссерля, – это первичное ожидание, предвосхищение будущего в настоящем. Если в ретенциальном сознании возможно проследить путь от настоящего к прошедшему, то осуществление протенций ведет от прошлого к «живущему настоящему». Благодаря постоянному соединению теперь-момента, ретенции и протенции возникает временной ряд. Таким образом, удержание теперь-точки в постоянно изменяющемся континууме, ретенция и протенция являются первичными актами сознания, благодаря которым, по Гуссерлю, конституируется время.

Следующими мыслителями, внесшими свою лепту в понимание субъективного времени, были философы-экзистенциалисты. М. Хайдеггер рассматривает время как самую значительную характеристику человеческого бытия. Он обосновывает это, прежде всего, тем, что именно временность, конечность придает смысл нашему существованию.

Человек единственный из всех живых существ на Земле знает о своей смертности. Мы способны «забегать в смерть» каждое мгновение своей жизни. В этом смысле, наш человеческий страх смерти отличается от страха животных, поскольку последние боятся только в случае актуальной опасности. Мы же осознаем, что смерть угрожает нашей жизни, ощущаем хрупкость и шаткость нашего существования. Однако большинство людей гонят от себя подобные тягостные переживания. Нередко мы прячем страх смерти настолько глубоко, что он перестает быть заметным. Но именно это сокрытие делает человеческое существование неподлинным.

По Хайдеггеру, чтобы жить подлинно, надо отдавать себе отчет в факте собственной конечности. Такое существование он называет «бытием-к-смерти», и именно оно является критерием подлинности человеческой экзистенции. А поскольку никто кроме человека не знает о своей конечности, то значит только ему ведома временность.

Таким образом, получается, что сущность времени раскрывается только в его отношении к человеку. Время, переживаемое человеком, мыслитель называет временностью, и именно оно является «первоначальным», а время, не связанное непосредственно с человеком, – «производным». Такое деление соответствует различению субъективного и объективного времени (опространственному времени и длительности в терминологии А. Бергсона).

Хайдеггер считает, что европейская философия абсолютизирует один из временных модусов – настоящее. Однако только сосредоточенность на будущем дает личности подлинное существование. Перевес настоящего приводит к тому, что мир повседневности заслоняет для человека его конечность.

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы:

1. Субъективное время понимается в философии как особая форма времени, как особая метризованная длительность, принадлежащая нашей душе или сознанию, им же конструируемая и им же обусловленная, и обладающая рядом специфических свойств. Особое внимание вопросу о свойствах данного феномена уделял французский философ А. Бергсон, хотя в концепциях других рассмотренных нами мыслителей эта тема также имплицитно присутствует.

Как и время физического мира, субъективное время имеет свою размерность: прошлое, настоящее и будущее, однако его модусы существуют в неразрывном единстве, взаимно проникая друг в друга благодаря сознанию. Если объективное время анизотропно, т.е. имеет одно направление – из прошлого в будущее, то в субъективном возможно движение вспять, когда человек может многократно «окунуться» в события прошлого, вспомнить их, давая им в зависимости от своего индивидуального опыта каждый раз новую оценку. В этом

плане наше сознание является своеобразной «машиной времени», а настоящему всегда присуща возможность по-новому взаимодействовать с прошлым.

Будучи конструктом сознания, субъективное время тесно связано с памятью и ожиданием, зависит от нашего опыта и воображения. В отличие от объективного времени оно эмоционально окрашено и неравномерно, носит качественный динамичный характер, указывает не столько на физическое существование происходящих или произошедших процессов и событий, сколько на их значимость для нас.

Субъективное время целостно, в нем нельзя выделить однородные «временные атомы», его невозможно измерить хронометрами, для него один миг может длиться целую вечность, а длина переживаемых «временных отрезков» будет зависеть от нашего отношения к наполняющим их событиям.

2. Вопрос о взаимосвязи субъективного и объективного времени решается в философии по-разному. Некоторыми мыслителями субъективное время объявляется единственно возможной формой времени, а существование времени самого по себе, независимого от субъекта, отрицается ими вовсе. Например, А. Августин считает, что время принадлежит лишь душе, поскольку неотделимо от памяти и ожидания. Согласно И. Канту, время, наряду с пространством, находится не во внешнем мире, а в сознании человека. Оно представляет собой результат доопытной способности нашего ума структурировать поступающие извне ощущения, располагать их в определенной последовательности. В области существующих независимо от сознания человека вещей времени нет, оно привносится в мир наблюдателем.

Другие философы говорят о субъективном времени как об одной из его возможных форм, существующей наряду со временем физического мира. Однако и здесь внутреннее время противопоставляется времени объективному, последнее рассматривается скорее как производное и объявляется «неподлинным» или неадекватным для понимания человека и его сознания. Первым, кто столь решительно развел эти формы времени, был, пожалуй, А. Бергсон. Он осознал, что время как элемент физического описания реальности и время как определенного рода величина и мера человеческой жизни – это различные реальности, которые должны исследоваться на разных теоретических уровнях и разными методами.

Э. Гуссерль, также как и А. Бергсон, проводя редукцию в отношении физического времени, вовсе не отрицал существования последнего. Говоря о субъективном времени, он утверждает его первенство по отношению ко времени объективному. В порядке опыта человек сначала субъективно переживает временную последовательность, а уже потом мыслит внешнее время. Таким образом, в концепции Гуссерля физическое время не просто противостоит време-

ни имманентному, а строится исходя из него. Однако мыслитель не только ставит вопрос о различении данных форм времени, но и пытается понять, благодаря каким актам нашего сознания мы переживаем время. В целом, он продолжает традицию И. Канта и А. Бергсона, связывая проблему времени с проблемой субъективности и сознания, однако продвигается дальше за счет феноменологической редукции, подробно рассматривая те акты сознания, при помощи которых конституируется время. При помощи разработанной им методологии Э. Гуссерль конкретизирует имманентное время сознания, выделяя первичные акты его конституирования, такие как удержание точки-теперь в постоянно изменяющемся континууме, ретенцию, – первичную память, удерживаемую в настоящем, и протенцию, – первичное ожидание, предвосхищение будущего в настоящем.

Критически переосмысливая феноменологию Гуссерля, философы-экзистенциалисты переводят проблему времени в сферу индивидуального человеческого бытия. Они говорят о временности человеческого существования, которая понимается ими как переживание человеком времени, окрашенное в эмоциональные, трагические тона, поскольку существование простирается между рождением и смертью. Время в экзистенциализме нельзя абстрагировать от человеческих переживаний, оно носит личностный характер и его восприятие целиком зависит от субъекта. Поэтому экзистенциалисты также различают две формы времени, а именно экзистенциальную временность и физическое время мира. Соотносимое с человеком время они называют подлинным или «первоначальным». Объективное время, т.е. то, которое человек не переживает и которое не содержит его экзистенция, объявляется ими неподлинным и «производным».

Поскольку время есть основная характеристика человеческого бытия, то и само человеческое бытие также может быть подлинным и неподлинным. Согласно Хайдеггеру, подлинное бытие содержит в себе подлинное время, которое понимается как внутреннее переживание человеком своего будущего. Неподлинное бытие остается как бы застывшим в объективном физическом времени настоящего. Внутреннее переживание будущего есть не что иное, как осознание человеком своей конечности. Следовательно, чтобы постичь подлинное бытие и его смысл, человек должен осознать свою смертность, именно тогда он будет в состоянии освободиться от скрывающих истину «суетных» целей обыденной жизни.

Список литературы

1. Августин, А. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергиенко; общ. ред. и ст. А.А. Столярова. – М. : Канон+ОИ: «Реабилитация», 2000. – 464 с.
2. Сартр, Ж.- Поль. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко]. – М. : АСТ, 2015. – 925 с.
3. Хасанов, И.А. Феномен времени. Часть II. Субъективное время. Выпуск 1. Две гносеологические позиции в философии. Субъективное пространство и субъективное время как атрибуты сознания / И.А. Хасанов. – М. : ИПК-госслужбы, 2004. – 99 с.
4. Большой психологический словарь / [Авдеева Н. Н. и др.] ; под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. - 4-е изд., расш. - Москва : АСТ ; Санкт-Петербург : Прайм-Еврознак, 2009. - 811 с.
5. Кант, И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. – М. : Изд-во Эксмо, 2006. – 736 с.
6. Бергсон, А. Творческая эволюция / Анри Бергсон; [Пер. с фр.], [Предисл., примеч. И. И. Блауберг]; Рос. акад. естеств. наук. - М. ; Кучково поле : Канон-пресс, 1998. - 382,[2] с
7. Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. Э. Гуссерль; составл., вступ. статья, перевод В.И. Молчанова. – М. : Издательство «Гнозис», 1994. – 192 с.
8. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. Борисова. – Томск : Водолей, 1998. – 383 с.

References

1. Avgustin, A. Ispoved' [Tekst] / Per. s lat. M.E. Sergienko; obshch. red. i st. A.A. Stolyarova. – M. : Ka-non+OI: «Reabilitaciya», 2000. – 464 s.
2. Sartr, Zh.-Pol'. Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii [Tekst] / Per. s fr. V.I. Kolyadko]. – M. : AST, 2015. – 925 s.
3. Hasanov, I.A. Fenomen vremeni. Chast' II. Sub"ektivnoe vremya. Vypusk 1. Dve gnoseologicheskie pozicii v filosofii. Sub"ektivnoe prostranstvo i sub"ektivnoe vremya kak atributy soznaniya [Tekst] / I.A. Hasanov. – M.: IPKgossluzhby, 2004. – 99 s
4. Bolshoi psihologicheskii slovar [Tekst] / [Avdeeva N.N. I dr.]; pod red. B.G. Mesheriakova, V.P. Zinchenko. – 4-e izd., rash. – Moskva : ACT : Sankt-Peterburg : Praim-Evroznak, 2009. – 811 s.

5. Kant, I. Kritika chistogo razuma [Tekst] / Per. s nem. N. Losskogo, sveren i otredaktirovan C.G. Arzaka-nyanom i M.I. Itkinym; primech. C.G. Arzakanyana. – M. : Izd-vo Eksmo, 2006. – 736 s.

6. Bergson, A. Tvorcheskaya evolyuciya [Tekst] / Anri Bergson; [Per. fr.], [Predisl., primech. I.I. Blauberg]; Ros. acad. esstestv. nauk. – M. : Terra – Knizhnyj klub; Kanon-Press, 2001. – 384 s.

7. Gusserl', E. Sobranie sochinenij. T. I. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [Tekst] / Per. s nem. E. Gusserl'; sostavl., vstup. stat'ya, perevod V.I. Molchanova. – M. : Izdatel'stvo «Gnozis», 1994. – 192 s.

8. Hajdegger M. Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni [Tekst] / Per. s nem. E. Borisova. – Tomsk : Vodolej, 1998. – 383 s.

**ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ СУБЪЕКТИВНОГО И ОБЪЕКТИВНОГО
ВРЕМЕНИ В ПСИХОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ
(THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP BETWEEN SUBJECTIVE AND
OBJECTIVE TIME IN PSYCHOLOGY AND PHILOSOPHY)**

Аннотация. *В статье анализируются различные концепции субъективного и объективного времени в психологии и философии и, на основе проведенного анализа, выделяются четыре основных подхода к пониманию взаимосвязи данных временных форм.*

Ключевые слова: *субъективное время, объективное время, формы времени, сознание, временные модусы, прошлое, настоящее, будущее.*

Summary. *The article analyzes various concepts of subjective and objective time in psychology and philosophy and, based of the analysis, the four basic approaches to understanding the relationship of these time forms are highlighted.*

Keywords: *subjective time, objective time, forms of time, consciousness, time modes, present, past, future.*

Для обыденных представлений время – это что-то хорошо известное, понятное и самоочевидное. Однако стоит лишь задуматься над тем, что это такое, тут же возникает множество неразрешимых вопросов. Возможно, именно по этой причине в науке и философии существует такое разнообразие концепций времени. На трудность понимания этого феномена указывал еще средневековый мыслитель А. Августин. «Что же такое время? Пока меня никто о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик» [1, с. 254].

Современная наука и философия давно преодолели наивно-натуралистические представления о природе времени. Исследования, проводимые в разных областях знания, показывают, что большинству существующих в мире систем присущи свои внутренние формы времени. Поэтому наряду с объективным временем физического мира сейчас принято говорить о биологической, социальной, исторической и других разновидностях времени.

В этой связи особый интерес представляет категория субъективного времени, часто встречающаяся в философской и психологической литературе (в психологии может использоваться синоним «психологическое время»).

Анализ исследовательской литературы показал, что данная временная форма обычно наделяется свойствами, отличными от свойств объективного времени. Субъективное время, как правило, психологизируется, ему приписывается эмоциональная окрашенность, неравномерность, тесная связь с опытом, памятью и ожиданием, неделимость и целостность. Оно ставится в зависимость от субъекта, его сознания, оценки и отношения к наполняющим жизнь событиям.

Рассуждения о данной временной форме и ее специфике порождают вполне закономерный вопрос: «Как субъективное время соотносится со временем физического мира?». В существующих концепциях времени этот вопрос не формулируется в столь явном виде, однако, имплицитно может там присутствовать.

Итак, цель данной статьи состоит в выявлении подходов к проблеме взаимосвязи субъективного и объективного времени в психологии и философии.

Наше исследование мы начнем с рассмотрения двух основных философских концепций объективного времени: субстанциональной и реляционной.

Согласно субстанциональному подходу, время – это самостоятельная, независимая от материальных объектов сущность, сами объекты не содержат времени; оно привносится извне (Демокрит, Ньютон).

Реляционный подход определяет пространство и время как формы существования вещей, здесь утверждается, что не существует времени самого по себе, отдельного от объектов (Аристотель, Лейбниц, Гегель, Энгельс).

Несмотря на различия в трактовке отношений между временем и объектом, в обеих концепциях предполагается, что время существует независимо от чьего-либо сознания, в последнем имеет место лишь его отражение. Вопрос же об особенностях этого отражения субъектом здесь попросту не рассматривается. Однако, как справедливо полагает Канке, природа времени всегда определяется спецификой процессов, которым оно присуще [2, с. 24]. В связи с этим было бы ошибкой придавать физическому времени универсальные черты.

Это хорошо осознается в психологии, где выделяются многочисленные факторы, влияющие на восприятие времени человеком. С.Л. Рубинштейн называет в их числе наши органические ощущения и ритмичность основных процессов органической жизни, доказывая это тем, что больные с анестезией внутренних органов в значительной степени утрачивают способность к непосредственной оценке времени [3, с. 249]. Вместе с тем ученый считает неправомерным видеть во времени лишь «висцеральную чувствительность». С его точки зрения, восприятие времени обусловлено также и тем содержанием, которое его наполняет.

С.Л. Рубинштейн формулирует закон заполненного временного отрезка: чем более заполненным и, значит, расчленённым на маленькие интервалы явля-

ется отрезок времени, тем более длительным он представляется [3, с. 251]. В отношении к прошлому это означает, что чем богаче событиями был прошедший отрезок времени, то тем более длительным он кажется нам в воспоминании. Если же прошедший отрезок был «пустым», мало наполненным событиями, то в воспоминании он существенно сокращается. В отношении же настоящего этот закон действует с точностью наоборот. Чем беднее событиями текущее время, тем более длительным оно нам представляется, чем содержательнее его наполнение, тем меньше кажется его длительность.

В отношении будущего закономерности, определяющие переживаемую длительность, снова видоизменяются. С.Л. Рубинштейн указывает, что время ожидания желаемого события значительно удлиняется, не желаемого – сокращается. Получается, что переживаемая длительность отклоняется от объективного времени в сторону, обратную преобладающей у человека направленности. В этой связи ученый формулирует закон эмоционально детерминированной оценки времени [3, с. 253]. Его суть состоит в том, что время, наполненное событиями с положительным для человека эмоциональным знаком, в переживании сокращается, а наполненное событиями с отрицательным эмоциональным знаком наоборот удлиняется.

Т.П. Зинченко также подчеркивает важную роль эмоциональных переживаний в восприятии времени. «Субъективное восприятие продолжительных периодов времени в значительной степени определяется характером переживаний, которыми они были заполнены, и эмоциональным состоянием субъекта» [4, с. 157]. С ее точки зрения, позитивные эмоции создают ощущение быстрого времени, негативные – удлиняют временные интервалы.

Изучением вопросов, связанных с субъективным (психологическим) временем, занимались также такие исследователи, как К.А. Абульханова [5], Д.Г. Элькин [6], Е.И. Головаха [7], Б.И. Цуканов [8] и др. В числе факторов, влияющих на восприятие времени человеком, они называли мотивацию, стресс, индивидуальные особенности, возрастные различия, уровень интереса к происходящему, состояние здоровья, плотность событий, насыщенность деятельности и т.д. Однако в психологии не сложилось окончательного мнения относительно того, как именно формируется временное ощущение и что является наиболее значимым среди выделенных факторов.

В целом, анализ исследовательской литературы по вопросам субъективного времени позволяет констатировать, что в психологии оно чаще всего ставится в прямую зависимость от физического и эмоционального состояния индивида, однако понимается при этом как нечто вторичное, производное от времени объективного. Говоря о субъективном времени, психологи, как правило, не наделяют его самостоятельным статусом, а скорее ведут речь о специфике

переживания темпа и ритма событий субъектом, о присущей ему в ряде случаев недооценке или переоценке отрезков объективного времени.

Иной подход можно встретить в некоторых философских концепциях, вовсе отрицающих существование объективного времени и объявляющих его исключительно субъективным феноменом. Наиболее известное в этом плане учение принадлежит средневековому мыслителю А. Августину. На страницах «Исповеди» он указывает, что настоящее постоянно стремится в прошлое, но прошлого в объективном смысле уже не существует, как не существует и будущего, которое еще не наступило. Получается, что из всех временных модусов есть только настоящее. Однако оно постоянно сводится к нулю из-за бесконечной делимости времени. Тем самым, время оказывается состоящим как бы из несуществующих частей.

Выход из этой парадоксальной ситуации мыслитель находит в том, что время объявляется им присущим только субъективной реальности, душе человека. Именно в душе имеется «настоящее прошедшего» в качестве памяти, «настоящее настоящего» в качестве непосредственного созерцания и «настоящее будущего» в качестве ожидания.

Сходной позиции по отношению ко времени придерживается немецкий мыслитель И. Кант. В его учении оно ставится в зависимость от человеческого сознания, утрачивая свой объективный статус. «Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, осталось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей» [9; с. 73].

Мыслитель определяет пространство и время как априорные формы чувственного созерцания, организующие человеческий опыт [9; с. 78]. Благодаря наличию в нашем сознании подобных форм, впечатления, получаемы нами, не сливаются в неразличимый хаос, а располагаются в определенном порядке и последовательности. Таким образом, получается, что время (наряду с пространством) – это не фундаментальная структура объективного мира, оно привносится туда наблюдателем, опосредуя его связь с данными ему в сознании феноменами и превращаясь, тем самым, в своеобразный источник познания.

В плане изучения взаимосвязи субъективного и объективного времени особый интерес представляет дискуссия сторонников динамической и статической концепции.

Динамическая концепция берет начало от Гераклита, признавая объективность течения времени, его необратимое движение вперед. Все события располагаются на временной шкале как прошлые, настоящие и будущие. Они приходят из будущего в настоящее и уходят в прошлое, однако не бесследно,

поскольку развитие предполагает, с одной стороны, появление нового, с другой, преемственное влияние прошлого на будущее.

Статическая концепция, ярким представителем которой является английский философ Джон Эллис Мак-Таггарт [10], берет начало от Парменида, отрицающая объективность течения времени и рассматривая события прошлого, настоящего и будущего как существующие одновременно. Здесь считается, что различие между временными модусами аналогично различию между точками пространства. Становление и исчезновение объектов – это своего рода «кажимость», иллюзия, возникающая в процессе движения нашего сознания вдоль линии событий.

Если верна динамическая концепция, то в нашем сознании имеет место отображение объективного течения времени, а если верна статическая концепция, то временные модусы, течение времени, либо иллюзорны, либо являются аспектами нашего сознания.

Субъективизация времени характерна также и для философии А. Бергсона [11]. Однако в противовес Канту и статической концепции, он считает, что пространство и время нельзя принимать за рядоположенные явления, поскольку в этом случае упускается из виду качественная специфика времени.

Сам Бергсон выделяет две временные модели: объективное, «опространственное» время физики и «дление», «длительность». «Опространственное» время представляет собой некую однородную среду, лишенную всякого изменения и динамики. Данная модель рассматривается мыслителем как серия следующих друг за другом равнозначных моментов, она неизбежно ограничена, неадекватна для понимания человека и его сознания, но вполне пригодна для решения практических задач науки. Бергсон сравнивает объективное время с ожерельем, его моменты подобны бусинам: они сходны между собой, обладают относительной самостоятельностью и их можно сосчитать.

Длительность в отличие от «опространственного» времени не делится на части, ее невозможно измерить хронометрами. Ее моменты оказываются тесно взаимосвязанными, переплетенными между собой, как в клубке ниток. Поэтому не существует резкой границы между временными модусами. Прошлое, настоящее и будущее плавно переходят и взаимопроникают друг в друга. Так, например, прошлое присутствует в настоящем благодаря памяти, каждый раз, по-новому взаимодействуя с ним. Будущее присутствует в настоящем благодаря нашим планам и ожиданию. Человек может понимать фразы языка, музыку только потому, что временные модусы образуют неделимую целостность.

А. Бергсон, пожалуй, был первым в философии, кто столь решительно развел эти формы времени. Он осознал, что время как элемент физического описания реальности и время как определенного рода величина и мера челове-

ческой жизни – это различные реальности, которые должны исследоваться на разных теоретических уровнях и разными методами.

Э. Гуссерль [12] также ставит вопрос о строгом различении объективного времени существования реальных предметов и имманентного (внутреннего) времени сознания. Говоря об имманентном времени, он утверждает его первенство по отношению ко времени объективному. В порядке опыта человек сначала субъективно переживает временную последовательность, а уже потом мыслит внешнее время. Таким образом, в концепции Гуссерля физическое время не просто противостоит времени имманентному, а строится исходя из него. Однако мыслитель не только ставит вопрос о различении данных форм времени, но и пытается понять, благодаря каким актам нашего сознания мы переживаем время. В целом, он продолжает традицию И. Канта и А. Бергсона, связывая проблему времени с проблемой субъективности и сознания, однако продвигается дальше за счет феноменологической редукции, подробно рассматривая те акты сознания, при помощи которых конституируется время. При помощи разработанной методологии Э. Гуссерль конкретизирует имманентное время сознания, выделяя первичные акты его конституирования, такие как удержание точки-теперь в постоянно изменяющемся континууме, ретенцию, – первичную память, удерживаемую в настоящем, и протенцию, – первичное ожидание, предвосхищение будущего в настоящем.

Свою лепту в понимание субъективного времени и его связи с физическим временем внесли философы-экзистенциалисты, в частности М. Хайдеггер [13]. Он считал, что конечность жизни, ведомая только человеку, придает смысл нашему существованию.

Время, относимое к человеку, мыслитель называет временностью, и именно оно является «первоначальным», «подлинным». Время, не связанное непосредственно с человеком, – «производным». Подобное деление соответствует различению субъективного и объективного времени.

Временность имеет источник в конечности человеческого существования, ей присущи такие свойства как направленность к смерти и экзатичность. Экзатичность заключается в том, что все три временных модуса существуют одновременно и представляют собой «экстазы» – моменты субъективных переживаний человека, его выходы в прошлое, настоящее и будущее.

Хайдеггер считает, что европейская философия абсолютизирует один из временных модусов – настоящее. Однако только сосредоточенность на будущем дает личности подлинное существование. Внутреннее переживание будущего есть не что иное, как осознание человеком своей конечности. Поэтому чтобы постичь подлинное бытие и его смысл, человек должен осознать свою смертность, именно тогда он будет в состоянии освободиться от скрывающих

истину «суетных» целей обыденной жизни. Перевес же настоящего приводит к тому, что мир повседневности заслоняет для человека его конечность. Неподлинное бытие остается как бы застывшим в объективном физическом времени настоящего.

Для обозначения времени человека в совместном его существовании с другими людьми Хайдеггер вводит понятие «мирового времени». Оно носит безличный характер и связано с «озабоченным» бытием. Эта форма времени измеряется независимо от человека и в отличие от временности является бесконечной.

Время вначале дано человеку в повседневной практической деятельности и понимается им исходя из обстоятельств и потребностей этой деятельности. На такой основе становится возможным абстрактное понимание времени. В ходе деятельного общения человека с миром возникает, согласно Хайдеггеру, «естественная» датируемость времени на «раньше», «теперь», «потом».

Итак, анализ исследовательской литературы показал, что можно выделить четыре основных подхода к проблеме взаимосвязи субъективного и объективного времени в психологии и философии:

1. Существует только объективное время, субъективного нет. В человеческом сознании имеет место простое отражение физического времени (субстанциональная, реляционная и динамическая концепции).

2. Существует только субъективное время. Времени самого по себе, независимого от субъекта нет. Однако субъективность времени, может пониматься здесь по-разному. В одном варианте время сводится к иллюзии, возникающей в результате искаженного восприятия действительности, свойственного субъекту (статическая концепция). В другом варианте, время понимается как особая структура сознания, оно существует в качестве формы, упорядочивающей его явления (И. Кант).

3. Существуют обе формы времени, но субъективное понимается как производное от объективного времени и связывается с восприятием и переживанием временных отношений субъектом, зависящим от многочисленных факторов (в психологии).

4. Субъективное время существует наряду со временем физического мира, однако противопоставляется ему как «первоначальное», «подлинное». Объективное же время рассматривается здесь как производное, «неподлинное» или неадекватное для понимания человека, его сознания и фиксирования качественных жизненных переживаний (А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер).

Список литературы

1. Августин, А. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеев; общ. ред. и ст. А.А. Столярова. – М. : Канон+ОИ: «Реабилитация», 2000. – 464 с.
2. Канке, В.А. Формы времени / В.А. Канке. – 2-е изд., доп. – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – 260 с.
3. Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 2010. – 713 с.
4. Большой психологический словарь / [Авдеева Н. Н. и др.] ; под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. - 4-е изд., расш. - Москва : АСТ ; Санкт-Петербург : Прайм-Еврознак, 2009. - 811 с.
5. Абульханова, К. А., Березина, Т.Н. Время личности и время жизни / К. А. Абульханова, Т.Н. Березина. – СПб. : Алетейя, 2001. – 304 с.
6. Элькин, Д.Г. Восприятие времени и опережающее отражение / Д.Г. Элькин // Вопросы психологии / Ред. Б.М. Теплов, В.Н. Колбановский, Ф.А. Сохин. – 1964. - № 3. – с. 111-123.
7. Головаха, Е.И., Кроник, А.А. Психологическое время личности / Е.И. Головаха, А.А. Кроник. – Киев : Наукова думка, 1984. – 209 с.
9. Цуканов, Б.И. Время в психике человека / Б.И. Цуканов. – Одесса : АстроПринт, 2000. – 221 с.
10. Кант, И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. – М. : Изд-во Эксмо, 2006. – 736 с.
11. Дзюба, С.В. Время и изменение : парадокс Д.Э. Мак-Таггарта / С.В. Дзюба // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Сб. научных трудов кафедры философии МПГУ, выпуск XXIII. – М. : «Прометей», 2003, с. 23-29
12. Бергсон, А. Творческая эволюция / Анри Бергсон; [Пер. с фр.], [Предисл., примеч. И. И. Блауберг]; Рос. акад. естеств. наук. - М. ; Кучково поле : Канон-пресс, 1998. - 382,[2] с.
13. Гуссерль, Э. Собрание сочинений. Т. I. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. Э. Гуссерль; составл., вступ. статья, перевод В.И. Молчанова. – М. : Издательство «Гнозис», 1994. – 192 с.
14. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. Борисова. – Томск : Водолей, 1998. – 383 с.

References

1. Avgustin, A. Ispoved' [Tekst] / Per. s lat. M.E. Sergeenko; obshch. red. i st. A.A. Stolyarova. – M. : Ka-non+OI: «Reabilitaciya», 2000. – 464 s.
2. Kanke, V.A. Formy' vremeni [Tekst] / V.A. Kanke. – 2-e izd., dop. – M. : Editorial YRSS, 2002. – 260 s.
3. Rubinshtein, S.L. Osnovy' obshhej psihologii [Tekst] / S.L. Rubinshtein. – SPb. : Piter, 2010. – 713 s.
4. Bolshoi psihologicheskii slovar [Tekst] / [Avdeeva N.N. I dr.]; pod red. B.G. Mesheriakova, V.P. Zinchenko. – 4-e izd., rash. – Moskva : ACT : Sankt-Peterburg : Praim-Evroznak, 2009. – 811 s.
5. Abul'xanova, K.A., Berezina, T.N. Vremya lichnosti i vremya zhizni [Tekst] / K.A. Abul'xanova, T.N. Berezina. – SPb. : Aletejya, 2001. – 304 s.
6. E'l'kin, D.G. Vospriyatie vremeni i operezhayushhie otrazhenie [Tekst] / D.G. E'l'kin // Voprosy' psihologii / Red. B.M. Teplov, V.N. Kolbanovskij, F.A. Soxin. – 1964. – № 3. – c. 111-123
7. Golovaxa, E.I., Kronik, A.A. Psixologicheskoe vremya lichnosti [Tekst] / E.I. Golovaxa, A.A. Kronik. – Kiev : Naukova dumka, 1984. – 209 s.
8. Czukanov, B.I. Vremya v psixike cheloveka [Tekst] / B.I. Czukanov. – Odessa : AstroPrint, 2000. – 221 s.
9. Kant, I. Kritika chistogo razuma [Tekst] / Per. s nem. N. Losskogo, sveren i ot-redaktirovan C.G. Arzaka-nyanom i M.I. Itkinym; primech. C.G. Arzakanyana. – M. : Izd-vo Eksmo, 2006. – 736 s.
10. Dzyuba, S.V. Vremya i izmenenie : paradoks D.E'. Mak-Taggarta [Tekst] / S.V. Dzyuba // Aktual'ny'e problemy' socziogumanitarnogo znaniya. Sb. nauchny'x trudov kafedry' filosofii MPGY, vy'pusk XXIII. – M. : «Prometej», 2003, s. 23-29
11. Bergson, A. Tvorcheskaya evolyuciya [Tekst] / Anri Bergson; [Per. fr.], [Predisl., primech. I.I. Blauberg]; Ros. acad. esstestv. nauk. – M. : Terra – Knizhnyj klub; Kanon-Press, 2001. – 384 s.
12. Gusserl', E. Sobranie sochinenij. T. I. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [Tekst] / Per. s nem. E. Gusserl'; costavl., vstup. stat'ya, perevod V.I. Molchanova. – M. : Izdatel'stvo «Gnozis», 1994. – 192 s.
13. Hajdegger M. Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni [Tekst] / Per. s nem. E. Borisova. – Tomsk : Vodolej, 1998. – 383 s

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. АКТУАЛЬНЫЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ СЮЖЕТЫ

УДК 130.123

В. Ю. ИНГОВАТОВ

ДУХОВНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ДИАЛОГА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ (SPIRITUAL AND ONTOLOGICAL FOUNDATIONS DIALOGUE IN RUSSIAN CULTURE)

Аннотация. В статье исследуется проблема определения ценностных основ русской культуры. Исследуется причины формирования в русском религиозно-философском мировоззрении апокалиптических концепций. Вводится понятие внутреннего диалога в русской культуре. Показывается противоречивый характер духовных поисков в русском мировоззрении.

Ключевые слова: культура, диалог, мировоззрение, духовность, ценности.

Summary. The article examines the problem of determining the value foundations of Russian culture. The reasons for the formation of apocalyptic concepts in the Russian religious and philosophical worldview are investigated. The concept of internal dialogue in Russian culture is introduced. The contradictory nature of spiritual searches in the Russian worldview is shown.

Keywords: culture, dialogue, worldview, spirituality, values.

В наши дни межкультурная коммуникация выступает как один из способов обнаружения субъектности культуры. Взаимодействие между субъектами создает потребность в их общении, диалоге. В этом плане возможное построение онтологии диалога будет отражать имплицитные смыслы человеческого бытия. С метафизической точки зрения притягательность диалога культур – в её интеллектуальной сосредоточенности, способности ставить и осмысливать проблемы взаимопересечения культур как отдельных субъектов. Диалогизм – в определённом смысле – есть качество, придающее ценность всякой культуре. Через диалог осуществляется признания важности персонального начала в культуре [4, с. 39]. Без такого признания процесс развертывание диалога есть фикция. Очевидно, что диалог возможен только там, где есть носители культу-

ры, то есть, своеобразные персоны, вступающие во взаимодействие друг с другом.

Вместе с тем, культура не может существовать без онтологических начал, проявляющих себя в опыте исторического бытия. Национальный дух всякой культуру неповторим и ценен именно в силу уникального характера этого опыта. Поэтому и персонализм культуры обнаруживается в её историческом творчестве. Здесь язык и религиозная идентичность имеют решающее значение для социокультурной самоидентификации. Причем религиозные догматы вполне могут уживаться с народной обрядовостью и нарративами – сказами, былинами, легендами [8, с. 126]

Одна из особенностей культуры связана с памятью народа как сверхперсоны, в которой присутствуют как достижения и взлёты, так спады и разломы. Отношение к своей истории также есть своеобразная черта, которая дает представление о народе. Например, в русской культуре собственную историю мы часто склонны сводить к крайностям, к нигилистическому отторжению уже достигнутых духовных высот. В этом надо видеть не только кризис традиционного для русской мысли онтологизма в толковании мира и бытия в нем человека, но также и прельщение схоластическим интеллектуализмом западной мысли [1]. С эпохи Петра I принято считать, что там – на Западе – когда-то были сделаны выдающиеся открытия, были достигнуты колоссальные результаты в прогрессе научно-технической мысли. Но нельзя не замечать, что на почве укрепления рационализма и эмпиризма, расцвета идеализма в мышлении (иногда приобретающего крайние, как у Гегеля или Фихте, формы) сама западная мысль ныне почти совсем утратила способность к персональному творческому началу. Ослабление диалогичности западной культуры есть следствие процессов обмирщения. Культура уже не переживает свою миссию как реализацию высших ноуменальных смыслов. Она становится всё более музейной. Память, очевидно, ещё хранит знание о былых достижениях, но силы и потенциала для их – не развития даже, а хотя бы воспроизводства – уже нет. Христианство, как своеобразная матрица европейской культуры, вытесняется на периферию самосознания современного Запада [7].

Здесь неизбежен вопрос: а есть ли такой потенциал у русской культуры? Чтобы ответить на него, заметим, что в русской мысли минувшего XX века центральная религиозно-метафизическая интуиция В. С. Соловьева об онтологической связи (диалога) между идеей Бога и идеей человека получила блестящее развитие. В эпоху русского духовного подъема Серебряного века в нашей культуре, а несколько позже и в философских кругах русской послеоктябрьской эмиграции, идея Богочеловечества будет разрабатываться в трудах С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Л. Франка, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, Н. А. Бердяева, Л. П.

Карсавина, В. В. Зеньковского и многих других мыслителей. Как представляется, в этой интуиции отражается сама суть христианского Благовестия о судьбах мира как единства ноуменального и феноменального начал в его бытии. Параллельно и в определенном смысле отталкиваясь от этого философского направления, шло формирование и нового течения русской мысли, точнее сказать его богословского крыла, представленного П. А. Флоренским, В. Н. Лосским, Г. В. Флоровским, И. Мейендорфом. Но, в целом, православная русская мысль согласно искала и ищет кафолическую полноту истины бытия, обнаруживающей себя, в том числе, и через диалог об историческом призвании народа.

Какие же онтологические основания являются определяющими для православного миропонимания? Духовная мощь православия коренится, прежде всего, в его неразрывной связанности с первохристианством – в этом оно значительно отличается от всех иных форм христианской религии. Здесь также надо искать и онтологические начала русской культуры, поскольку они органически связаны с православием [3, с. 178].

Сама православная Церковь есть Церковь предания, завета, традиции, где осуществляется преемственность духовного пути. Тогда как в основании Церкви католической находится авторитет, выступающий как внешнее начало религиозности, как её ортодоксия. В свою очередь, Церкви протестантские, начиная от М. Лютера и Ж. Кальвина, исповедуют принцип личной веры. Предание же в православии выражает собой одно из онтологических начал соборности, поскольку исходит из представления о сверхличностной организации духовной жизни. Опыт всех предшествующих поколений православных людей, духовно неразрывен и целостен – приобщаясь к его глубинам, человек открывает не только свое индивидуальное знание об абсолютном, но и находится в едином духовном организме со всеми братьями и сестрами во Христе. Можно сказать, что через предание всякий православный человек имеет один духовный опыт и с апостолами, и с мучениками и со святыми, прославленными Церковью. И в этом отношении верность чистоте и полноте хранимого предания содержит в себе огромный нравственный потенциал.

Но верность преданию, возведенному в религиозный принцип, имеет и обратную сторону: всё, что ему не соответствует, вызывает болезненное (и даже ревнивое) оценивание иного духовного опыта. В православии всегда остро ощущалась угроза измены тем постулатам веры и нравственным принципам, которые были заповеданы отцами. Отсюда такое требование ревнивого благочестия не только к духу и смыслу предания, но и к его букве. Наглядная иллюстрация этого – культура и история старообрядчества, до сих пор оказывающая сильное воздействие на общий духовный код России [5].

Внутренний диалог в русской культуре обращен к поиску подлинного христианского знания о судьбах мира и человека. Сущность истинного христианства, поэтому, воспринимается как процесс перерождение мира и человека в духе Христовом и превращение земного царства в Царство Божье (которое «не от мира сего»). Но как всё человечество, так и отдельная личность никогда не будут «миром чистых духов». Поэтому мы нуждаемся в обнаружении и в развитии как своей внутренней духовной жизни, так и в создании, и в совершенствовании внешней социальной организации. Ведь и жизнь индивидуального человеческого духа проявляется посредством организации материального (телесного) бытия. А духовная жизнь социального организма вряд ли может быть эксплицитно помыслена вне образа и орудия своего единства – Церкви как ядра общественного бытия.

С этой точки зрения история человечества (как и история всякой духовной личности, взятой в её бытийном присутствии) есть провиденциальное движение к созданию социального целого, основанием которого с необходимостью должен выступать абсолютный духовный центр. Будучи им, Церковь в православии не имеет западного опыта схоластических упражнений, она никогда не шла путем критического мышления и противопоставления субъекта мысли – объекту, то есть тому предмету бытия, на который и направлена мыслительная деятельность. Здесь познание всегда выводилось из самой жизни, из бытия.

Организация познания в православии возможна через процесс органической связанности духовной и умственной работы личности. В самой православной Церкви огромная часть такой работы приходится на монастырское служение. Там мы находим примеры подлинного духовного раскрепощения человека, преодолевающего расщепление познания на веру и разум. И именно монастыри были одними из первых духовных центров, где пестовалась русская идея. Согласно святоотеческому преданию духовно-познавательная жизнь человека и начинается с обращения его к Богу – к диалогу с Богом. Усилием своей воли личность отказывается от обожествления мира, причем, по учению Исаака Сирина, сам «мир» понимается здесь как совокупность человеческих страстей. Следовательно, отказ от мира есть восстановление человека как духовного существа, свободным выбором воли обратившегося к общению с Богом. Такой процесс требует постоянных усилий со стороны личности, добровольно вставшей на путь отрицания мирских соблазнов. В этом отношении монашество являет собой высшую ступень подобного состояния человеческого духа.

Всякая культура вырастает из духовного источника, она (даже в материальном воплощении) демонстрирует торжество духа над природной стихией. В России внешнее материальное благополучие, телесное и душевное благоустройство никогда не имели общепризнанной ценности. В русской душе за-

падное стремление к жизненному прагматизму и безудержному потреблению материальных благ не занимает такого большого места. Её внутренние интенции произрастают из поисков «града грядущего» – ожиданием сошествия на землю Небесного Царства [6, с. 87]. Либерализм, понятый упрощенно и прагматично, никогда не имел большого влияния на широкие массы людей. Удовлетвориться «градом земным» – благами, создаваемыми цивилизацией, русский человек не может и не хочет. Цивилизационное благополучие воспринимается им как угроза абсолютной свободе духа, которой Создатель наделил человека. А телесная сытость, материализация всех сфер жизни – с одной стороны, и жажда обретения подлинно-духовной истины бытия – с другой, есть явления трудно совместные и даже в чем-то полярные. Всё это делает возможность в разрешении задачи по созданию в России «срединной культуры» весьма проблемной, о чем мы говорили в предыдущей главе. Русский человек живет внутренним сакральным знанием о том, что «сытые неба не имеют». Меньше всего он хочет постепенных и планомерных преобразований социального пространства, но мечтает о внезапном и окончательном духовном перевороте во всем мире. Этот апокалипсический настрой в восприятии смысла человеческого назначения опирается на веру в возможность спасения *всякой личности* и достижения *всеми людьми* всеобщего блага, он вытекает из общего священного переживания предопределенности исторического процесса.

Идея «Бога, ставшего человеком», несет в себе не только оправдание абсолютного бытия, но и оправдание земного, человеческого бытия. Христианство в России с первых шагов обозначило себя как религия гуманизма. Нам в России человечность всегда была понятнее, чем отвлеченная филантропия. Как написал в эмиграции литературовед и культуролог В.В. Вейдле: «И не только в непосредственно религиозных видениях, в непосредственно религиозном опыте сказывается эта основная склонность русской души, но и в той зачарованности всем смиренным, униженным, падшим, что «сквозит и тайно светит» повсюду в самом глубоком, что было у нас создано» [2, с. 473].

Нравственный пафос православия также есть отражение своеобразной онтологии русской культуры. Он вызывает не к слепой покорности и преданию своей воли в руки «посредника», пекущегося о следовании человека своду формально-законных предписаний. Православие не может удовлетворяться дисциплинированием внешней стороны человеческой жизни, её наружным благочестием. Как религия гуманизма оно обязательно ищет искренней веры и искренней доброты, стремится пробудить в личности живую творческую любовь.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Психология русского народа. Душа России // Судьба России. – М.: Эксмо, 2007. – С. 7-21.
2. Вейдле В.В. Ещё о русской душе // Современные записки. – 1939. – № 68. – С. 439-440.
3. Инговатов В.Ю. Человек в социально-онтологическом измерении. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2011. – 213 с.
4. Инговатова А.Г. Глобализация, постмодерн и трансформация экзистенциального опыта человека как субъекта культуры // Ползуновский альманах. – 2017. – Т. 1. – № 4-1. – С. 39-43.
5. Кожин В.В. Победы и беды России. – М.: Эксмо, 2002. – 512 с.
6. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Эксмо, 2003 – 544 с.
7. Токарев Д.В. «РУССКАЯ ДУША» и «ESPRIT FRANCAIS»: обсуждение художественных и идеологических проблем на заседаниях франко-русской студии в Париже (1929–1931). – URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=R9dHpkQNIjo%3D&tabid=10459> (дата обращения: 27.11.2018).
8. Филатова В.Ф. Нарративы народного православия // Человек. – 2015. – № 4. – С. 125-142.
9. Чернышева А.В. Ю.М. Лотман о дихотомии культурного сознания как специфике русского культурного типа // Человек. Общество. Инклюзия. – 2017. – № 4. – С. 48-54.

References

1. Berdyaev N.A. Psychology of the Russian people. The soul of Russia // The Fate of Russia. - Moscow: Eksmo, 2007. - pp. 7-21.
2. Weidle V.V. More about the Russian soul // Modern notes. - 1939. - No. 68. - pp. 439-440.
3. Ingovatov V.Yu. Man in the socio-ontological dimension. - Barnaul: AltSTU Publishing House, 2011. - 213 p.
4. Ingovatova A.G. Globalization, postmodernity and transformation of the existential experience of a person as a subject of culture // Polzunovsky Almanac. - 2017. - Vol. 1. - No. 4-1. - pp. 39-43.
5. Kozhinov V.V. Victories and troubles of Russia. - Moscow: Eksmo, 2002– - 512 p.

6. Panarin A.S. Orthodox civilization in the global world. - Moscow: Eksmo, 2003 - 544 p.

7. Tokarev D.V. "RUSSIAN SOUL" and "ESPRIT FRANCAIS": discussion of artistic and ideological problems at meetings of the Franco-Russian studio in Paris (1929-1931). - URL:

<http://lib.pushkinskiydom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=R9dHpkQNIjo%3D&tabid=10459> (date of address: 27.11.2018).

8. Filatova V.F. Narratives of national Orthodoxy // Man. - 2015. - No. 4. - pp. 125-142.

9. Chernysheva A.V. Yu.M. Lotman on the dichotomy of cultural consciousness as a specificity of the Russian cultural type // Man. Society. Inclusion. - 2017. - No. 4. - pp. 48-54.

И. В. РОГОЗИНА

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ТРАМПИЗМА КАК ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПОПУЛИЗМА (VERBALISATION OF TRUMPISM AS A POLITICAL PHILOSOPHY OF POPULISM)

Аннотация. *Статья начинается с семасиологического анализа лексемы трампизм, ставшей одной из наиболее широко используемых новых лексикографических единиц английского языка. Далее приоритетному исследованию подвергается не лингвистический трампизм, а трампизм идеологический, рассматриваемый в качестве политической философии, обладающей четырьмя характерными чертами, включая популизм, оказывающийся неразрывно связанным с тремя другими. В статье выявляются и систематизируются языковые средства вербализации трампизма как политической философии популизма.*

Ключевые слова: *неологизм, когнитивная структура, лексикографическая единица, трампизм, политическая философия, анти-иммигрантская риторика, имиджевость, аутсайдерство, нативизм, популизм.*

Summary. *The paper begins with the study of the word Trumpism within the framework of semasiology as it appears to be one of the most widely used new lexicographic units of the English language. It further focuses on ideological Trumpism rather than linguistic Trumpism. Ideological Trumpism is viewed as a political philosophy with four characteristic features including populism which proves to be inseparable from the other three. The paper provides an in-depth analysis of the language means used to verbalize Trumpism as a political philosophy of populism.*

Keywords: *neologism, cognitive structure, lexicography unit, Trumpism, political philosophy, anti-immigrant rhetoric, celebrity, outsider, nativism, populism.*

В свете лингвокогнитивного подхода язык представляет собой сложную, комплексную, динамичную когнитивную структуру, одной из основных функций которой является отражение постоянно изменяющейся реальности. Поэтому закономерно, что эта сложная структура находится в процессе постоянного развития, получающего свое выражение как в появлении у слов новых значений, так и в возникновении неологизмов. Исследователи сходятся во мнении, что вследствие интенсификации коммуникационно-информационных процессов в мире в настоящее время имеет место «neology blow up» (неологический

взрыв) [3], находящий выражение в массированном проникновении в язык неологизмов, поскольку их основополагающим признаком «является обозначение нового и признак свежести и новизны» [1, с. 54]. При этом одним из наиболее продуктивных источников неологизмов наряду с экономической сферой деятельности общества является сфера политическая.

Вследствие того, что политическая реальность англоязычных стран, как правило, весьма изменчива, в английском языке постоянно появляются новые слова. Так, в июле 2015 г. через месяц после того, как американский бизнесмен Д. Трамп объявил о своем вступлении в гонку за пост президента США, в английском языке появилась, а впоследствии вошла в словари и прочно укоренилась в словоупотреблении новая лексикографическая единица – *Trumpism* (трампизм). Очевидно, что способом образования неологизма явилась аффиксация: к фамилии известного американского бизнесмена был добавлен суффикс -ism. Образование этого неологизма было, на наш взгляд, закономерным, поскольку он непосредственно связан с появлением на политической арене США не типичной для американского истеблишмента языковой личности с необычным речевым поведением, что находит проявление в речах, Твиттер-сообщениях и иных высказываниях президента Д. Трампа.

Анализ различных лексикографических источников показывает, что *Trumpism* как лексикографическая единица имеет два значения. Примечательно, что лексема начала употребляться американскими масс медиа в обоих значениях уже в августе 2015 г. В своем первом значении она функционирует как неисчисляемое существительное в единственном числе и в самых общих чертах обозначает политику, проводимую президентом Д. Трампом. Во втором значении лексема употребляется как исчисляемое существительное в единственном и во множественном числе и обозначает какую-либо фразу или утверждение Д. Трампа.

В рамках данной статьи лексема *Trumpism* представляет для нас особый интерес в своем первом значении, оттенки которого мы считаем целесообразным изучить с опорой на ряд лексикографических источников с тем, чтобы иметь необходимые теоретические посылки для лингвистического анализа одного из выступлений президента США, последовательно вербализующего трампизм как философию популизма.

Самое нейтральное определение трампизма, гласящее о том, что это политика, приверженцем которой является президент Дональд Трамп, находим на www.cyberdefinitions.com:

a policy advocated by the US President Donald Trump [8].

Кэмбриджский словарь трактует трампизм шире: в определении акцентируется связь между идеями Д. Трампа и политикой, становящейся продолжением этих идей:

the [policies](#) and [political ideas](#) of the US [president](#) Donald Trump [9].

Примечательно, что наиболее частотное определение трампизма, встречающееся в *Snapchat*, *WhatsApp*, *Facebook*, *Twitter* и *Instagram*, не является свободным от эмоционального отношения и содержит атрибут *controversial* (противоречивый), имеющий выраженную оценочность:

a controversial policy by US President Donald Trump [8].

Прилагательное *controversial* акцентирует непоследовательность в идеях, высказываниях и действиях Д. Трампа. Это свойство риторики американского президента наиболее ярко выражено в шутовском определении трампизма Р. Кристи – аналитика-республиканца, работавшего в Белом Доме во времена президентства Джорджа Буша. Для него трампизм – это то, что «президент думает в определенный момент определенного дня об определенном вопросе» ("what the president believes on any particular moment on any particular day about any particular subject") [Перевод мой – И. Р.] [Цит. по: 5].

Словарь английского языка [Collins English Dictionary](#) предлагает развернутое определение политики трампизма, специфицируя два наиболее важных ее компонента – отрицание современного политического истеблишмента и энергичную защиту американских национальных интересов:

the [policies advocated](#) by [Donald Trump](#), especially those involving a rejection of the current political [establishment](#) and the [vigorous pursuit](#) of American [national](#) interests [10].

В Викисловаре (Wiktionary) впервые наряду с лексемой *politics* находим и лексему *philosophy* (философия), раскрывающую значение существительного *Trumpism*:

the [philosophy](#) and [politics](#) espoused by [Donald Trump](#) [11].

И только на *dictionary.com* появляются два атрибута, характеризующих философию, которой придерживаются Д. Трамп и его сторонники, как нетрадиционную и политическую:

Trumpism refers to the nontraditional political philosophy and approach espoused by US President Donald Trump and his supporters [12].

Прослеживая эволюцию взглядов американского президента на протяжении ряда лет, Вебсайт [On the Issues](#), показывает, что Д. Трамп начинал свою политическую карьеру как умеренный популист (moderate populist). Некоторое время спустя, его высказывания начали свидетельствовать о появившейся склонности к либеральному популизму (liberal-leaning populist). Затем Д. Трамп

стал демонстрировать различные оттенки консерватизма, включая умеренно популистский (moderate populist [conservative](#)) [4].

Вместе с тем Дж. Сопел, британский корреспондент BBC World News, в настоящее время работающий редактором БиБиСи в Канаде (North America editor@bbcjonsopel on Twitter), задается вопросом о том, существует ли такой феномен как трампизм и, если да, то что он собой представляет: продуманную философию или всего лишь стремление популиста понравиться определенной части электората. Автор не дает четкого ответа на поставленный им самим вопрос, тем не менее, отмечая, что в 2016 г. американцы голосовали не за философа или интеллектуала, а за того, кто сможет от слов перейти к делу [5].

Д.Е. Табачник, профессор политологии Найписинг Университета (*Nipissing University*) и автор научных статей и монографий о глобальной политике и политической философии, выделяет четыре характерные черты трампизма: имиджевость (*celebrity*), аутсайдерство (*outsider*), нативизм (*nativism*) и популизм (*populism*) [6]. По мнению Д.Е. Табачника, эти черты, не сводимые к личностным качествам Д. Трампа, хотя и тесно с ними связанные, определили уникальность трампизма как политической философии. Поэтому неудивительно, что новизна и уникальность этого явления, апеллирующего к широкому политическому спектру, привели к возникновению лексической единицы *Trumpism* как новой когнитивной структуры. Сказанное позволяет перейти к анализу языковых репрезентантов этой когнитивной структуры, на основе выделенных Д.Е. Табачником характерных черт трампизма как политической философии.

На наш взгляд, трампизм находит наиболее полное выражение в анти-иммигрантской риторике президента США: в ней, как в зеркале, отражаются все перечисленные выше характерные черты этой политической философии. По этой причине в качестве материала для анализа мы выбрали речь Д. Трампа, посвященную модернизации американской иммиграционной системы [7].

Особый статус трампизма, находящий свое выражение в такой его черте как *имиджевость*, тесно связан с тем, что еще до избрания президентом США Д. Трамп был знаменитой персоной – успешным бизнесменом, способным принимать жесткие решения и достигать поставленных целей. Именно на имидж человека дела опирается Д. Трамп, характеризуя в своей речи предлагаемую систему мер – план изменений в области иммиграционного законодательства, тем более что в качестве аргумента используется указание на состояние американской экономики:

Our economy is better probably than it *ever has been in the history of our country*. And because of that great economy, we're able to do things that *nobody ever thought possible before*, and that's what we're going to do for immigration, finally.

В этом фрагменте президентской речи отчетливо проявляется стремление Д. Трампа продемонстрировать беспрецедентную успешность своих начинаний в области экономики, гарантирующих эффективность реализации новых планов, что подчеркивается многократным употреблением наречия *ever* (когда-либо). Состояние экономики характеризуется как лучшее, чем когда-либо в истории страны, следствием чего, по мнению Д. Трампа, становится возможность делать то, что никто никогда не полагал возможным. Следует отметить, что лексема *ever* является одной из наиболее частотных в словаре американского президента, постоянно подчеркивающего исключительную успешность своих достижений в различных областях и особенно в экономической сфере.

Характеризуя предлагаемый им план реформирования иммиграционной системы США, Д. Трамп опирается на имидж добившегося больших успехов в своей предпринимательской деятельности бизнесмена, способного на свершения на зависть всему миру:

If adopted, our plan will transform America's immigration system into the *pride of our nation* and the *envy of the modern world*.

Обращает на себя внимание, что, характеризуя предполагаемые результаты претворения своего плана в жизнь, Д. Трамп использует такие экспрессивно нагруженные словосочетания, как *the pride of our nation* (гордость нации) и *the envy of the modern world* (на зависть всему современному миру).

В приводимом ниже предложении из речи американского президента пакет приграничной безопасности, который он предлагает, характеризуется прилагательными в превосходной степени (*the most complete and effective*) как самый всеобъемлющий и эффективный из всех когда-либо составленных как в США, так и в любой другой стране:

The proposal begins with *the most complete and effective* border security package *ever assembled by our country* – or any other country, for that matter.

Вторая черта трампизма – аутсайдерство проявляется в том, что Д. Трамп противопоставляет себя истеблишменту и «профессиональным» политикам, акцентируя свою принадлежность к категории обычных граждан, обладающих здравым смыслом, который помогает им успешнее, чем политикам, справляться с проблемами. В глазах сторонников убедительность трампизма заключается в том, что американский президент выступает как политик-аутсайдер, находящийся в жесткой оппозиции к истеблишменту. Именно поэтому Д. Трамп подчеркивает, что его план был разработан отнюдь не политиками, которых, по его мнению, слишком много развелось в стране:

This plan *was not developed*, I'm sorry to say, *by politicians*. We have a lot of *politicians*.

Противопоставление себя политикам Д. Трамп реализует посредством фразы *I'm sorry to say*, которая, как правило, переводится на русский язык как «к сожалению», но в данном контексте приобретает противоположное значение, которое может быть передано на русский язык фразой «Слава Богу».

В англоязычной культуре здравый смысл является общепризнанным достоинством, поэтому Д. Трамп подчеркивает свою непричастность к американскому истеблишменту, утверждая, что предлагаемые им меры по регулированию притока иммигрантов в США основываются не на политических играх, а на здравом смысле:

Our proposal is pro-American, pro-immigrant, and pro-worker. It's just *common sense*.

В анализируемой речи мы находим и признаки третьей характерной черты трампизма – нативизма. Термин *нативизм*, образованный от английского слова *native* (уроженец), обозначает политическое движение в США середины 19 в., анти-иммигрантская направленность которого сочеталась с теориями заговора со стороны иностранцев. Трампизм в определенной степени опирается на эту традицию. Так, в качестве одной из основных мер по противодействию нелегальной иммиграции президент США видит скорейшее выдворение нелегально проникающих на территорию страны детей мексиканского происхождения:

Our plan will change the law *to stop the flood of child smuggling* and *to humanely reunite unaccompanied children with their families back home* – and rapidly. As soon as possible.

Идеология депортации иностранцев из страны выражается инфинитивами цели *to stop the flood of child smuggling* и *to humanely reunite unaccompanied children with their families back home*.

Аналогичные меры, по мнению Д. Трампа, необходимо применять и по отношению к тем, кто пытается найти убежище в США, не имея на это никаких оснований. Тема депортации звучит и в приведенном ниже фрагменте, но в данном случае в рамках сложноподчиненного предложения с придаточным условием:

My plan expedites relief for legitimate asylum seekers by screening out the meritless claims. If you have a proper claim, you *will quickly be admitted*; if you don't, you *will promptly be returned home*.

Если обратить внимание на языковые средства репрезентации обстоятельств образа действия и места (*rapidly, as soon as possible, promptly, back home, returned home*), то в них можно увидеть выраженные элементы популизма – призывы незамедлительно депортировать нелегальных иммигрантов. Поэтому можно утверждать, что четвертая характеристика трампизма – популизм прони-

зывает эту политическую философию и представляется неотделимой от трех рассмотренных выше черт и, так или иначе, присутствует практически во всех приведенных примерах. Поэтому считаем важным акцентировать, что «ингредиенты» трампизма столь тесно переплетены в дискурсе американского президента, что между ними не всегда можно провести четкую разграничительную линию.

Трампизм как философия популизма апеллирует к эмоциям большого количества американцев, недовольных действиями устоявшейся политической элиты, усматривающих экономическую угрозу со стороны прибывающих в страну иммигрантов, а также считающих, что приоритет должен быть отдан экономическим интересам американцев.

Во время президентской гонки 2016 г. Д. Трамп описывал положение дел в стране в мрачных тонах, указывая на царящее беззаконие, бедность, преступность и констатируя, что страна находится под постоянной угрозой, что у нее «ничего, абсолютно ничего не останется» ("nothing, absolutely nothing, left.") [Перевод мой – И. Р.] [Цит. по 7]. Получив номинацию на пост президента США от Республиканской партии, Д. Трамп в типично популистских терминах дал обещание, что в случае его избрания «его кредо будет американизм, а не глобализм», а сам он станет «голосом забытых мужчин и женщин» [Перевод мой – И. Р.] [12]. Можно сказать, что этот фрагмент речи пронизан популизмом:

The forgotten men and women of our country – people who work hard but no longer have a voice: I am your voice.

Под «забытыми» мужчинами и женщинами Д. Трамп, прежде всего, подразумевает американских неквалифицированных рабочих и выступает в качестве адвоката их интересов:

Unfortunately, the current immigration rules allow foreign workers to *substitute for Americans* seeking entry-level jobs. So, foreign workers *are coming in* and *they're taking the jobs* that would normally go to American workers.

Глаголы-сказуемые в приведенном фрагменте речи президента – *substitute for Americans*, *are coming in* и *are taking the jobs* подобраны так, что позволяют представить зарубежных рабочих как тех, кто активно лишает американцев средств к существованию.

Кроме того, популизм проявляется в том, что, согласно Д. Трампу, американцы тратят на предоставление убежища иностранцам слишком много средств, которые, по его мнению, могли бы пойти на различные нужды самих американцев:

Asylum abuse also strains our public school systems, our hospitals, and local shelters, *using funds* that we should, and that have to, *go to elderly veterans, at-risk*

youth, Americans in poverty, and those in genuine need of protection. We're using the funds that should be going to them. And that shouldn't happen. And it's not going to happen in a very short period of time.

Тема нелегальной иммиграции была одной из центральных в предвыборной риторике Д. Трампа и не утратила для него своей актуальности и после завершения президентской компании. В частности, в анализируемой речи президент США предлагает пересмотреть основания для выдачи грин-карт иностранцам, поскольку они составляют серьезную конкуренцию наименее защищенным американцам и средства, которые тратятся на них, ложатся тяжелым бременем на систему социального обеспечения США:

As a result of our broken rules, the annual green card flow is mostly low-wage and low-skilled. Newcomers compete for jobs against the most vulnerable Americans and put pressure on our social safety net and generous welfare programs.

Из приведенного фрагмента речи видно, что для вербализации популистской идеи о вине иностранцев во всех экономических бедах используются глаголы в действительном залоге, подчеркивающие активность действий иммигрантов.

По мнению Д. Трампа, иммигрантами, которые могут быть допущены в страну, должны стать люди, которые расширяли бы возможности трудоустройства для американцев с низким уровнем доходов, а не конкурировали бы с ними:

The immigration system should bring in people who will expand opportunity for striving, low-income Americans, not to compete with those low-income Americans.

Помимо людей с предпринимательской жилкой въезд должен быть разрешен высококвалифицированным рабочим при условии, что они не создадут конкуренцию американским рабочим:

Priority will also be given to higher-wage workers, ensuring we never undercut American labor.

Таким образом, политическая философия президента США, обладающая особым набором черт, потребовала для своего обозначения новую лексическую единицу *Trumpism*. Характерные черты трампизма вербализуются посредством специфического «набора» языковых средств. Основными средствами выражения имиджевости являются три группы языковых средств:

наречие *ever* – *ever has been in the history of our country, nobody ever thought possible before*;

экспрессивно нагруженные словосочетания – *the pride of our nation, the envy of the modern world, ever assembled by our country – or any other country*;

прилагательные в превосходной степени – *the most complete and effective*.

Аутсайдерство выражается двояко:

имплицитными языковыми средствами противопоставления истеблишменту – *not developed, I'm sorry to say, by politicians, we have a lot of politicians;*

эксплицитными языковыми средствами – *common sense*.

Языковыми средствами вербализации нативизма являются:

инфинитивы цели – *to stop the flood of child smuggling, to humanely reunite unaccompanied children with their families back home,*

сложноподчиненные предложения с придаточными условия – *if you don't, you will promptly be returned home.*

Популизм вербализуется на лексическом и синтаксическом уровне. На синтаксическом уровне используются:

предикативы (Present Simple Active, Present Continuous Active), для описания действий иммигрантов – *substitute for Americans, are coming in, 're taking the jobs, 're using the funds, compete for jobs against the most vulnerable Americans, put pressure on our social safety net;*

предикативы (Future Simple Active) для описания действий администрации США – *will expand opportunity for striving, low-income Americans, will also be given to higher-wage workers.*

Список литературы

1. Кубашичева, С.К. Неологизмы как форма репрезентации современной языковой картины / С.К. Кубашичева, Л.Р. Читао // Вестник АГУ. 2016. № 3 (182). С. 53-56.
2. Briefings-statements / Whitehouse.gov – Режим доступа: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements>. – Текст: электронный.
3. Burchfield, R.W. The English Language / R. W. Burchfield/ - Lnd., 1985.
4. On the Issues / Wikipedia.org – Режим доступа: https://en.wikipedia.org/wiki/On_the_Issues. – Текст: электронный.
5. Sopel, J. What is trumpism? . / J. Sopel // bbc.com. – Режим доступа: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-42738881> . – Текст: электронный.
6. Tabachnick, D.E. The Four Characteristics of Trumpism / Thehill.com – Режим доступа: <https://thehill.com/blogs/congress-blog/presidential-campaign/264746-the-four-characteristics-of-trumpism> . – Текст: электронный.
7. Trump, D. 2016 Republican National Convention Speech / Cnbc.com – Режим доступа: <https://www.cnbc.com/video/2016/07/21/trump-americanism-not-globalism-is-our-credo.html> . – Текст: электронный.
8. Trumpism / Cyberdefinitions.com – Режим доступа: <https://www.cyberdefinitions.com/definitions/TRUMPISM.html>. – Текст: электронный.

1. Trumpism / Dictionary.cambridge.org – Режим доступа: <https://dictionary.cambridge.org/ru/словарь/английский/trumpism>. – Текст: электронный.
2. Trumpism / Collinsdictionary.com – Режим доступа: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/trumpism>. – Текст: электронный.
3. Trumpism / Wiktionary.org – Режим доступа: n.wiktionary.org/wiki/Trumpism#Etymology. – Текст: электронный.
4. Trumpism / Dictionary.com – Режим доступа: <https://www.dictionary.com/e/slang/trumpism/>. – Текст: электронный.

References

1. Kubashicheva, S.K. Neologismi kak forma representatsii sovremennoi yazykovoi kartini [Text] / S.K. Kubashicheva, L.R. Chitao // Vestnik AGU. 2016. № 3 (182). S. 53-56.
2. Briefings-statements [Electronic resource] / Whitehouse.gov – Access mode: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements>
3. Burchfield, R.W. The English Language [Text] / R. W. Burchfield/ - Lnd., 1985.
4. On the Issues [Electronic resource] / Wikipedia.org – Access mode: https://en.wikipedia.org/wiki/On_the_Issues
5. Sopel, J. What is trumpism? [Electronic resource] / J. Sopel // bbc.com. – Access mode: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-42738881>
6. Tabachnick, D.E. The Four Characteristics of Trumpism [Electronic resource] / Thehill.com – Access mode: <https://thehill.com/blogs/congress-blog/presidential-campaign/264746-the-four-characteristics-of-trumpism>
7. Trump, D. 2016 Republican National Convention Speech [Electronic resource] / Cnbc.com – Access mode: <https://www.cnbc.com/video/2016/07/21/trump-americanism-not-globalism-is-our-credo.html>
8. Trumpism [Electronic resource] / Cyberdefinitions.com – Access mode: <https://www.cyberdefinitions.com/definitions/TRUMPISM.html>
9. Trumpism [Electronic resource] / Dictionary.cambridge.org – Access mode: <https://dictionary.cambridge.org/ru/словарь/английский/trumpism>
10. Trumpism [Electronic resource] / Collinsdictionary.com – Access mode: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/trumpism>
11. Trumpism [Electronic resource] / Wiktionary.org – Access mode: n.wiktionary.org/wiki/Trumpism#Etymology
12. Trumpism [Electronic resource] / Dictionary.com – Access mode: <https://www.dictionary.com/e/slang/trumpism/>

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЕ ДИСКУРСЫ ОБРАЗОВАНИЯ

УДК 37.01

И. В. ДЕМИН

РАЗМЫШЛЕНИЕ ОБ ОБРАЗОВАНИИ (ПО ПУТИ ХАЙДЕГГЕРА) (PONDERING EDUCATION (ON HEIDEGGER'S PATH))

Аннотация. *Предметом исследования данной статьи является осмысление феномена образования посредством фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. В работе обосновывается мысль о том, что преодоление «образа» образования, сложившегося под влиянием инструментально-технологической рациональности нововременной субъективности, возможно как возвращение к изначальности исполняемой проективности экзистенции. Философская рефлексия образования должна начинаться с открытия смысловой полноты умудрённой простоты как основополагающего состояния человеческого бытия.*

Ключевые слова: *М. Хайдеггер, образование, компетентностный подход, человеческое бытие, экзистенция, трансцендирование, практика, знание, целое, бытие.*

Summary. *The subject of this article is pondering education by means of M. Heidegger's fundamental ontology. The article proves the thought that overcoming of the "image" of education formed under the influence of instrumental and technological rationality of Modernity subjectivity is possible as a return to primordiality of fulfilled projectivity of an existence. The philosophical analysis of education should start with the revelation of fullness of wise simplicity as a general state of a human being.*

Keywords: *M. Heidegger, education, competence approach, human being, ecstasy, existence, transcending, practice, knowledge, the whole, being.*

Каждый человек сегодня, так и или иначе причастный к сфере образования, едва попадая в это смысловое пространство образования, сталкивается с бесчисленным потоком каких-то инициатив, идей, проектов, стратегий и прочих демонстративно кричащих о себе внешних обнаружений некоего развития или даже прогресса в данной сфере. Гигантские начинания, всякий раз декла-

рируемые тут, могут по-настоящему обескуражить ум, не готовый к подавляющей силе напора свершений. Однако ум, склонный к остановке, продумыванию сути происходящего, решительно остановится и задастся вопросом: «Что же все это означает? Что означает эта неумолимая готовность всегда твердить себе и другим о каких-то невразумительных возможностях, о развитии, часто совершенно не понимая смысла этих слов? Что же, наконец, значат для нас эти действия: образовывать и образовываться?» Вопросы, кажется, банальные, но в своей банальности как иллюзорности самоочевидности требующие к мышлению всё существо человека, возвращающие к первоосновности вопроса о бытии. В самом деле, осмыслили ли мы то, что свершаем в образовании в свете вопроса о бытии, поняли ли сущность нами свершаемого «образа» образования, исходя из сущности той метафизической установки, которая только и могла породить этот «образ»? Большая часть так называемых активных деятелей, как и подобает, отрестятся от этого вопрошания – они потому и деятельны, что не мыслят по-настоящему; размах их деятельности прямо пропорционален забвению вопрошания об истине бытия. Но если мы хотим мыслить строго, мы не должны убегать от вопрошания в непосредственность неосмысленного действия. Наша задача иная. Она состоит в том, чтобы вновь и вновь проблематизировать «банальную» самоочевидность, выводя её из пространства «само собой разумеющегося» в смысловую полноту *умудрённой простоты*.

Так что же значит образование, если мы попробуем вернуть его в онтологическую перспективу? Парадоксально, но при ближайшем рассмотрении – почти ничего. Первична эта ускользающая от всякого определения сущности экстатичность образования, определяемая экстатичностью человеческого бытия. Образование в качестве модуса человеческого бытия не может не быть связанным с фундаментальной структурностью человеческого положения в мире. Человек – это то сущее, которое не только полагается абсолютным бытием, но и, будучи, говоря словами М. Хайдеггера, «пастухом бытия», само присутствует как бытие-в-мире. Присутствует так, что он не просто «есть», он может дистанцироваться от всякого здесь-и-теперь «есть», поставить способ своего бытия в мире под вопрос. Экстатичность человеческого бытия, тем самым, заключается в его специфическом нахождении вне себя, преодолении себя в акте трансцендирования – размыкания себя таким образом, что в вопросе о смысле своего собственного бытия человек ставит одновременно вопрос о смысле бытия вообще. «... Мое собственное бытие есть здесь не что иное, – пишет С. Л. Франк, – как моя принадлежность к почве *общего бытия*; и хотя эта принадлежность не есть мое растворение и исчезновение в этой почве, а есть, напротив, источник всей положительности моего собственного бытия как бытия индивидуального, но в силу ее моя индивидуальность не есть обособленность и замкну-

тость, а есть именно соучастие в общей почве» [1, с. 174]. Любое конкретное определение «природы», «сущности», «назначения» человека – это уже что-то вторичное, феноменализация первичной интуиции, того «образа» человека, который состоялся как метафизическая установка человека, решившегося начать своё проектирование. С этим решением структурность его положения в мире обогащается открытием в собственном бытии экзистенции. Итак, мы видим, что требование онтологического измерения возвращает человека к собственной изначальности в виде первичности экзистенции. Только первичность не следует понимать как наиглавнейшую субстанцию, от которой, словно от сущности, генетически зависят уже вторичные, несамосущие, акцидентальные определения человека. Первичность – это изначальная простота положения бытия-в-мире.

Образование тесно связано с экзистенциальной устремленностью бытия-в-мире к своей исполненности. Образование и этимологически поворачивает нас к изначальному «образовать», т.е. в сущности сформировать, просветить, вывести в свет Истины. Возможно, из всех модусов человеческого бытия именно образование ближе всего к фундаментальной экзистенциальной позиции человека. В нём и через него человек преимущественно трансцендирует и экзистирует. А раз это так, то, как я выше уже писал, образование предельно экзистенциально, чем и родственно самому человеческому бытию. Тогда правильным будет далее спросить: «А трансцендировали ли мы образование как модус бытия-в-мире?» В этом и беда современной ситуации в образовании, что нет, не трансцендировали. Современные деятели в образовании, в том числе его реформаторы, приняли «образ» образования как нечто само собой разумеющееся, как исключительно данное и готовое, положенное извне чем-то, что даже никогда не было серьезно проанализировано в своих основаниях, не говоря уже о том, чтобы быть поставленным под сомнение. Мне могут возразить, что это неправда: уже стало таким привычным слышать о кризисе в образовании, обсуждать различные образовательные проблемы и парадигмы, сомневаться в традиционных целях и методах обучения. Это возражение тем легче отклоняется, чем более строгими в осмыслении мы будем. Сама постановка темы кризиса, само обсуждение проблем и парадигм – неадекватны подлинному осмыслению, поскольку ведутся явно или неявно на основе одного единственного языка одного единственного «образа» образования, что и не даёт мысли проникнуть в искомую изначальную полноту умудрённой простоты. Путь Хайдеггера требует не «захлебывающегося многословия», а, скорее, «простого молчания» [2, с. 209].

Что же это за заполучившие господство язык и «образ»? Они укоренены в метафизической установке нововременной субъективности, которая сделала

весь мир «представлением», «картиной мира», а всё сущее – объектом для инструментально-технологического мышления человека. Такой разворот сознания в данной метафизической установке больно ударил и по самому его носителю: человек и себя, и Другого также представил, как объекты. Я не буду говорить подробно о последствиях, которые имело данное обстоятельство для культуры и цивилизации, наш предмет – образование. Скажу лишь, что в той мере, в которой эта установка, став преобладающей, начала расширяться, она всё более захватывала создавшую её экзистенцию, перемещая человека из экстатичности бытия-в-мире в усложнённое состояние искусственного, объективированного сущего. Что это означало и означает для образования?

Во-первых, при таком «образе» образование не есть самоцель, оно лишь инструмент для практического действия в мире. Из едва ли не главного модуса человеческого бытия оно переходит в разряд сугубо вспомогательного, если ещё и важного, то исключительно *для чего-то*. Для того, чтобы объективированный субъект *обладал компетенциями* манипулирования с другими объектами. Призыв к практичности обучения и исследования рано или поздно ниспадает до профанирующего Истину *суетливого делячества*, обосновываемого натурализмом, утилитаризмом, прагматизмом. В духе суетливого делячества проходит так называемая «реформа» университета – и во времена Хайдеггера, и в настоящее время. Посмотрите, как актуально звучат следующие слова, написанные в 1930-е гг.: «И что тут нового: во всяком случае бюрократизация студентов и доцентов; поразительная ловкость, с какой организуется все возможное и невозможное, но только не то, что собственно в этой высшей школе должно было бы происходить, – *воспитание к знанию*. Должно было бы происходить, если бы она не сделалась ареной для честолубивых дельцов и очковитрателей, бесконечно далеких как от духовной ответственности, так и от действительного обладания знанием» [3, с. 165]. В крайнем случае Истинность знания вообще не принимается к сведению, подменяясь ориентацией на формально вычислимую *результативность*. К примеру, имеет ли знание логики и логических законов идеальную самооценку для образованного человека? В суетливом делячестве бесполезность такого рода знания всегда подразумевается: его можно допустить, но только в разрезе, предположим, «способности осуществлять поиск, критический анализ и синтез информации, применять системный подход *для решения поставленных задач*»; к тому же оно бесполезно еще и потому, что его априори невозможно формально проконтролировать и измерить, а то, что неразложимо на индикаторы достижения и средства их оценки, и ненужно, потому что это невозможно *ухватить* и, значит, этим невозможно *владеть и манипулировать*.

Во-вторых, в представлении сущего как механической суммы атомарных объектов, предназначенных для практического свершения, главенствует специализм, переворачивающий нормальные отношения в оппозиции целое – часть. Часть либо ликвидирует совсем, либо переделывает, подчиняя, целое. Как было выше обосновано, в образовании человек соприкасается с изначальной полнотой бытийной Истины, с миром как осмысленным целым, что является предварительным условием каждой попытки удержания единства мира в его многообразии. Без отнесения к так или иначе понимаемому целому часть лишается своего бытийного места, онтологического различия. Однако разбираемый мною «образ» образования ведёт как раз к этому: практический специализм фактически дискредитирует обращённость к целому и целостности. Когда пресловутый компетентностный подход ставит частные цели в конкретных областях науки и практики в извращённое отношение к универсальному, то побеждает абсурд. Ярче всего это наблюдается на примере философии как наиболее универсального, всеобщего знания. Её стараются втиснуть в прокрустово ложе полезности для специалиста, прикладника, забывая, что её место в образовании – противоположно расхожим верованиям специализма и сциентизма. Она формирует *универсального человека*, чей целостный взгляд – залог обоснованного, недогматического отношения к профессионально-практической сфере и другим регионам бытия. Не случайно К. Ясперс, рефлексируя над функциями университета, сопрягает обучение по смыслу с исследованием, в то время как собственно образование у него соединяется с воспитанием «в направлении полной свободы» [4, с. 76]. Свобода же не достигается примитивным приобретением профессиональных знаний, умений и навыков, а восходит к переживанию и осознанию идеи целого. Действительно, не абсурдно ли стремление привязать, например, вечную философскую тему о свободе человека к какой-то частной области, облекая её в функциональную предметность для формирования компетенции наподобие «способности к самоорганизации и самообразованию»?

В-третьих, говорильня со стороны казённых оптимистичных деятелей о новых возможностях и перманентном развитии в образовательной сфере XXI в. наталкивается на существенную трудность, возникающую из предшествующей мысли о целом и универсальном. *Свершаемая проективность*, идущая от инструментально-технологического мышления, не тождественна *исполняемой проективности* экзистенции. Если в первой – действие и делание, то во второй – проведение в жизнь из полноты человеческого бытия. Действовать значит доводить что-либо до конца, до результата. Как правило, результат производится лишь при концентрации всех сил в одном направлении, т.е. он свершается односторонне. Напротив, в исполнении присутствует многосторонность как выражение многообразия возможностей, заключённого в полноте бытия.

Исполнить проективность экзистенции в образовании значит вывести из дремлющего состояния другие и более широкие возможности, способы понимания бытия образования, не сводимые к односторонности инструментально-технологической метафизики и логико-дискурсивного расщепления сущего на субъект и объект. В этом смысле подлинные возможности возможны только при второй проективности. Часто говорят о гибкости, многовариантности, индивидуальности образовательного процесса, имея в виду именно первую проективность. Мы видим, что это полное недоразумение. Гибкости нет в односторонности практического действований, где образующийся и образующий воспринимают сами себя и друг друга как объекты, вещи. Подлинно гибким и многовариантным явится образование, родившееся из возвращения к изначальности – тем простым истокам, дарящим из со-бытия как встречи экзистенции и абсолютного бытия новые образы образования. И лишь теперь образы, а не «образ» как отчуждённую от субъекта репрезентацию.

Аналогичное анализу возможностей появляется и при анализе развития. Что значит фраза «развитие образования»? В контексте свершаемой проективности – достижение количественных и качественных показателей, должных показать результативность действований и делания всех сторон и участников образовательного процесса. Но что демонстрируют показатели? Снова выхолощенный формализм чисто внешних объективаций. Имеем ли мы право относить это к подлинному развитию? Ведь если, к примеру, дать больше бюджетных мест на гуманитарные направления подготовки, усиленно пропагандировать ценности прав человека, патриотизма, межкультурного диалога и т.д. и т.п., натужно делая для этих целей специальные стипендии, гранты, конференции, премии и т.д. и т.п., то будет ли это означать, что мы развиваем в обществе гуманитарную культуру, гуманитарное образование?? Философский и социальный опыт свидетельствует, что никогда так громко не говорят о культуре, как в эпохи тотального бескультурья, никогда так пафосно не защищают человеческое достоинство, как в эпохи молчаливого безразличия к человеку, никогда так благодушно не насаждают образование и науку, как в эпохи невежества и утраты воли к Знанию и Истине. Сегодня, когда нововременная субъективность разлагается в транссубъективности и трансгуманизме Постмодерна, подлинное развитие может обнаружиться только в исполнении нового образовательного идеала. Его нельзя искусственно сконструировать. Он рождается естественно из готовности человека открыться со-бытию и почерпнуть в целостности исторической традиции творческие смыслы грядущего.

Триумфальное шествие «непрерывного образования» и «общества знаний» не должно заслонить от мысли изначальности гераклитовского изречения

«Многознание уму не научает». В ней – сохранность умудрённой простоты образованного человека.

Список литературы

1. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. С нами Бог. – М.: АСТ, 2003. – 750 с.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
3. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Чёрные тетради 1931–1938). – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 584 с.
4. Ясперс К. Идея университета. – Минск: БГУ, 2006. – 159 с.

References

1. Frank S. L. Reality and Man. An Essay in the Metaphysics of Human Nature. Frank S. L. God is with Us. Moscow: AST Publ., 2003, 750 p.
2. Heidegger M. Letter on Humanism. Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches. Moscow: Respublika Publ., 1993, 447 p.
3. Heidegger M. Ponderings II–VI (Black Notebooks 1931–1938). Moscow: Publishing House of Gaidar Institute, 2016, 584 p.
4. Jaspers K. The Idea of the University. Minsk: Publishing House of BSU, 2006, 159 p.

С. Ф. ВАСИЛЬЕВ

**КУРС ФИЛОСОФИИ В ТЕХНИЧЕСКОМ ВУЗЕ: «ЖИВАЯ
ФИЛОСОФИЯ», ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД
(PHILOSOPHY COURSE AT A TECHNICAL UNIVERSITY: «LIVING
PHILOSOPHY», ACTIVITY APPROACH)**

Аннотация. В статье утверждается необходимость преподавания философии в техническом вузе, связанная с необходимостью для студента иметь продуманное рациональное мировоззрение. Рассматриваются цели преподавания этого предмета. Результатом изучения философии должна стать продуманная собственная позиция учащихся по основным философским проблемам. Утверждается необходимость методики «живой философии», связанной с реализацией деятельностного подхода в обучении. Основой структуры курса должны стать проблемно-ответный и типологический методы. Указаны основные разделы и темы такого курса, а также рекомендации по проведению семинарских занятий.

Ключевые слова: философия, преподавание философии, курс философии, деятельностный подход, компетенции.

Summary. The article asserts the necessity of teaching philosophy at a technical University, which is related to the need for a student to have a well-thought-out rational worldview. The objectives of teaching this subject are considered. The result of studying philosophy should be a well-thought-out personal position of students on the main philosophical problems. The necessity of the "living philosophy" methodology related to the implementation of the activity approach in teaching is stated. The course structure should be based on problem-response and typological methods. The main sections and topics of this course are indicated, as well as recommendations for conducting seminars.

Keywords: philosophy, teaching philosophy, philosophy course, activity approach, competence.

Зачем технарю философия? Обычно, когда задают такой вопрос, то подразумевают на него отрицательный ответ. Действительно, если понимать высшее образование только как овладение сугубо профессиональными знаниями и навыками, то ее изучение в вузе, конечно, не нужно. Пожалуй, еще можно утверждать о полезности знания для технаря такого раздела философского знания, как философия техники. Хороший технический специалист, инженер дол-

жен обладать развитым профессиональным самосознанием, пониманием сущности техники, ее функций в обществе, знанием пользы и вреда техники для человека. Знание философии техники важно для самоуважения технического специалиста и является положительным фактором его успешной деятельности.

При узкопрофессиональном взгляде на высшее образование не нужны вообще все предметы, которые непосредственно не формируют специалиста-профессионала. В первую очередь, это, конечно, относится к гуманитарным предметам. Но разве высшее образование правильно понимать столь узко? Образование, по нашему мнению, – это формирование в учащихся полноценной личности, гражданина, профессионала. Только при осуществлении такой триединой задачи можно в полном смысле этого слова говорить именно о *высшем* образовании.

Технарь – человек, а, стало быть, мировоззренческие проблемы для него имеют важное значение. Необходимость преподавания философии вытекает из наличия дихотомий в человеческой природе [1]. Экзистенциальные, мировоззренческие проблемы требуют своего решения от каждого человека. Для этой цели людьми создаются, по выражению Э. Фромма, системы ориентации и поклонения.

Легче понять значимость мировоззрения для практической жизни людей от обратного. Если мы возьмем случаи деструктивного поведения людей, даже суицидального, то их связь с мировоззрением несомненна. Подчинение сектам, религиозный и политический экстремизм, несомненно, связаны с определенными убеждениями людей и недостатком развития критического мышления и узостью, зашоренностью сознания.

Если брать типологию самоубийств по Э. Дюркгейму [2], то можно утверждать, что альтруистические самоубийства связаны с убеждениями людей напрямую. Аномичные самоубийства связаны с крушением привычного человеку мира, с невозможностью найти свое прочное место в мире в существующих обстоятельствах.

Эгоистические самоубийства связаны с крайним индивидуализмом, отторжением общественно признаваемых ценностей, одиночеством. Индивидуалист оказывается без помощи общества перед лицом тяжелых экзистенциальных проблем. И такая ситуация приводит некоторых к решению уйти из жизни.

Таким образом, если брать самоубийство или убийство других людей как крайние формы деструктивного поведения, то их связь с мировоззрением очевидна. В этих случаях мы имеем дело либо с неспособностью решить для себя мировоззренческие проблемы и следовать разумной стратегии в жизни, что повергает человека в отчаяние и ведет к деструктивным действиям, либо с принятием какого-либо иррационального ответа на эти проблемы (как это происхо-

дит в случае с экстремизмом), что опять-таки приводит к деструктивным действиям.

Получается, что недостаточно просто сформировать хорошего технического специалиста, нужно еще сформировать полноценную личность, которая осознает главные жизненные ценности, выстраивает правильную иерархию ценностей и обладает жизнестойкостью, способностью выдерживать удары судьбы. Иначе мы рискуем получить технически подкованных маньяков и самоубийц. Это важно особенно в наше время, когда источников негативной информации много, и она доступна, как никогда. Традиционные же представления и ценности подвергаются эрозии. Мы живем в эпоху, используя выражение И. Ильина, духовной смуты. Поэтому стать даже просто хорошим работником, нормальным семьянином, ответственным гражданином советской страны весьма непросто.

В последнее время наконец-то обращено внимание и на необходимость воспитания в образовательных учреждениях, в том числе и высшего образования. Но полноценное воспитание предполагает формирование продуманного, устойчивого мировоззрения и системы ценностей, жизненных установок у воспитуемых. Вот здесь-то философия, безусловно, может помочь делу.

Безусловно, каждый человек имеет какое-то мировоззрение. Даже свою «кустарную философию». Но такая житейская философия не носит, как правило, цельного, систематического, продуманного характера. Это ее коренной недостаток. Такие культурные формы бытования мировоззрения как мифология и религия, укоренены в верованиях и фантазиях. Они начинают ставиться под сомнение уже при столкновении с другими мифологиями и религиями. Наличие *многих* вер побуждает с сомнением относиться и к *собственной* вере. Кроме того, в век торжества науки престиж религиозной веры падает.

Начиная с 19 века, на первый план в общественном сознании начинает выходить наука. Может ли научное мировоззрение выполнить задачу ориентировки человека в мире? Нам представляется, что нет, хотя, безусловно, обладание научными знаниями в настоящее время необходимо. Наука находится в постоянном поиске, ее представления о мире изменчивы. Поэтому на научной почве трудно соорудить прочное мировоззрение. И наука – в том виде, в котором она существует – касается, по большей части, частных, а не мировоззренческих проблем. Взгляд науки ограничен. Только то, что может быть познано с помощью научного метода составляет предмет ее интереса. Но если взять тот же мир в целом, то окажется, что он не может быть наблюдаем, над миром в целом нельзя провести эксперимент. Это – сверхчувственная реальность, идея, по выражению И. Канта. При изучении таких сверхчувственных вещей научный метод дает сбой. Наконец, не существует одной науки, существует *множе-*

ство разных наук, со своими методами и языками, часто не совпадающими друг с другом. Попытка создания единого языка науки неопозитивистами не увенчалась успехом. Особенно велика пропасть между естественнонаучным и гуманитарным знаниями. Да и внутри самих отдельных наук хватает внутренних противоречий и несогласованностей. Самому научному пониманию мира не хватает целостности и систематичности. Отсюда следует, что существующая наука не в состоянии удовлетворить мировоззренческую потребность человека, она даже не может поставить мировоззренческих, а тем более, экзистенциальных вопросов. Это не ее задача.

Отсюда и вытекает необходимость в ином, чем мифология, религия или наука способе осмысления экзистенциальных проблем и формирования собственного мировоззрения. Этот способ должен базироваться на разуме, критическом мышлении, но охватывать мир в целом, его основные феномены, место человека в мире. Это способ философского, метафизического постижения мира. И для молодого человека 21 века такой способ построения мировоззрения является, на наш взгляд самым подходящим, ибо он отказывается от слепой веры, но практикует высокий рационализм.

Исходя из этого, можно утверждать, что компетенция, предложенная для ФГОС-3+, касающаяся философии как учебного предмета: «способность использовать основы философских знаний для формирования мировоззренческой позиции» является, на наш взгляд, адекватной главной задаче преподавания философии в вузе. Предлагаемая же компетенция для ФГОС-3++: «Способен воспринимать межкультурное разнообразие общества в социально-историческом, этическом и философском контекстах» в этом плане не вполне адекватна. Она относится к важным, но все-таки второстепенным моментам использования философских знаний. Вообще в компетентностном подходе есть рациональное зерно: давая учащемуся определенные знания полезно учитывать то, в каких условиях и жизненных ситуациях, в какой форме может быть использовано это знание. Безусловно, компетентностный подход *в этом понимании*, может рассматриваться лишь как дополнение к знаниевому. К сожалению, этот принцип игнорируется реформаторами у нас в стране, и они плодят такие компетенции, что стоит только развести руками. В результате компетентностный подход выродился в страшное насилие над учебными предметами и вузовскими преподавателями. Он, как Молох, поглощает силы и время преподавателей, бесконечно переделывающих РПД, не приводя ни к каким позитивным результатам. Фактически он игнорируется преподавательским сообществом.

По нашему мнению, можно сформулировать следующие цели преподавания философии в вузе. Во-первых, это работа учащихся над своим рациональным мировоззрением, как необходимого атрибута развитой личности. Для этого

необходимо, во-вторых, максимальное расширение сознания учащихся. Собственно, любое заблуждение есть следствие какой-то узости сознания, неумение видеть многостороннюю сложность бытия, игнорирование каких – либо важных его аспектов. Отсюда необходимость расширения опыта – необходимость учащимся осознать, что кроме внешнего опыта, на который опирается наука, есть и другие виды опыта. В-третьих, необходимо развитие теоретического и критического мышления самих учащихся. Это возможно только на основе их знакомства с «философским преданием» по К. Ясперсу [3] – с философской традицией умозрения, постановки и попыток решения философских проблем. В-четвертых, итогом изучения курса философии должно стать продуцирование собственной теоретической позиции по основным философским проблемам. Позиция должна быть хорошо осмыслена и обоснована. Обоснованным должно быть и отвержение альтернативных позиций.

Философия, преподаваемая в вузе должна быть «живой», ведь она существует только в живой мысли, живом общении мыслящих. «Жизнь», в данном случае, означает деятельность, делание. Собственно, задача студента, осваивающего курс философии, есть собственное философское делание, созидание собственной философии. Только таким образом философия может быть освоена и усвоена, пусть даже и в ограниченных рамках учебного предмета.

Немаловажно и развитие в процессе изучения философии «мягких навыков»: коммуникативных навыков, работе в команде и пр. «Мягкие навыки» в настоящее время нужны любому настоящему профессионалу. Практические занятия по философии дают прекрасную возможность для тренировки этих навыков.

Безусловно, важен воспитательный аспект изучения философии в вузе. Теоретическая позиция, так или иначе, связана с жизненной позицией человека. Воздействуя на убеждения человека, мы воздействуем и на его жизненные цели и установки. В идеале в курсе должны органически сочетаться эссенциальная и экзистенциальная составляющие философии.

Сама практика рационального философского мышления создает навык осторожного, вдумчивого подхода к проблемам, учит прислушиваться к мнениям других людей, находить рациональное зерно даже во взглядах оппонента. Высокий рационализм философского постижения мира воспитывает стремление к объективной истине, способствует «катарсису от пошлости» - очищению сознания от ложных взглядов, предубеждений, беспочвенных фантазий и пр. [4].

Поскольку одна из задач высшего образования – формирование полноценной личности, то содержание курса и методика его преподавания должны быть, по нашему мнению, сформированы на основе персоналистской ориентации [5,290].

Обычный объем предмета «философия» в техническом вузе – это семестровый курс, 17 лекций и 17 семинаров. Безусловно, надо исходить из того объема знаний, который способен освоить средний студент за один семестр. Но вообще студентам должна быть предоставлена возможность расширения и углубления знаний по философии и за рамками курса, если они того пожелают. В таком случае нужно руководствоваться следующим принципом: пусть студент изучает такой объем, который способен освоить в данных, наличных условиях. Искусственных границ, преград для изучения философии ставить не нужно.

При преподавании философии, на наш взгляд, следует исходить из специфики самого изучаемого предмета. Как известно, философские проблемы не имеют однозначного решения. Для философии характерен радикальный плюрализм взглядов. Поэтому преподавание не должно вестись догматично. Должна быть обеспечена свобода мышления и свобода высказывания (с соблюдением существующего законодательства). Однако такая свобода тесно связана и с обязанностью – обязанностью доказывать, оправдывать свою точку зрения. Долг преподавателя – познакомить студентов с основными философскими проблемами и с основными вариантами их решения, с их аргументами, с их достоинствами и слабостями. Окончательный выбор позиции совершает студент сам. Невозможно заставить человека мыслить иначе, но можно переубедить его. И таких случаев немало в преподавательской практике.

Таким образом, принципом построения курса должен быть проблемно-ответный метод. С феноменами, изучаемыми философией, связаны определенные проблемы, и на эти проблемы существует несколько основных вариантов ответа. Исходя из этого и формируется структура курса философии как учебного предмета.

Как быть с историей философии? Поскольку часов на курс философии отводится явно недостаточно, да и имеющиеся часы имеют тенденцию к урезанию, то строить курс философии в соответствии с историей философии не представляется возможным. Кроме того, у части студентов такой подход вызывает отторжение. Студентам непонятно, почему сегодня, в 21 веке надо изучать какого-то Платона, который жил 2 с лишним тысячи лет назад.

Поэтому, как нам представляется, нужно использовать другой подход, который можно назвать типологическим. Его активно использовал русский философ Л. Лопатин. При таком подходе основное внимание обращается не на исторические случайности развития философского учения, а на имманентную логику его развития. Лопатин рассматривал «различные типы умозрения в их идеальных формах, т.-е. отвлеченно от исторических явлений, в которых эти типы воплощались. Я даю определения, которые, по моему мнению, соответствуют чистоте типов, и при анализе их стараюсь не выходить из пределов мною дан-

ной характеристики» [6, с.143-144]. Типологический подход позволяет свести великое множество философских учений к нескольким основным типам решения данной философской проблемы. Достоинство такого подхода в том, что, в данном случае, оказывается не столь важным, кто и когда высказал какую-либо существенную мысль. Главное здесь - идеальные типы решения проблем, внутренняя логика их осмысления и решения. В таком случае само содержание курса становится обозримым и рационально структурированным. Такой подход позволяет студенту взвесить достоинства и недостатки разных точек зрения и сформировать свою собственную позицию, включить свое собственное мышление.

Само множество позиций по проблеме не хаотично, оно образует систему диалектических структур [7]. Безусловно, все диалектические структуры приводить в курсе философии не обязательно. Но обозначить крайние позиции и попытки синтеза между ними необходимо. Нередко в качестве примеров синтеза в нашем курсе берутся взгляды русских мыслителей. Это не случайно. Русская философия относительно молода и пришла на арену мировой философии сравнительно поздно. Но, однако, это и дает некое преимущество, ибо русские мыслители уже застают четко сформулированные альтернативные позиции и зачатки их синтеза. Логичным является следовать по пути синтеза дальше. Кроме того, такой подход соответствует русской ментальности, широте русской души, которая все хочет объединить и гармонизировать.

Безусловно, необходимо различать между большой философией и школьной философией. И. Кант называл это различие между философией по школьному понятию и философией по мировому понятию [8, С. 331]. Школьная философия, по нашему мнению, должна быть *введением* в мир большой философии, средством ориентировки в ней. Поэтому учебник должен быть написан очень простым, но адекватным языком, чтоб все студенты могли понять суть главных философских проблем и их решений [9]. А в качестве дополнения и углубления в материал должна быть представлена подборка значимых философских текстов по каждой теме. В идеале учебник должен быть совмещен с хрестоматией и тексты философов в ней должны располагаться в зависимости от логики развертывания содержания учебника [10]. Формат гипертекстового учебного пособия позволяет это сделать.

Содержание курса образует два общих блока, которые можно условно назвать «Мир» и «Человек». В блок «Мир» входят такие разделы как общая онтология, онтология материального мира, онтология идеального мира, учение о душе и сознании, философская теология, диалектика и гносеология.

В общей онтологии рассматривается феномен самого мира, проблема бытия («основной вопрос философии») и проблема единства мира. Мы исходим из

наличия четырех видов опыта: внешнего, внутреннего, «эйдетического» и мистического. На почве этих видов опыта вырастают четыре основные ответа на проблему бытия: материализм, субъективный идеализм, объективный идеализм, религиозная философия.

Соответственно, в дальнейшем, более развернуто раскрывается сущность и формы бытования материализма в теме «Философский материализм» в разделе «Онтология материального мира», В том же разделе в теме «Философия движения» рассматривается феномен движения, проблема связи изменения и покоя. В теме «Время и вечность» рассматривается такой феномен материального мира как время и проблемы как сущности времени, субстанциальности пространства и времени, связи прошлого, настоящего и будущего, связи времени и вечности. В теме «Философские вопросы детерминации» рассматривается проблема порядка и хаоса и способы ее решения: детерминизм и его виды, индетерминизм.

Главные учения об идеальном рассматриваются в разделе «Онтология идеального мира». Сюда относятся такие темы как: эйдология Платона, философия Аристотеля, трансцендентальный идеализм Канта, абсолютный идеализм Гегеля.

В разделе «Диалектика» рассматривается проблемы связи противоположностей, сущность развития, парадокс развития, материалистическая и идеалистическая концепции диалектики как решения этого парадокса, основные законы диалектики.

В разделе «Учение о душе и сознании» затрагиваются: проблема существования души как субстанции (точки зрения феноменализма и субстанционализма), психофизическая проблема (позиции гилозоизма, дуализма, психофизического параллелизма Б. Спинозы, монадология Лейбница, субъективный идеализм, материалистические теории психики), проблема строения психики (точки зрения З. Фрейда и С. Франка).

С учением о душе связан раздел «Гносеология». В рамках этого раздела рассматриваются проблемы объективности истины (субъективизм и объективизм), познаваемости истины (гносеологический оптимизм и гносеологический пессимизм в формах скептицизма и агностицизма), связи абсолютной и относительной истины (догматизм, гносеологический релятивизм, диалектическая концепция), проблема способа познания истины с дихотомией «сенсуализм – рационализм», как попытки решения этой дихотомии: критическая теория познания Канта и теория познания диалектического материализма, философия науки (позитивизм и постпозитивизм), проблема рационального и иррационального в познании, прежде всего, проблема веры и знания (фидеизм, рационализм Просвещения, теория гармонии веры и знания).

В рамках раздела «Философская теология» рассматривается проблемы сущности и существования Бога (апофатическая и катафатическая теология, основные доказательства бытия Бога), проблема связи Бога и мира (акосмизм, пантеизм, неоплатонизм, христианская концепция, деизм, атеизм), проблема зла с точки зрения религиозной философии (виды зла, сущность и происхождение зла, проблема теодицеи, эсхатология).

В блоке «Человек» наличествуют такие разделы как «Философская антропология», «Философия жизни», «Философия истории», «Социальная философия», «Аксиология», «Философия культуры». В разделе «Философская антропология», прежде всего, рассматривается тема «проблема сущности человека (натуралистическая концепция, биосоциальная теория, позиция объективного идеализма, религиозно-мистическая трактовка человека в философии йоги и христианской философии). В теме «проблема ценности человека рассматривается оппозиция «гуманизм и антигуманизм». В рамках гуманистического течения мысли затрагиваются теории философов Возрождения – учение о человеке как микрокосме А. Фичино и учение о непредопределенности места человека в мире Пико дела Мирандола, учение Ж. – Ж. Руссо о природной доброте человека и этика долга Канта с его категорическим императивом.

В теме «Философия свободы» рассматривается сущность и виды свободы, проблема свободы воли (волюнтаризм, детерминизм и как попытка синтеза – теория С. Левицкого). В теме «Философия личности» рассматриваются свойства личности, различие личности и индивида, оппозиция «персонализм – имперсонализм». В теме «Теория отчуждения К. Маркса» рассматриваются основные качества человека по Марксу, феномен отчуждения, виды отчуждения, возможность преодоления отчуждения.

В разделе «Философия жизни» рассматриваются проблемы сущности и смысла жизни. Это темы: «пессимизм А. Шопенгауэра», «философия жизни Ф. Ницше», «экзистенциализм», «софиология Вл. Соловьева».

В разделе и теме «Философия истории» рассматриваются проблемы смысла и движущих сил мировой истории (философия истории Гегеля, материалистическое понимание истории, концепция метаистории).

В разделе «Социальная философия» рассматривается несколько важных тем, касающихся общества. Это, прежде всего, тема «сущность и строение общества», в которой рассматривается сущность общества, основные сферы общественной жизни, социальная структура общества. В теме «общество и индивиды» рассматривается проблема соотношения общественного целого и индивидов (теории сингуляризма (индивидуализма), органической школы(коллективизма) и персонализма). В теме «типология обществ» рассматриваются формационный и цивилизационный подходы, последний – на примере

философии О. Шпенглера. В теме «философия техники» рассматривается сущности техники, ее виды и этапы развития, технический оптимизм и пессимизм, концепция технологического детерминизма и постиндустриального общества.

В разделе и теме «Аксиология» рассматривается сущность ценностей, их классификация по М. Шелеру, критерии иерархии ценностей, проблема связи ценностей и реальности (аксиологический субъективизм, социологическая трактовка ценностей, идеалистическая теория ценностей).

В разделе «Философия культуры» рассматривается две темы. Первая касается общей сущности культуры, ее состава и функций. Вторая касается различия культур Запада и Востока, проблематики «русской идеи» с противоположностью славянофилов и западников.

На семинарах проводится устный опрос по теме учебника, работа с заданиями пособия для практических занятий, обсуждение каких-либо вопросов, интересующих студентов по данной теме, доклад и его обсуждение, и, возможно, плановая дискуссия. Обычно для плановых дискуссий подходят такие темы, как темы судьбы, бытия Бога, плюсов и минусов советского строя эпохи Брежнев. Иногда студенты желают провести дискуссии по темам: монархия или демократия, идеология феминизма, за и против глобализации. Формат дискуссии разработан таким образом, чтобы оппоненты слышали друг друга и четко возражали бы друг другу. Победитель определяется путем голосования группы. Голосование проводится до дискуссии и после нее, что позволяет увидеть, кто из оппонентов смог перетянуть на свою сторону колеблющихся.

На семинаре практикуется постановка интеллектуальных задач, связанных с историей философии. Разумеется, их надо формулировать в понятном для студентов виде. Например, можно спросить, почему Кратил к концу жизни прекратил использование слов языка? Или – в чем слабость сенсуалистической трактовки возникновения общих понятий? Можно попросить нарисовать на доске настоящий треугольник и пр.

В пособии для практических занятий и самостоятельной работы студентов есть задания разного типа [11]. Есть тестовые задания на идентификацию философского учения по приведенным высказываниям. Но даже и в этом случае требуется не просто указать, какое это учение, но и обосновать свой выбор. При обосновании студентами своего ответа сразу виден критерий, который они используют. Критерий и является индикатором усвоения данного материала. Такой подход позволяет уйти от примитивной «угадайки». Кроме того для тестовых заданий, подобраны такие высказывания, которые являются значимыми, даже знаменитыми по данной теме. Часть заданий знакомит студентов с необычными видами опыта, например, с околосмертными переживаниями или мистическим опытом, и требует занять определенную позицию по отношению

к ним. Другие задания требуют сопоставить философские теории с опытом, задают, так сказать, ситуацию конкуренции теорий. Они требуют выбора той позиции, которая больше всех соответствует фактам. Наконец, есть немало заданий, расширяющих и углубляющих знание по изучаемой теме. В этом случае студент должен научиться адекватно понимать идеи автора текста и формировать свое продуманное отношение к этим идеям.

Желающие повысить свой рейтинг выполняют дополнительные задания по философским текстам. Это – глава о времени из «Исповеди» Августина, один из диалогов Платона, отрывок из работы Р. Декарта «Правила для руководства ума», отрывки из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» – «Бунт», «Легенда о Великом инквизиторе», «Из бесед и поучений старца Зосимы», фрагмент из произведения А. Камю «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде».

Подготовка докладов и рефератов и выступление с ними в группе занимает важное место в обучении философии в вузе. Студент учится понимать текст мыслителя, видеть его смысловую структуру, передавать мысли автора аудитории, уметь отвечать на вопросы по тексту, формулировать свое отношение к содержанию текста. Для реферата подобран один конкретный источник: книга, глава в книге или статья. Тема доклада должна коррелировать с темой семинара. Само выступление длится около 10 минут. Такое требование учит студента сжимать информацию, выделять главное, существенное. Тексты для докладов должны быть понятны среднему студенту. Но среди них есть более сложные и объемные, более трудные для понимания и более легкие. Студент сам может выбрать тему доклада, в соответствии со своими интересами и со своим уровнем притязаний. По такому же принципу, с учетом индивидуальных траекторий обучения, построена и хрестоматия по философии.

Как организовать работу студентов на семинарах, чему следует уделить внимание? Наш двадцатилетний опыт работе по программе позволяет высказать следующие рекомендации.

На семинаре по теме «Предмет и специфика философии», на наш взгляд, нужно уделить внимание сопоставлению достоинств и недостатков научного и философского мировоззрения. Хорошо воспринимается студентами доклад по книге Боэция «Утешение философии».

На семинаре по теме «Проблема бытия в философии» следует уделить внимание логической необходимости признания бытия как вечной, первичной реальности. Студенты могут попытаться доказать отсутствие бытия в указанном смысле. Рассматривается связь учения Парменида о бытии и небытии с представлением об иллюзорности чувственного мира. По вопросу о небытии оптимально прослушивание и обсуждение доклада по нигитологии А. Н. Ча-

нышева – используется текст его статьи в «Вопросах философии» «Трактат о небытии». Проводится контрольная работа по основным теориям бытия.

На семинаре по философскому материализму стоит сосредоточить внимание студентов на вопросе теоретической и аксиологической состоятельности материалистического учения. Студенты находят формы бытования нематериальной реальности в нашем мире и пробуют объяснить эти формы с точки зрения материалистической теории. Можно заострить внимание на такой черте новоевропейского материализма как редукционизм и его проявление в современной жизни. В плане аксиологическом целесообразно рассмотрение способности материализма обосновать этику и решить проблему смысла жизни. Поскольку нередко материализм связывают с гедонизмом, то полезно послушать и обсудить доклад о противоположной этической доктрине – аскетизме кинической философии.

На семинаре по онтологии материального мира целесообразно остановиться на некоторых апориях Зенона, с тем, чтобы студенты попробовали их опровергнуть. При разборе основных теорий связи прошлого, настоящего и будущего можно дать задание обнаружить внутреннее противоречие в статической концепции времени. На этом занятии удобно провести дискуссию о существовании судьбы как полной предопределенности событий в жизни человека.

На семинаре по теме «Онтология идеального мира» следует уделить внимание тому, насколько адекватно студенты понимают суть идеалистических учений. Главный нерв занятия – это прослеживание связи идеального и реального, умение видеть неидеальность реальности. Целесообразен доклад по книге П. Флоренского «Имена». Проводится контрольная работа с использованием феноменологического метода идеации.

На семинаре по диалектике нужно сосредоточиться на сопоставлении трех теорий связи противоположностей: метафизике, релятивизме и диалектике. Студенты должны получить опыт рассмотрения связи противоположностей сквозь призму этих теорий. Можно взять для примера пару противоположностей «любовь – ненависть» или «война и мир». При рассмотрении законов диалектики следует уделить внимание эмпирического их подтверждения или отвержения. На этом семинаре подходящей для доклада является тема «Диалектика в даосизме».

Семинар, посвященный учению о душе и сознании, опирается, прежде всего, на анализ как обычного внутреннего опыта, так и необычного опыта околосмертных переживаний. Необходимо показать студентам последствия для мировоззрения от занятия позиций феноменализма или субстанционализма. Проводится контрольная работа по философским учениям по психофизической

проблеме. Прослушивается и обсуждается доклад «Платон о бессмертии души».

По гносеологии, вследствие большого объема материала, необходимо проведение двух семинарских занятий. На первом занятии рассматриваются проблемы, связанные с трактовкой истины и возможностью ее достижения. Целесообразно обратить внимание на слабость позиции субъективизма в данном вопросе. Надо предоставить студентам возможность самим опровергнуть доводы скептицизма и агностицизма. Хорошо воспринимается доклад «Постмодернизм против истины» по книге Ф. Уэбстера Теории информационного общества. На втором семинаре целесообразно провести контрольную по определению сенсуализма- рационализма, основное внимание стоит уделить понятию научной рациональности, ее особенностям и критике позитивизма. Хорошо воспринимаются доклады по книге Ф. Капра «Дао физики» и А. Горца «Нематериальное. Знание, стоимость и капитал» об антигуманной стороне науки и техники.

На семинаре по философской теологии целесообразно разобрать основные доказательства бытия Бога и провести дискуссию по этой теме. Стоит уделить внимание адекватному пониманию сущности Бога, ибо у студентов бытуют самые примитивные представления в этой области. Хорошо воспринимается доклад по статье Гивишвили Г.В. «Есть ли у естествознания альтернатива Богу? (О происхождении и эволюции вселенной)». В ней сопоставляются научная и религиозная картины мира.

По философской антропологии тоже целесообразно проведение двух семинаров. На первом семинаре в центре обсуждения отношение человека к природе и связанные с этим глобальные проблемы современности, а также основные теории сущности человека. Хорошо подходят к этой теме доклады по книге Данэма «Человек против мифов» и В. Соловьева «красота в природе».

На втором семинаре стоит уделить внимание популярной теории об эгоизме человека. Целесообразно провести контрольную по гуманизму и антигуманизму. К этому семинару подходит доклад по главе из книги Э. Фромма «Человек для себя».

На семинаре по философии жизни в центре внимания находится проблема смысла жизни и возможные пути ее решения. Хорошо воспринимаются доклады по В. Татаркевичу о счастье человека, по Э. Фромму «Искусство любить» и по «Тибетской книге мертвых».

По философии истории целесообразно сосредоточить внимание на трактовках смысла и движущих сил мировой истории. Хорошо воспринимается доклад по статье И. В. Бестужева-Лады «Ретроальтернативистика в философии истории». Для хорошо знающих историю студентам можно предложить доклад по книге Ю. И. Семенова «Философия истории».

На семинаре по социальной философии целесообразно уделить внимание идеологиям либерализма, социализма и национализма. Провести контрольную на определение либеральных высказываний. Целесообразна дискуссия о плюсах и минусах советского строя. Для того, чтобы дискуссия прошла более плодотворно, студентам дается домашнее задание найти по определенному плану информацию о советском периоде и сформулировать свою оценку этого периода.

На семинаре по аксиологии следует уделить внимание проблеме объективности ценностей и слабостям аксиологического релятивизма. Подходящими являются доклады по Ф. Шиллеру о возвышенном и о грации.

На семинаре по философии культуры в центре внимания находится специфика русской культуры и миссии русского народа в мире, ценность патриотизма. Хорошо воспринимается доклад по В. Шубарту «Европа и душа Востока».

Преподавание философии должно реально воздействовать на мировоззрение студентов, на его формирование. Но для этого сам студент должен его осознать, приобрести адекватное самосознание. Этому служит как изучение всего курса, так и специальные работы в начале и в конце курса. В начале, еще до изучения курса студенты пишут работу, которую мы условно назвали «Анкетой», в которой формулируют свои ответы по некоторым философским вопросам, оценивают свои навыки общения и проходят текст смысложизненных ориентаций. В конце курса, они пишут работу «Мое саморазвитие», в которой опять делают аналогичные задания и отмечают произошедшие за семестр изменения в своем мировоззрении и системе ценностей. Таким образом, студент осознает свою работу со своим же мировоззрением и является активным участником этого процесса.

Изучение философии это одновременно и усвоение навыков философствования. Безусловно, основой всего учебного процесса должна быть установка на выработку самостоятельной продуманной позиции. При этом студент должен научиться выдерживать плюрализм мнений. Он должен понимать, что другие мнения тоже имеют какие-то основания. Это способствует воспитанию элементарного демократизма – уважения к другой точке зрения. Но в то же время должна сохраняться полярность истины и заблуждения, В этом смысле у студента должно быть сформировано осознание, что не все мнения равноправны и равноценны. Студент должен осознавать ценность объективной истины, уметь смиряться перед нею.

Изучение философии – это, прежде всего, тренинг умозрения, видения сверхчувственных феноменов, тренинг удержания внимания на них, и собирания информации о них в единое целое. Это требует интенсивной работы интел-

лекта, внимания и памяти. Также немаловажно учить студентов проблематизации, умению видеть проблемы, различать известное от действительно познанного (по знаменитому выражению Гегеля). Для этого практикуется на каждом семинаре «конкурс вопросов» по теме семинара. За хороший вопрос студент может заработать хорошие баллы. Кроме того, практикуются и особые задания на остранение.

Ответы на проблемы требуют феноменологического обобщения и умения совершать диалектический синтез. Эти умения тренируются при освоении материалов учебника и хрестоматии, учебных пособий, а также в диалоге на семинарах.

Нужно стремиться к максимальной понятности и ясности философских идей и проблем. При этом нужно руководствоваться принципом: что не понято студентом – бесполезно. Должна быть постоянная «смычка» со студентом, умение смотреть на вещи его глазами, умение «поселить» студента в себе [12, с.23]. Необходим диалог между философией и понятий и учений и «реальной философией» студента. Целесообразно заострить различие в подходах к мировоззренческим проблемам обыденного и философского сознания. Поэтому наш учебник написан с таким расчетом, чтобы даже троечник мог в нем все понять, приложив некоторые усилия.

Безусловно, необходимо развивать критическое мышление. Поэтому преподаватель должен уметь «сыграть» представителей разных точек зрения, представить их наиболее убедительные аргументы. Но окончательный выбор позиции должен сделать студент самостоятельно. Этой же цели служит и дискуссия, Студент, выслушав аргументы сторон, должен принять ответственное решение, проголосовать за одну из спорящих сторон. Нужно не сглаживать, не затемнять противоречия позиций, а обострять их, делать более наглядными. Только тогда проблема будет адекватно осознана и возможно будет найти способ ее решения.

Изучение философии это и своеобразный «тренинг доказывания». Необходимо, чтобы студент не просто высказывал какую-либо точку зрения, но и приводил для нее достаточные основания. Целесообразно выработать у него привычку спрашивать об основаниях его знания, задавая себе вопрос: откуда я это знаю?

Тренинг креативного мышления. Студентам даются интеллектуальные задачи, углубляющие понимание философских проблем. Это приемы улучшения понимания: яркие символические примеры, неожиданные аналогии, парадоксы, контраст, применение к жизни

Изучение курса философии по существу диалогично, даже полилогично. При установке на формирование собственной позиции даже выполнение тестов

вых заданий заключается в себе элементы диалога с авторами высказываний, приведенных в тестах. Аналогичное происходит также и при работе с текстами пособия для практических занятий и хрестоматии. Семинар это сплошной диалог. Надо чтобы студенты слышали друг друга и преподавателя и учились адекватно формулировать свою позицию и аргументы в ее защиту. На лекциях тоже целесообразно периодически обращаться к аудитории для «обратной связи», задавая какие-нибудь «провокационные» вопросы. Это способствует психологической разрядке и большей вовлеченности студентов в учебный процесс. Диалогично и выступление с докладом, и, конечно, дискуссия.

Деятельностный подход требует самостоятельной активности студента. Эта активность должна поощряться различными способами. Одна из форм активности – это проекты. Студенты создают, например, такие проекты «Моя философия жизни» или «Моя теоретическая философия». Желющие могут написать проект идеального общества.

Важно воздействовать не только на интеллектуальную сферу студентов, но и на эмоционально-волевую сторону их сознания. Для этого нужно обращать внимание на особенности личности философа, его необычного поведения, как например, хождение Диогена с фонарем, поведение Сократа перед казнью и пр. Можно показывать свое личное отношение к каким-либо взглядам, не навязывая его студентам. Нужно стараться показывать какие следствия будет иметь принятие той или иной теоретической позиции для жизненной практики. Само обращение к вечным реальностям и ценностям имеет воспитательное, жизненное значение: «для человека очень важно мыслить вневременно, или метафизически» [13, С. 490].

Воспитательное значение имеет и работа с философскими текстами. Тексты имеют не только теоретическое содержание, но и определенный эмоционально-волевой тон, пафос. По мысли П. Адо философские тексты не только информируют, но и формируют [14]. Они могут быть использованы и для библиотерапии. В нашей практике был случай, когда знакомство с текстом по философии дзен помогло купировать суицидальные настроения студента. Кроме того, для лучшего понимания философских проблем и позиций целесообразно использование материала искусства: поэзии, художественной прозы, живописи, кино и пр. Так, например, для иллюстрации последствий принятия субъективизма в теории познания подходит юмористический фильм «Альтернативная математика», для иллюстрации последствий абсолютизации индивидуальной свободы – отрывок из фильма «Убить дракона», для иллюстрации экзистенциального знания – отрывок из фильма «Умница Уилл Хантинг» и пр.

Безусловно, целесообразно использование в преподавании философии и эстетической стороны. Отсюда приемы интригования для разжигания интереса,

драматизации за счет обострения теоретического конфликта позиций, использования игрового момента, юмора, сарказма и пр., использование образного мышления.

Такое построение курса философии и такой методический подход к процессу обучения, на наш взгляд, позволяет оптимально достичь основных целей преподавания философии в вузе.

В дальнейшем, как нам представляется, необходимо тщательнее разработать методику обучения студентов философствованию. В идеале нужно выделить основные приемы философствования и продемонстрировать их действие на историко-философском материале. Тогда будет возможным обучать философствованию через особые упражнения, практикующие применение данных приемов к разному содержанию.

В дальнейшей работе над курсом нам представляется также важной разработка, так сказать, практической философии, то есть формирование у студентов не только теоретической позиции по отношению к данному феномену, но и жизненного, практического отношения к нему, возможно, с какими-то духовными упражнениями.

Таким образом, «живой философии» предстоят новые свершения.

Список литературы

1. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э.Фромм. – М.: АСТ, 2010. – 190 с.
2. Дюркгейм, Э. Самоубийство. Социологический этюд / Э. Дюркгейм. – СПб.: Союз, 1998. 496 с.
3. Ясперс, К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С.420 – 508.
5. Ильин, И. А. Религиозный смысл философии // Ильин И. А. Сочинения в двух томах. Т.2. / И. А. Ильин. - М.: Московский философский фонд Издательство «Медиум», 1994. – С.5- 72.
6. Лакруа, Ж. Избранное: персонализм. / Ж. Лакруа. – М., «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004 – 608 с.
7. Лопатин, Л. М. Положительные задачи философии. Часть первая. Область умозрительных вопросов. / Л. М. Лопатин. – М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°. Пименовская ул., соб.д., 1911. – 435 с.
8. Васильев, С. Ф. Философия как ансамбль диалектических структур//Философские дескрипты. Сборник научных статей. / С. Ф. Васильев. – издательство Алт. ун-та. Барнаул, 2001 - С.13 – 22.
9. Кант, И. Трактаты и письма. / И. Кант. – М.: Наука, 1980. 709 с. 331.

10. Васильев, С. Ф., Вознюк Е. Б., Демин И. В. Базовый курс философии для бакалавров. [Электронный ресурс]/ - Режим доступа: http://new.elib.altstu.ru/eum/download/fis/vasilev_bk.. 482 с.
11. Васильев, С. Ф. Общая онтология. Учение о бытии: хрестоматия по дисциплине "Философия" для студентов всех направлений. Барнаул, 2020. [Электронный ресурс]/ - Режим доступа: - http://elib.altstu.ru/eum/download/fis/Vasilyev_Ontology_hr.pdf
12. Васильев, С. Ф. Философия: поиск истины. Учебное пособие по философии для практических занятий и самостоятельной работы студентов/ С. Ф. Васильев. – Барнаул: Типография АлтГТУ, 2010 – 314 с.
13. Мамардашвили, М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990 – 368 с. 23 с.
14. Мамардашвили, М. Очерк современной европейской философии / М. Мамардашвили. – М.: Издательство «Прогресс-Традиция». Фонд Мераба Мамардашвили, 2010 – 583 с.
15. Адо, П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / П Адо. – М.; Спб.: Изд –во «Степной ветер; ИД «Коло», 2005 – 288 с.

References

1. Fromm E. Psychoanalysis and religion. [Text]/ E. Fromm. – М.: AST, 2010. – 190 p.
2. Durkheim E. Suicide. A study in sociology. [Text]/ E. Durkheim. – SPb.: So-yuz, 1998. 496 p.
3. Jaspers, K. Philosophical faith// Jaspers K. Meaning and purpose of the story. [Text]/ K. Yaspers. – М.: publishing House of political literature, 1991. – P. 420 – 508.
4. Ilyin I. A. Religious meaning of philosophy//Ilyin I. A. Works in two volumes, Vol. 2. [Text]/ I. A. Ilyin. - Moscow: Moscow philosophical Foundation publishing House "Medium", 1994. – P. 5 - 72.
5. Lacroix J. Favorites: personalism. [Text]/ J. Lacroix. – М., «Russian political encyclopedia» (ROSSPEN), 2004 – 608 p
6. Lopatin L. M. Positive problems of philosophy. Part one. Area of speculative questions. [Text]/ L. M. Lopatin. – Moscow: Tipo-litor. T-VA I. N. Kushnerev and Co. Pimenovskaya St., sob.d., 1911. – 435 p.
7. Vasiliev S. F. Philosophy as an ensemble of dialectical structures//Philosophical descriptions. Collection of scientific articles. [Text]/ S. F. Vasiliev. – Alt. UN-TA publishing house. Barnaul, 2001 - P. 13 – 22.

8. Kant I. Treatises and letters. [Text]/ I. Kant. – M.: Nauka, 1980. 709 p. 331.
9. Vasiliev S. F., Voznyuk E. B., Demin I. V. Basic course of philosophy for bachelors. [Electronic resource]/ - access mode: http://new.elib.altstu.ru/eum/download/fis/vasilev_bk.. 482 p
10. Vasiliev S. F. General ontology. The doctrine of being: a textbook on the discipline «Philosophy» for students of all directions. Barnaul, 2020. [Electronic resource]/ - access mode: - http://elib.altstu.ru/eum/download/fis/Vasilyev_Ontology_hr.pdf
11. Vasiliev S. F. Philosophy: search for truth. Textbook on philosophy for practical training and independent work of students. [Text]/ S. F. Vasiliev – Barnaul: AltSTU printing house, 2010 – 314 p
12. Mamardashvili M. How I understand philosophy. [Text]/ M. Mamardashvili.– M.: Progress, 1990 – 368 p. 23 p.
13. Mamardashvili M. Essay of modern European philosophy. [Text]/ M. Mamardashvili. – M.: Publishing House "Progress-Tradition". Merab Mamardashvili Foundation, 2010 – 583 p.
14. ADO P. Philosophy as a way to live: conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson[Text]/ P ADO. – M.; SPb.: Publishing house "Steppe wind; ID «Kolo», 2005 – 288 p.

В. А. ЯРОВИКОВА

**ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ С
«ТРУДНЫМИ» ПОДРОСТКАМИ В АЛТАЙСКОМ КРАЕ В 1970-Е ГГ.
(FORMS OF ORGANIZATION OF EDUCATIONAL WORK WITH
"DIFFICULT" TEENAGERS IN THE ALTAI TERRITORY IN THE 1970S.)**

Аннотация. *В статье, на основе широкого круга источников, раскрываются формы организации воспитательной работы с «трудными подростками» в Алтайском крае, а также анализируется процесс влияния партийных, комсомольских, государственных и местных органов власти на социальное становление личности, патриотическое воспитание и формирование духовно-нравственных и профессионально-значимых качеств у молодёжи.*

Ключевые слова: *молодёжь, воспитательная работа, «трудные» подростки, правонарушения.*

Summary. *The article, based on a wide range of sources, reveals the forms of organizing educational work with "difficult teenagers" in the Altai territory, as well as analyzes the process of influence of party, Komsomol, state and local authorities on the social formation of the person, patriotic education and the formation of spiritual, moral and vocational qualities among youth.*

Keywords: *youth, educational work, "difficult" teenagers, offenses.*

Организация воспитательной работы с «трудными» подростками в рассматриваемый исторический период характеризовалась многообразием используемых форм и методов. Придавая важное значение организации свободного времени подростков и предупреждению правонарушений среди несовершеннолетних Алтайский краевой комитет ВЛКСМ совместно с УВД крайисполкома, управлением профессионально-технического образования и краевым отделом народного образования ежегодно разрабатывал и рассылал совместный комплексный план проведения операции «Забота» во все соответствующие городские и районные организации и ведомства.

В подготовительный период операции обком, горкомы комсомола и отделы внутренних дел основное внимание направляли на организацию полезной занятости каждого несовершеннолетнего и в первую очередь подростков, склонных к правонарушениям. С этой целью в городах и районах края проводились собрания родителей «трудных» подростков, сходы граждан, анкетирование, индивидуальные собеседования, обследование жилищно-бытовых усло-

вий жизни педагогически запущенных детей, состоящих на учёте в инспекции по делам несовершеннолетних, выявление подростков без определённых занятий. Вопросу подготовки и проведения операции «Забота» посвящались семинары секретарей комсомольских организаций, старших пионервожатых, заседания краевого, городских, районных штабов оперативных комсомольских отрядов дружинников (ОКОД) [1, с. 23, 24]. Такая работа позволяла составлять оптимальные планы занятости несовершеннолетних и молодёжи летом, а также давала возможность охватить организационным трудом и отдыхом подавляющее большинство подростков и в первую очередь «трудных».

Формы и методы работы с подростками в летний период были разнообразными. Так, в 1976 г. в ученических производственных бригадах и лагерях труда и отдыха отдыхали и работали 2695 «трудных» ребят, в пионерских лагерях – 1176, военно-спортивных – 942. В творческих кружках и спортивных секциях состояло 3630 подростков, т.е. более 30 % от общего числа состоящих на учёте в детской комнате милиции (ДКМ). Интересно была построена работа в лагерях юных моряков (на базе речного пароходства), юных лётчиков (при воинской части), «Комета» (Железнодорожного района г. Барнаула), воспитанники которых объединялись в постоянно действующие военно-патриотические клубы. В большинстве городов и районов края с подростками проводились военнизированные игры, создавались комнаты, уголки революционной, боевой и трудовой славы, Ленинские музеи, собирались материалы о неизвестных героях, героях-земляках. На базе шефских связей с воинскими частями и подразделениями Советской Армии в школах края создавались отряды юных пограничников, лётчиков, моряков, дзержинцев и т.д. Немалую роль в трудовом воспитании сыграли трудовые объединения подростков (ученические производственные бригады, спортивно-трудовые лагеря), в работе которых принимали участие и трудновоспитуемые [2, с. 20, 22].

Значительную помощь детским комнатам милиции оказывали оперативные отряды дружинников, юные друзья милиции (ЮДМ). Они проводили патрулирования по улицам, дежурства в парках отдыха, на катках в зимнее время, пропагандировали правовые знания в форме лекций, бесед, через районную газету. В 1974 г. в Центральном районе г. Барнаула было создано 13 отрядов ЮДМ. В их работе принимало участие 346 пионеров и школьников старших классов. Ребята проводили рейды по проверке порядка в школе, работали с неуспевающими, проводили работу с «трудными» подростками по месту жительства. Проведённые в 1974 г. мероприятия позволили снизить количество преступлений среди несовершеннолетних в районе со 120 в 1973 г. до 98 в 1974 г. [3, с. 3, 4]. В 1976 г. комсомольские оперативные отряды дружинников провели 1026 рейдов по профилактике детской преступности с общим числом

участников 13765. В ходе рейдов было выявлено 1649 подростков, которые нигде не учились и не работали. Большинство из них в короткий срок были определены на работу или учёбу. Вместе с тем, в ходе операции было выявлено и поставлено на учёт в детские комнаты милиции 1913 подростков, совершивших правонарушение. Из 2921 подшефного ОКОД снято с учёта из детских комнат милиции в связи с исправлением 672 подростка [4, с. 2, 3].

Значительное внимание городские комитеты уделяли привлечению к занятиям спортом «трудных» ребят. Строительство спортивных комплексов позволило организовать с подростками соревнования под девизом «Золотая шайба» и «Кожаный мяч». В 1977 г. в барнаульских городских соревнованиях на приз клуба «Кожаный мяч» приняло участие 90 дворовых команд с числом участников – 1260 чел., из них 460 «трудных». При домовых и уличных комитетах гг. Барнаула, Бийска, Рубцовска для молодёжи открывали игровые и спортивные площадки [5, с. 5].

В своей деятельности комитеты ВЛКСМ постоянное внимание уделяли организации досуга молодёжи по месту жительства. Положительный опыт в этом направлении был отмечен в Приобском районе г. Бийска. В 1977 г. в 14 комнатах школьника занималось 890 подростков, из них 99 состояли на учёте в детской комнате милиции [6, с. 9].

Стоит отметить, что тесное сотрудничество комсомольских организаций с учреждениями культуры приводило к созданию кружков и секций, а при клубах организовывались детские сектора. Только при Дворце культуры химиков в 1977 г. занималось в различных кружках художественной самодеятельности 500 ребят. В Октябрьском районе г. Барнаула было создано 12 молодёжных вокально-инструментальных ансамблей. С целью проверки результатов вовлечения молодёжи в культурно-массовые мероприятия в июне 1977 г. краевым штабом ОКОД был проведён краевой рейд оперативных комсомольских отрядов дружинников. Так, например, в Первомайском районе во время рейда во всех клубах и Домах культуры проводились вечера отдыха, выступления агитбригад, танцы и др. В микрорайонах гг. Барнаула, Бийска, Рубцовска, Камня-на-Оби, Змеиногорска, Славгорода по инициативе комсомольцев создавались постоянно действующие комнаты школьника, в которые направлялись опытные воспитатели для проведения тематических вечеров, встреч с интересными людьми, диспутов, читательских конференций. Такие комнаты укомплектовывались библиотеками, настольными играми [7, с. 9, 14].

Районные и городские комитеты ВЛКСМ вели работу по предупреждению преступности среди молодёжи и несовершеннолетних совместно со многими общественными и административными органами. В этом отношении показателен пример Октябрьского района г. Барнаула. Во второй половине

1970-х годах. в районе создан Совет по работе с молодёжью, в состав которого входили секретари РК ВЛКСМ, представители комсомольских, советских, административных органов. Для улучшения связи и взаимопонимания детских комнат милиции и школ Октябрьский райком ВЛКСМ проводил совместно с ДКМ семинары старших пионервожатых и организаторов внеклассной работы школ по вопросам профилактики правонарушений [8, с. 17].

Пропаганду правовых знаний и профессии сотрудника милиции постоянно вела краевая комсомольская газета «Молодёжь Алтая». На страницах газеты в 1976 г. было опубликовано 25 выступлений сотрудников органов внутренних дел. Совместно с сотрудниками органов внутренних дел, обществом «Знание» в крае была организована работа 115 кинолекториев по правовой тематике, 40 лекториев по антиалкогольной пропаганде [9, с. 10].

Основное внимание районные и городские комитеты ВЛКСМ обращали на повышение общеобразовательного уровня юношей и девушек. В 1978 г. в краевой заочной школе обучалось 6803 человека, в сельские и городские профессионально-технические училища направлено 11954 комсомольца и 3476 подростков (не членов ВЛКСМ). В школах рабочей и сельской молодёжи повышали свой общеобразовательный уровень 18914 молодых людей. Различными формами комсомольского и партийного политического просвещения было охвачено свыше 65 тыс. юношей и девушек. В системе партийной учёбы проходили обучение 16796 человек комсомольского возраста [10, с. 31].

Широкое распространение в крае получило индивидуальное шефство передовиков производства, студентов, интеллигенции, лучших спортсменов над трудновоспитуемыми. В 1974 г. такое шефство осуществлялось над 2304 подростками, находящимися на учёте в органах милиции. В результате проделанной работы исправились и сняты с учёта в органах милиции 159 человек [11, с. 23].

Большую помощь в воспитании подростков оказывали студенческие строительные отряды (ССО) края. В 1968 г. бюро крайкома ВЛКСМ приняло постановление «Об организации пионерских лагерей спутников при студенческих строительных отрядах». В практике трудового семестра сложилось несколько типов лагерей-спутников. Наиболее распространённые – стационарные, в которых дети проживали постоянно, полустационарные (организовывалось питание и воспитательная работа) и детские площадки (работа с детьми проводилась, как правило, во второй половине дня и вечером). Большую воспитательную работу проводили ССО с педагогически запущенными подростками. В практике трудового семестра в 1970-е годы сложились две основные формы работы с такими детьми: зачисление двух-четырех школьников в состав линейного студенческого отряда и создание так называемых «ОСиПов» - отрядов студентов и подростков. В 1970 – е годы в ССО края ежегодно вместе со сту-

дентами выезжало от 200 до 300 детей из неблагополучных семей в возрасте от 14 – 16 лет. В течение трудового семестра подростки работали вместе со студентами, но не более шести часов в день, принимали участие в концертах агитбригад, спортивных соревнованиях [11, с. 156-159]. В 1970 г. в составе краевого ССО «Алтай» трудились 212 педагогически запущенных подростков, в 1975 – 309, в 1980 – 272 [12, с. 133]. В 1971 г. только в ССО Алтайского политехнического института работало 68 трудновоспитуемых подростков [13, с. 11].

Наряду с положительным опытом организации воспитательной работы с «трудными» подростками имели место и недостатки. В некоторых районах и городах края совместная работа райкомов и горкомов ВЛКСМ и органов внутренних дел велась периодически, в основном в весенние и летние месяцы. Не всегда на должном уровне находился контроль райкомов, горкомов ВЛКСМ за проведением мероприятий по предупреждению преступности. Так, в комсомольских организациях Крутихинского, Ельцовского, Каменского районов в 1976 г. выросла детская преступность по сравнению с 1975 г. В 1974 г. отмечалась неполная занятость подростков в течение лета в гг. Барнауле, Горно-Алтайске, Камне-на-Оби, Славгороде, а также Тальменском, Сорокинском, Ребрихинском, Пospелихинском, Смоленском районах. Имели место случаи малого охвата «трудных» подростков кружковой и секционной работой. В шефской работе отмечались случаи проявления формализма [14, с. 3, 11]. Стоит отметить, что выявленные недоработки старались оперативно ликвидировать.

В целом воспитательная работа с «трудными» подростками в крае носила системный и комплексный характер. Архивные документы убедительно показывают, что организация свободного времени молодёжи и предупреждение правонарушений среди несовершеннолетних являлись приоритетными задачами партийных, комсомольских, государственных и местных органов власти.

Список литературы

1. Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф.П. – 482. Оп. 28. Д.7. Л. 23, 24.
2. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 352. Л. 20, 22.
3. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 63. Л. 3, 4.
4. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 352. Л. 2, 3.
5. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 68. Л. 5.
6. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 352. Л. 9.
7. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 32. Д. 81. Л. 9, 14.
8. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. Оп. 33. Д. 64. Л. 17.
9. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 352. Л. 10.

10. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 77. Л. 31.
11. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 352. Л. 23.
12. Яровикова, В. А. Пора зрелости и созидания: студенческие отряды в решении задач социально-экономического развития Алтайского края в 1950-е – 1980-е гг. : монография / В. А. Яровикова ; Алт. гос. техн. ун-т им. И.И. Ползунова. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2018. – С. 156-159.
13. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 28. Д. 79. Л. 133.
14. Газета «Алтайский политехник» от 27 октября. 1971.
15. ГААК. Ф. П. – 482. Оп. 31. Д. 352. Л. 3, 11.

References

1. State Archive of the Altai Territory (GAAK). F.P. – 482. Op. 28. 7. L. 23, 24.
2. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D. 352. L. 20, 22.
3. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D 63. L. 3, 4.
4. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D. 352. L. 2, 3.
5. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D.68. L. 5.
6. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D. 352. L. 9.
7. GAAK. F.P. - 482. Op. 32. D. 81. L. 9, 14.
8. GAAK. F.P. - 482. Op. Оп. 33. D 64. L. 17.
9. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D. 352. L. 10.
10. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D.77. L. 31.
11. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D. 352. L. 23.
12. Yarovikova, V. A. It's time for maturity and creation: student detachments in solving the problems of socio-economic development of the Altai territory in the 1950s - 1980s: monograph /V. A. Yarovikova; Altai State Technician. un. I.I. Polzunova. - Barnaul: Publishing House AltGTU, 2018. - S. 156-159.
13. GAAK. F.P. - 482. Op. 28. D.79. L. 133.
14. Altai Polytechnic. October 27. 1971.
15. GAAK. F.P. - 482. Op. 31. D. 352. L. 3, 11.

О. Н. ШЕВЦОВА

**ВКЛАД ГРАЖДАНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ АЛТАЙСКОГО КРАЯ В
ПОБЕДУ
(CONTRIBUTION OF THE POPULATION OF ALTAY REGION TO THE
VICTORY)**

Аннотация. *Статья о ратных подвигах жителей Алтайского края, ушедших на фронт в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг., о вкладе тружеников тыла в Победу. Население края, как и других регионов страны, было мобилизовано на фронт. Сельскохозяйственный край за военный период становится промышленным центром Западной Сибири. Вся продукция эвакуированных предприятий отправлялась на фронт. Также были открыты госпитали для лечения тяжелораненых бойцов. Таким образом, население городов и сел активно помогало фронту и тылу. Также в статье определено отношение современных молодых людей к подвигу своих предков: они собирают сведения о своих родственниках-участниках фронта и тыла, участвуют в научных студенческих конференциях по военной тематике, активны в движении «Бессмертный полк». Каждый год, отмечая годовщину Победы, мы вспоминаем героев Великой Отечественной войны и передаем память об их подвигах современному поколению нашей Родины.*

Ключевые слова: *Великая Отечественная Война, Победа, фронт и тыл, Алтайский край, герой, «Бессмертный полк».*

Summary. *The article is about the military exploits of the inhabitants of the Altai territory, went to the front during the great Patriotic war of 1941-1945., the contribution of the homefront in the Victory. The population of the region, as well as other regions of the country, was mobilized to the front. Agricultural land during the war period becomes the industrial center of Western Siberia. All production of the evacuated enterprises went to the front. Also hospitals for treatment of seriously wounded fighters were open. Thus, the population of cities and villages actively helped the front and rear. Also in article the attitude of modern young people to a feat of the ancestors is defined: they collect data on the relatives-participants of the front and the back, participate in scientific student conferences on military subject, are active in the movement "Immortal regiment". Every year, celebrating the anniversary of the Victory, we remember the heroes of the great Patriotic war and pass the memory of their exploits to the modern generation of our country.*

Keywords: *Great Patriotic War, Victory, front and rear, Altai territory, hero, "Immortal regiment".*

В мае 2020 г. наша страна отметила 75 годовщину Победы в Великой Отечественной Войне. Наша статья посвящена людям, отдавшим свою жизнь на фронте и в тылу, приближая День Победы.

Великая Отечественная война стала главным событием в истории нашей страны XX столетия. Война разделила жизнь нашего народа на две части: мирную и военную. Вся страна, весь народ поднялся на борьбу с врагом. На фронте и в тылу воевали и трудились мужчины и женщины, старики и дети. Каждый из них внес вклад в победу над фашистскими захватчиками. Во многих семьях есть свой герой, память о котором передается из поколения в поколение. Мы продолжаем изучать не только события войны, но и находить новые факты военных и трудовых подвигов нашего народа, восстанавливать память о подвигах советских людей для новых поколений нашей Родины.

Великая Отечественная Война, начавшаяся 22 июня 1941г., потребовала перестройки всей экономики Советского государства на военный лад. Военно – хозяйственный план обеспечения обороны страны предусматривал рост производства тяжелой индустрии, выпуск оружия и боеприпасов, военной техники для создания материально – технического перевеса над противником. В плане уделялось большое внимание продовольственному обеспечению фронта всеми необходимыми ресурсами. Для выполнения этой задачи необходимо было расширение посевных площадей на востоке страны. Для перестройки экономики на военные рельсы осуществлялась эвакуация промышленных предприятий на Урал и в Западную Сибирь. В течении июля – ноября 1941 г. на Урал, в Сибирь, Казахстан было эвакуировано 1523 крупных промышленных предприятия, в том числе 1360 военных заводов [1, с. 92].

Алтайский край, образованный в 1937 г., в довоенное время был основным поставщиком хлеба и другой продукции сельского хозяйства в СССР. Но мирное развитие страны было прервано войной. Краю, как и другим регионам на востоке страны, необходимо было перестроить развитие народного хозяйства на военный лад и обеспечить фронт всем необходимым. Главным делом всего советского народа стало изгнание врага с территории нашего государства. С началом массовой мобилизации тысячи жителей Алтайского края вступали в ряды вооруженных сил. На фронт было призвано свыше 600 тысяч человек, 283 тысячи не вернулись. В первые дни войны в военкоматы районов Алтайского края поступило свыше 5 тысяч заявлений от добровольцев, в том числе 1300 от женщин. Всего за годы войны с 1941-1945 гг. Алтайский военный комиссариат призвал на фронт 9626 женщин. Известно, что 90 женщин нашей страны стали

Героями Советского Союза. Одна из них наша землячка Кашеева Вера Сергеевна. За годы войны, из всех призванных на фронт жителей Алтайского края, 78 тысяч получили государственные награды, 260 человек стали Героями Советского Союза, 60 стали полными кавалерами орденов Славы [2, с.13].

Жители городов и районов края храбро воевали не только на фронтах, но и создавали крепкий тыл. Прежде всего, край производил и отправлял на фронт продовольствие. Всего Алтайский край за период 1941-1945 гг. отправил на фронт 160 млн. пудов хлеба, 9 млн. пудов мяса, 3 млн. пудов сахара, 900 тыс. пудов шерсти и другой сельскохозяйственной продукции [2, с.15]. Численность рабочих и служащих в совхозах и других сельскохозяйственных предприятий выросла с 55,4 % в 1941 г. до 57,5 % в 1945 г. Большую часть работающих на этих предприятиях составляли женщины. Так, в сельскохозяйственных предприятиях края трудилось в 1941 г. - 46 % женщин, а в 1945 г. - 63,4 % [2, с.45]. Женщины связали и сшили для фронта 284,6 тыс. пар рукавиц и 47 тыс. шапок. Барнаульский меланжевый комбинат произвел 137 млн. метров ткани и одел бойцов 50 дивизий. Барнаульской овчинно-меховой фабрикой произведено 2,5 млн. полушубков и 107 тыс. валенок для фронта [2, с.15].

За годы войны Алтайский край превратился в крупный промышленный центр Западной Сибири, так как сюда было эвакуировано более 100 предприятий из западных регионов нашей страны. В Барнауле появился завод «Трансмаш», созданный на базе эвакуированных тракторных заводов Харькова и Сталинграда, который производил моторы для Т-34. Всего за годы войны было произведено 10 тысяч моторов. Барнаульский станкостроительный завод, выпускающий патроны, награжден орденом Ленина в 1945 г. за выполнение фронтовых показателей.

В 1942 г. на базе «Невского машиностроительного завода» открылся Барнаульский котельный завод. В 1944 г. выпущен первый паровой котел для Барнаульской ТЭЦ-1. За военный период значительно увеличилась численность рабочих и служащих на предприятиях края. В 1941г. всего рабочих и служащих насчитывалось 300,0 тыс., в том числе в промышленности 67,1 %, а в 1945 г. – 325,9 тыс. и 93,1 % [2, с. 45]. Ушедших на фронт мужчин заменили женщины и подростки, которые работали в сельском хозяйстве, промышленности, транспорте. Женщины освоили новые профессии, например, шоферов и трактористов, а на отдельных предприятиях составляли до 70 % от всех работающих. В промышленности численность женщин от общего числа рабочих составляла в 1941 г. - 47,7 %, а в 1945 г. - 58,4 [2, с.45]. Многие женщины готовы были заменить мужчин и на фронте. Знаменитая стахановка, наша землячка, В.М. Бахолдина в одном из своих выступлений говорила: «Я заявляю народу, что мы,

трактористки, в любую минуту по первому зову партии и правительства пересядем с трактора на танк и будем бить врага» [3].

Кроме того, что Барнаул, Бийск и Рубцовск стали новыми промышленными центрами, наш край был еще и центром лечения и реабилитации советских бойцов и командиров. Всего за годы войны было открыто 59 госпиталей на 19850 коек, пролечено более 100 тысяч бойцов Красной Армии [2, с.16]. Многие солдаты после длительного лечения вновь уходили на фронт.

В наш край эвакуировали не только заводы, культурные учреждения, но и детские дома и детсады. Всего 46 детдомов с общей численностью 11,5 тысяч детей привезли на Алтай. А в 1942 г. в Белокуриху эвакуировали 260 ребят из Всесоюзного лагеря «Артек» и жили они до января 1945 г. [2, с.15]. Известно, что на Алтай вывезли 4 тысячи детей из блокадного Ленинграда. Почти всех эвакуированных детей удалось спасти, кроме детей из Дома малютки, размещенного в Троицком районе. За три месяца умерло 88 маленьких детей [4, с. 3]. Для многих блокадного Ленинграда наш край стал второй Родиной. Сейчас проживает около 200 жителей блокадного Ленинграда. В 2007 г. они создали краевую общественную организацию «Жители блокадного Ленинграда» под руководством Светланы Ерыгиной. Она является автором книги «Они пережили блокаду», выпущенную к 70-летию снятия блокады Ленинграда. В 2012 г. состоялось открытие памятника детям блокадного Ленинграда в селе Боровлянка Троицкого района, деньги на который собрали жители края. В июне 2019 г. был установлен памятник жителям блокадного Ленинграда в г. Барнауле на Ленинградской аллее. Вот так связала война наш край и блокадный Ленинград, а ныне Санкт-Петербург.

Прошло 75 лет с того времени, как закончилась война, но память о подвиге нашего народа всегда будет оставаться с нами, живущими в мирное время и передаваться из поколения в поколение. В настоящее время возникло в народе новое движение «Бессмертный полк» в память о подвигах наших отцов и дедов в годы войны. И активное участие в этом движении принимает современная молодежь, которая чтит память о своих предках - героях войны.

Современное поколение молодых людей с интересом изучает подвиги своих прадедов, воевавших на фронте и работавших в тылу. Правнуки героев войны рассказывают о подвигах своих прадедов на уроках истории в школах, участвуют в различных конкурсах и конференциях по военной теме. Автор статьи приводит несколько историй о подвигах жителей края на фронте и в тылу, рассказанных правнуками героев войны.

Городов Роман Афанасьевич родился в крестьянской семье в селе Мормышы Алтайского края. Так бы и жили, как и многие российские крестьянские семьи, если бы на всей территории России не установилась Советская власть.

По всей Сибири об установлении власти Советов было объявлено Вторым Общесибирским съездом Советов 10 февраля 1918 года. Семья в это время жила очень бедно, поэтому Роман и старший брат Игнатий, начали рано помогать отцу по хозяйству. Не хватало мужских рук. Ведь семья была большая. Но вскоре пришлось сесть за парту, так как в конце 1919 года молодое советское правительство принимает декрет «О ликвидации неграмотности населения». Закон обязывал всех граждан в возрасте от 8 до 50 лет, не умеющих читать и писать, обучаться грамоте на родном или русском языке. Уклоняющиеся от этой обязанности могли быть привлечены к уголовной ответственности. Дед Роман получил начальное образование, а позднее и профессию шофёра.

В годы Великой Отечественной войны был призван на фронт Барнаульским райвоенкоматом (РВК) в декабре 1941 года красноармейцем, имея на тот момент жену и детей. Службу начал шофёром в 312 стрелковой дивизии, сформировавшейся в г. Славгороде Алтайского края на основании приказа войскам Сибирского военного округа №0093 от 3 декабря 1941 года. Участвовал в боевых действиях 1 Западного, 2 Прибалтийского и 1 Белорусского фронтов. С 1942 года – член Всесоюзной коммунистической партии большевиков (ВКП (б)).

Первую свою боевую награду – медаль «За боевые заслуги» шофёр - электрик 764-й отдельной роты связи Роман Афанасьевич получил 28 марта 1943 года. Он работал в составе экипажа радиостанции под командованием товарища Сердюка. К работе относился добросовестно. Помогал в развёртывании радиостанции и обеспечивал быстрое её передвижение. Командир 764-й орс капитан Денисов в наградном листе отмечал его дисциплинированность и исполнительность.

Спустя год, 25 августа 1944 года, сержант Городов Р. А., шофёр - электрик радиовзвода 437-й орс 312 стрелковой Смоленской краснознамённой дивизии был удостоен медали «За отвагу» за период боевых действий с 14 по 26 августа 1944 года по расширению плацдарма на левом берегу реки Висла на территории Польши. Обеспечивал работу радиостанций РСБ и своевременную зарядку аккумуляторов. Вверенные ему машина и аппаратура всегда находились в хорошем состоянии.

Победу встречал в Германии. И здесь он проявил доблесть и мужество. 13 мая 1945 года он был представлен приказом командира 312 стрелковой Смоленской краснознамённой ордена Суворова дивизии героем Советского Союза генерал-майором А.Г. Моисеевским к ордену «Красной Звезды». Вот что об этом написано в его наградном листе: «Сержант Городов, работая водителем и электромехаником рации РСБ – ф, при ликвидации окружённой группировки противника юго-восточнее г. Берлина с 22 по 28 апреля 1945 года в трудных условиях доставлял своевременно РСБ – ф на КП дивизии и обеспечивал заряд-

ку аккумуляторов РСБ – ф, тем самым способствовал нормальной работе радиосвязи начальника штаба дивизии с начальником штаба корпуса. Его машина прошла большой путь с 07.04.1945 г. и до конца боевых действий без единой аварии. За проявленные боевые заслуги сержант Городов достоин правительственной награды – ордена «Красная Звезда».

Спустя много лет мы держим в руках его орденскую книжку, которую так бережно хранила дочь Мельникова С.Р., и узнаём, что в 1944 году Роман Афанасьевич был награждён ещё одной медалью «За отвагу». К сожалению, на сайте «Подвиг народа» о ней ничего не сказано. Имеет медали «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941 – 1945 гг.», «За освобождение Варшавы», Жукова, юбилейную награду – орден «Отечественной войны второй степени» и др.

Вернувшись с войны без ранений и контузий, Роман Городов всю жизнь крутил «баранку». Работал сначала шофёром романовской автобазы, а с 1956 года был принят шофёром в районный отдел милиции, где и служил до выхода на пенсию. Роман Афанасьевич награждён медалью «За безупречную службу в министерстве внутренних дел РСФСР», которая была ему вручена 12 июня 1962 года.

Прожил Роман Афанасьевич восемьдесят семь лет и умер 6 ноября 1999 г. Похоронен герой войны в с. Романово Алтайского края [5].

Список литературы

1. Великая Отечественная Война Советского Союза. Краткая история. – Москва, 1984. - 560 с.
2. Алтайский край в ВОВ: цифры и факты. Юбилейный статистический сборник. – Барнаул, 2015 - 104 с.
3. Алтайская правда. - 31 августа 1939 г.
4. Аргументы и факты на Алтае. – 2019. - № 4.
5. Архив семьи Мельниковых.

References

1. The Great Patriotic War Of The Soviet Union. Brief history. Moscow. 1984. 560 p.
2. Altai territory in the second world war: facts and figures. Jubilee statistical collection, Barnaul. 2015. 104 p.
3. Altay truth. August 31, 1939.
4. Arguments and facts in the Altai. №4, 2019.
5. Archive of the Melnikov family.

С. Ф. ВАСИЛЬЕВ, А. Г. ИНГОВАТОВА, Н. В. ЦЫГАНЕНКО

ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ СТУДЕНТОВ АЛТГТУ

Аннотация. *В статье рассмотрена проблема духовного воспитания молодого поколения, актуализирована роль героического прошлого в формировании культурного самосознания молодежи, представлены результаты социологического опроса студентов АлтГТУ о Великой Отечественной войне, предложена их интерпретация в контексте сохранения и воспроизводства исторической памяти поколений. Рассмотрены оценки студентами событий ВОВ, значение различных социальных институтов, влияющих на формирование этих оценок. Количественный анализ эмпирических данных дополнен эмоционально-личностной рефлексией респондентов, представленной в комментариях к вопросам анкеты.*

Ключевые слова: *Великая Отечественная война, студенческая молодежь, историческая память.*

Культура общества сохраняет свою жизнеспособность только в том случае, если последующие поколения продолжают хранить и оберегать значимые для ее опыта ценности, воспроизводя их сакральный смысл. Исторический опыт нашей культуры и государства неразрывно связан с подвигами предков, отстаивавших интересы и право на свободное существование России в разные периоды ее существования.

2020 год связан с 75-летним юбилеем Победы над фашизмом. 75 лет – немалый срок; мир, безусловно, переменялся в содержании своей жизни, но, несмотря на этот факт, почти на всем мировом пространстве, а на постсоветском – в особенности, словосочетания «Вторая мировая война» и «Великая Отечественная война», никого не оставляют равнодушными. События 1941-1945 гг. запечатлены в книгах и воспоминаниях очевидцев, в научных публикациях, в кинематографических произведениях, в документальной хронике, в мемуарах и исторических документах. Однако то, что еще пару десятков лет назад оценивалось в основном как бесспорный факт (Германия – агрессор, СССР – освободитель), в современном мире подвергается переосмыслению. Попытки пересмотреть историю в угоду политической конъюнктуры часто очень болезненны для нас как для потомков народов-победителей. Как справедливо отмечают исследователи, «... Великая Отечественная война ушла в историю, но сражение за историческую память об этой войне продолжается» [1].

Историческая память является одним из способов сохранения народом своей культурной идентичности. Эстафету трансляции исторической памяти о Великой Отечественной войне последующим поколениям в ближайшее время примет современная молодежь. В связи с этим представляется актуальным исследование, посвященное восприятию и оценкам этого эпохального события в сознании современной молодежи.

Накануне 75-летия победы в великой Отечественной войне в АлтГТУ был проведен социологический опрос студентов, в котором они могли высказать свое мнение о событиях военных лет. В нем приняли участие 180 респондентов.

Великая Отечественная война непосредственно коснулась семей большинства опрошенных. Предки 74 % респондентов были участниками ВОВ; в семьях 32 % были погибшие, у 45 % предки были тружениками тыла, у 26 % - познали тяготы военных лет, голод и иные лишения. Как показал опрос 15 % респондентов не знают о том, как война затронула жизнь их предков (табл. 1).

Таблица 1. Распределение ответов на вопрос «Как события ВОВ отразились на истории Вашей семьи, вашего рода?»

Ответы	%
мои предки были участниками ВОВ	74
в моей семье были погибшие в ВОВ	32
мои предки были тружениками тыла	45
во время ВОВ мои предки голодали и терпели иные лишения	26
мне ничего неизвестно об этом	15

Особенно яркие, эмоциональные состояния и переживания по поводу событий военных нашли отражения в личных комментариях студентов. Следует отметить, что 128 из 180 опрошенных изъявили желание дополнить вопрос анкеты историями из военных хроник их семей. Это свидетельствует о неравнодушном отношении молодежи к, казалось бы, уже далеко отстоящим по времени историческим событиям.

Категория памяти одновременно и социальна, и персонифицирована: исторические факты (то, что было) находят своеобразное отражение в знаниях о том, как это было: как именно масштабные события связаны с личной судьбой конкретного человека, историей его семьи. Наше исследование позволило зафиксировать этот персонифицированный контекст исторической памяти студентов АлтГТУ о Великой Отечественной войне.

Ответы студентов позволяют выявить разную степень их информированности о том, как события Великой Отечественной войны коснулись жизни их семей.

В некоторых случаях студенты демонстрируют глубокие знания военной биографии предков, называют номера фронтов и дивизий, отмечая, что специально интересовались этой темой и рассматривали ее в рамках школьных исследовательских проектов. Например, один из студентов пишет:

«На войне у меня побывали прапрадедушка с маминой стороны и дедушка со стороны отца. Синеокий Григорий Николаевич - мой прапрадедушка...

Он был призван на фронт и попал в 323 стрелковую дивизию. В августе-сентябре 1941 года, в Тамбове на станции Трегуляй была сформирована 323-я стрелковая дивизия. В декабре дивизия участвовала в боях за Москву, а затем освобождала города Епифань, Думиничи, Людиново...

В марте 1943 года 323 Брянская стрелковая дивизия относилась к Западному фронту. 4 марта 1943 года в одном из сражений Синеокий Григорий Николаевич, старший сержант и командир отделения, в возрасте 36 лет был убит.

Похоронен в братской могиле (Калужская область, Людиновский район, село Букань)».

В других случаях студенты не владеют столь детальной информацией и их знания о судьбе предков в военные годы – это в большей степени просто знание биографии старших членов семьи. Приведем в качестве примера ответ еще одного респондента:

«Я бы хотел рассказать о своей прабабушке Зенцовой Вере Васильевне. Она является тружеником тыла и в годы войны она опробовала множество профессий. Днем она была воспитателем и учителем, в ночное время она работала на заводе по изготовлению патронов, а в летнее время работала в полях на тракторе. Как она рассказывала, война дала ей не только страх и боль, но и силу жизни, волю к жизни, закалку. И бабушка, правда, отличалась своей боевой закалкой, она прожила 97 лет. Война не только убивала людей, но делала их сильнее.

Также хочу рассказать о своем прадедушке Грибенко Александре Павловиче, муже прабабушки (выше). Он был командующим мотострелковым взводом. Про него я знаю меньше, так как он не дожил до моего рождения. Но я знаю, что он трижды был ранен, и трижды возвращался на фронт, прошел войну и вернулся домой. Но ранения оказали свое влияние на его жизнь, и он умер почти на 30 лет раньше прабабушки. Я видел много наград как прадедушки, так и прабабушки. Я ими очень горжусь».

Некоторые из студентов, к сожалению, отмечают поверхностное знакомство с военной биографией своих предков: *«Я не сильно знаком с этим, однако, например, в моей деревне на мемориале в память погибшим на ВОВ есть моя фамилия»*; *«Практически ничего не знаю, мой прапрадед воевал, и это все, что мне известно»*.

Часто респонденты подчеркивают, что события Великой Отечественной войны были для их предков настолько драматичны, что они старались в мирное время о них не вспоминать: *«Я мало что знаю о своих предках т.к. одна из моих бабушек не помнит чётко историю нашего рода, а другая боится об этом говорить»*; *«...воспоминания бабушки очень тяжелые, рассказывать их она не любит, всегда говорит: «Живите сейчас, о том лучше не думать». Но вся наша семья очень сильно любит и гордится нашими предками»*.

Источниками исторической памяти и, одновременно, способами ее сохранения, являются реликвии военных лет, которые могут бережно храниться в семьях участников ВОВ и передаваться из поколения в поколение.

Они не только позволяют молодежи стать свидетелями давно уже прошедшего события и обеспечивают живым воспоминаниям место в их исторической памяти, но и являются зримым свидетельством тяжкого опыта, который был пережит всем советским народом, который выстоял, не сдавшись ни перед угрозой физического уничтожения, ни перед тяготами, выпавшим на долю тех, кто по-своему «воевал» в тылу, стоя у станков, работая в госпиталях. Эти неопенимые «артефакты» истории – возможность переживания и проживания чувства причастности и единения не только со своими родными, но и с историческим опытом народа в целом. В большей части семей опрошенных чтят память о войне и ее участниках и героях. Так в семьях 41 % опрошенных хранятся награды, у 39 % есть фотографии, у 12 % хранятся письма и иные памятные вещи, связанные с войной. Памятных свидетельств о Великой Отечественной войне не сохранилось у 19 % опрошенных (табл. 2).

Таблица 2. Распределение ответов на вопрос «В Вашей семье хранятся награды, письма, фотографии либо иные реликвии, памятные вещи, связанные с войной?»

Ответы	%
награды (ордена, медали)	41
фотографии	39
письма	12
памятные вещи	12
ничего не сохранилось	19
затрудняюсь ответить	12

Полагаем, что именно бережное хранение и отношение к памяти об участниках в ВОВ является залогом дальнейшей эстафеты исторической памяти народа. Об этом также позволяют судить комментарии студентов:

«В нашей семье сохранились ордена и медали, которыми был награждён мой прадедушка, а также одно письмо, которое он написал семье, во время нахождения в госпитале. Я считаю, что мы должны беречь любые вещи, которые связаны с войной, так как это является свидетельством той эпохи и, конечно же, историей нашей семьи»

«Мы оцифровали все фотографии, чтобы они не портились со временем»

«Награды: "За взятие Берлина", "За отвагу", Орден Отечественной войны, гвардейский значок, За 50-ие, 70-ие ВС СССР. Письма: письмо жене из госпиталя 1945. Памятные вещи: часы с изображением маршала Жукова. Фотография: Изображен с сослуживцами в руках с автоматом».

Основными источниками знаний респондентов о Великой Отечественной войне являются школьный курс истории (91 %), фильмы о ВОВ (81 %), рассказы старших членов семьи (63 %), произведения художественной литературы (54 %). Испытывают более глубокий интерес к теме и читают научно-исследовательскую литературу 13 % опрошенных (табл. 3).

Таблица 3. Распределение ответов на вопрос: «Из каких источников Вы знаете о Великой Отечественной войне?»

Ответы	%
Из школьного курса истории	91
Из фильмов о ВОВ	81
Из художественной литературы	54
Читаю научно-исследовательскую литературу по этой теме	13
Из рассказов старших членов семьи	63

Респондентам было предложено указать, какие книги или фильмы о ВОВ произвели на них наибольшее впечатление. Наиболее часто упоминаемыми являются книга и фильм «А зори здесь тихие» (74 упоминания). При этом студенты отмечают, что наибольшее впечатление производит экранизация советского периода. Среди фильмов о войне встречаются и ставшими уже классикой произведения советского кинематографа, и современные фильмы о Великой Отечественной войне:

«Судьба человека» -36¹

¹ Количество упоминаний

«В бой идут одни старики» -24
«Битва за Севастополь» -24
«Они сражались за Родину» -20
«Сталинград» -19
«28 Панфиловцев» - 18
«Брестская крепость» -15
«Т-34» -15
«Офицеры» -10

Респондентами названы так же фильмы «Летят журавли», «Семнадцать мгновений весны», «Туман», «Собибор», документальный фильм «Обыкновенный фашизм» и другие.

Среди литературных произведений наиболее часто упоминаются повести «А зори здесь тихие» и «Судьба человека», стихи А. Твардовского и К. Симонова.

Из комментариев можно понять, что нынешней студенческой молодежи свойственен различный спектр интереса и запроса к художественным произведениям о событиях военных лет:

«Книги о ВОВ я никогда не читал, т.к. больше люблю смотреть фильмы/видео на эту тему, наибольшее впечатление на меня произвели такие фильмы, как «28 Панфиловцев», «Брестская крепость», «Битва за Севастополь», «А зори здесь тихие».

«Читаю я редко, в основном фильмы смотрю. Как старые, так и новые. Всё интересно смотреть».

«На меня большое впечатление произвел о художественный фильм "Они сражались за Родину" Сергея Бондарчука 1975 года выпуска, потому что наиболее ярко переданы вся боль, душевные и эмоциональные переживания, так же этот фильм точно отобразил силу и дух нашего народа».

«Мои самые любимые фильмы о войне «Офицеры» и «В бой идут одни старики», фильмы о достойных людях, настоящих героях. Самое главное, что в этих фильмах нет стремления показать войну как таковую, речь в них идет о том, как люди сохранили себя, свою душу, дружбу, честь и любовь, несмотря ни на какие испытания»

«Наибольшее впечатление на меня производили те, что показывали войну с более реальной стороны, убийства и горы трупов на полях боя, смерти со стороны прочего населения от голода и по иным причинам, что вызваны войной. А не те, что романтизируют данные события»

«Я считаю, что самые лучшие фильмы о войне были сняты в советские времена, так как именно тогда режиссеры и актеры не понаслышке знали о Великой Отечественной войне. Наибольшее впечатление произвели на меня

фильмы: «А зори здесь тихие», «В бой идут одни старики», «Офицеры». Но, помимо, фильмов также написано немало книг на тему Великой Отечественной войны. На мой взгляд, самыми лучшими являются: «А зори здесь тихие» Борис Васильев, «Василий Тёркин» Александр Твардовский, «Дожить до рассвета» Василь Быков».

Тот факт, что значительная часть молодых людей формирует своё представление о Великой Отечественной войне на основе кинематографических произведений, подтверждает важность этой формы искусства в привлечении внимания героическим событиям Отечественной истории. В то же время, он может быть интерпретирован как подтверждение тезиса о том, что восприятие информации современной молодежью скорее экранное, нежели текстуальное [2].

Всего 25 % опрошенных отметили, что тема ВОВ является для них интересной и они хорошо знают историю Великой Отечественной войны; а вот для 42 % эта тема так же представляет интерес, но при этом они не очень хорошо знают историю ВОВ; ещё 23 % студентов просто хотели бы больше знать о событиях ВОВ; и 10 % отметили, что эта тема им неинтересна (рис.1).

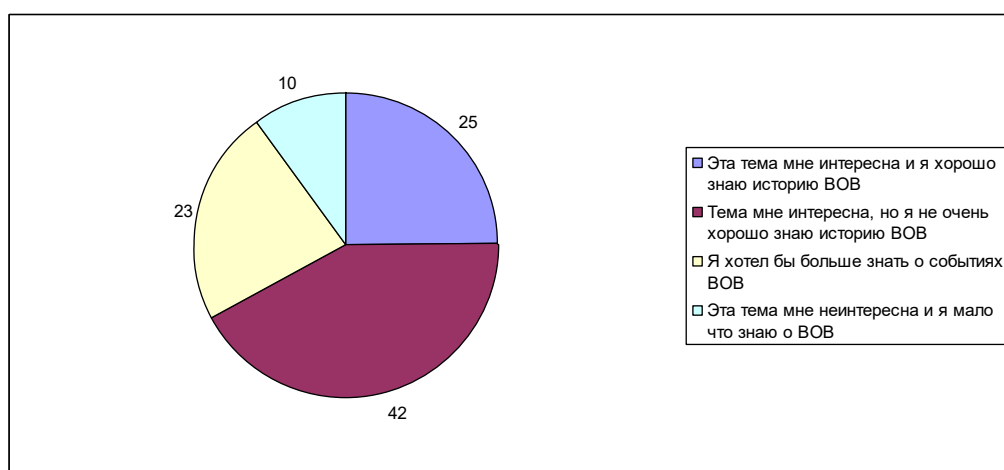


Рисунок 1 - Диаграмма оценки уровня знаний и интереса к событиям ВОВ

Анализ ответов на вопрос о том, что вызывает наибольшую гордость, показывает значимость народного героизма военных лет, что свидетельствует о глубоком личностном восприятии событий ВОВ. Для большинства респондентов (92 %) предметом гордости являются массовый героизм и самоотверженность солдат, вклад в Победу тружеников тыла (66 %). Гордость за военное искусство командующих фронтами, военных начальников и командиров испытывают 37 % опрошенных. Можно предположить, что оценка роли военного руководства в войне не является для респондентов главным объектом гордости в силу доминирующего событийного восприятия ВОВ.

Следует отметить, что эмоциональный отклик респондентов находят трагические события, которые связаны как с ведением военных действий, так и вызванные войной методы осуществления внутренней политики (по отношению к русским немцам, по отношению к попавшим в плен). Чувство горечи вызывают огромные людские потери (92 % респондентов), пленение людей, их содержание в концентрационных лагерях (87 %), ранения и увечья множества людей (67 %), репрессии по отношению к тем, кто оказался в плену или был на оккупированных территориях (67 %), разрушение городов и сел (59 %), разрушение культурных ценностей (54 %), депортация некоторых народов в период ВОВ (35 %).

Один из вопросов анкеты касался сущности Великой Отечественной сущности войны, ее смысла. 78 % отмечает ее значение для человечества в целом, 8% отмечают ее значение для нашего народа, нашей страны. Пять процентов опрошенных склоняются к трактовке войны как противостояния двух тоталитарных систем, 9% затрудняются ответить (табл. 4).

Таблица 4. Распределение ответов на вопрос о сущности Великой Отечественной войны

Ответы	%
Это победа над нацистским режимом, стремившемуся к мировому господству, которая спасла народы СССР и все человечество от порабощения и уничтожения	78
Это была схватка двух тоталитарных режимов, безразлично, кто победил - Сталин или Гитлер	5
Это великая победа советского народа над злейшим врагом России за всю ее историю	8
Затрудняюсь ответить	9

Сегодня, в условиях участившихся попыток «переставить» акценты в понимании опыта Второй Мировой и Великой Отечественной войны, данный показатель выглядит особенно обнадеживающим: несмотря на все попытки перекодировать сознание молодых в сторону ценностного релятивизма и сугубо прагматического мышления, мы можем с удовлетворением отметить, что образование и семейное воспитание еще выступают предохраняющим способом сохранения исторического самосознания молодого поколения. Этот факт, как мы указывали выше - очень значим для сохранения и дальнейшей жизни культуры как некоего органического единства.

Формирование исторической памяти о Великой Отечественной войне во многом обеспечивается средствами массовой информации. При этом складыва-

ется ситуация, когда в зарубежных СМИ трансформируются и радикально пересматриваются события и итоги Великой Отечественной войны, разрушающие некогда целостную картину восприятия военной истории и героев войны. Об особенностях восприятия студентами материалов СМИ позволяют судить данные таблицы 5.

Таблица 5. Распределение ответов на вопрос «Как, на ваш взгляд, освещается история Великой Отечественной войны в современных СМИ?»

Ответы	В российских СМИ (%)	В зарубежных СМИ (%)
Объективно	50	9
Не объективно	31	50,5
Затрудняюсь ответить	19	40,5

По мнению 31 % опрошенных, история Великой Отечественной войны освещается в нашей стране не объективно. 50 % считают, что освещение данного события в России объективно. Половина опрошенных студентов доверяет российской интерпретации истории войны и не доверяет альтернативной иностранной. Студентов, доверяющих зарубежным СМИ, почти 9 %; более 40 % затруднились с ответом.

Некоторые комментарии респондентов могут пролить свет на критический настрой по отношению к освещению истории Великой Отечественной войны в нашей стране: *«СМИ всегда нам недоговаривают, также, мне кажется, происходит по отношению к ВОВ»*. В данном случае общее недоверие к информации, идущей от российских СМИ, переносится и на информацию о Великой Отечественной войне. Любопытен еще один комментарий: *«Из интервью германской газеты Die Welt я узнала, что окончание войны для многих было освобождением. Это относится ко многим людям, жившим до самого конца на оккупированных территориях, затем к тысячам узникам концлагерей, военнопленных и т.д.»* Удивляет, что респондент узнал об общеизвестном факте из немецкой газеты!

Половина опрошенных (50,5 %) критически относится к искажениям истории войны со стороны других стран. В комментариях студенты пишут: *«В иностранных СМИ сейчас перевирают историю: различные факты о Второй мировой, и вообще негативное отношение ко всей России. Это очень неправильно...»*, *«Зарубежные СМИ хотят присвоить себе большую долю победы в этой войне, а иногда и вовсе объявляют СССР захватчиком их территории, с чем я лично не согласен»*. Некоторые респонденты занимают нейтральную позицию, высказывая как субъективные, так и скептические суждения: *«С любой*

стороны освещается не объективно, так как любые события прошлого искажались в ходе истории: страшные моменты замалчивались, что-то меняли, смешивали с собственными суждениями. В итоге получается, что истины то мы не знаем». «Объективной оценки нет, потому что каждый хочет выставить все как ему удобно, примером можно выставить вопрос о пакте Молотова-Риббентропа», «В каждой стране, будь то США или же Россия, пишут в учебниках только ту информацию, которая превозносит подвиг своей страны больше чем подвиг других стран».

В следующем комментарии респондент явно не понимает значение связи исторического прошлого и настоящего. Не хватает не только исторического мышления, но и ценностно-окрашенной мировоззренческой установки, что не может не вызывать тревоги за культурную идентичность таким образом рассуждающего молодого человека: *«Я не считаю, что можно оценить войну объективно. Всегда есть заинтересованная сторона, есть жертва, есть существующая политическая ситуация. Именно всё это мешает человечеству трезво оценивать прошлое. Но дело в другом. Зачем вообще оценивать прошлое, зачем делить шкуру давным-давно убитого медведя, когда её уже поела моль? Нацистской Германии больше нет, нет и Советского Союза. Есть люди, которые выполняли приказы, которые убивали и выживали. Стоит просто помнить о том, что всё это было, а не пытаться решить, кто же больше освободил, кто больше потратил и т.д.»* Именно такого рода ответы, считаем, позволяют в определенной мере судить о тех недоработках в системе школьного образования, которые стали повсеместны с введением ЕГЭ (ведь знание и понимание исторического опыта народа, страны закладывается на школьных уроках истории). А вот в этом комментарии явно выражена позиция прогрессиста или, условно говоря – человека «прозападных» убеждений: *«На самом деле, даже для большинства стран постсоветского пространства это событие осталось в прошлом и о нём мало вспоминают. Пока Россия живёт прошлым, прогрессивные страны идут к будущему».*

Некоторые студенты знают исторические детали событий тех времен: *«Справедливости ради стоит напомнить, что СССР предлагалась возможность вступить в страны «Оси» и он готов был пойти на это, но при определенных условиях. К счастью оба государства не сумели достичь территориальных и др. договоренностей в этом, и СССР не вступил в «Оси». (Пометка Молотова с подписью: Передано г. Шуленбургу 25 ноября 1940 г. Источник: Архив Президента России (АП РФ ф. 3, оп. 64, д. 675, л. 108))».* Безусловно, знание темных пятен истории полезно. Но надо видеть роль этих деталей в историческом целом, чтобы правильно оценивать произошедшее. Недостаточное, половинчатое знание может привести к искаженной оценке прошлого.

Один из вопросов анкеты предполагал более глубокое понимание истории вопроса.

Таблица 6. Распределение ответов на вопрос «Некоторые западные политики возлагают вину за начало Второй мировой войны на СССР из-за пакта Молотова-Риббентропа. А как считаете Вы?»

Ответы	%
Они правы. СССР, как и Германия, виновен в развязывании второй мировой войны	5
Доля вины в развязывании войны у СССР не больше, чем у некоторых других стран: Польши, Англии и Франции	40
СССР делал все правильно в тех исторических условиях. Никакой вины на нем нет	34
Затрудняюсь ответить	21

Здесь можно наблюдать, что почти 5 % студентов демонстрируют позицию, которая уже является следствием «пересмотра» опыта и результатов Победы СССР в Великой Отечественной войне; обвиняя СССР в развязывании Второй мировой войны они демонстрируют свою неготовность к фундаментальным нравственным оценкам исторического выбора народов, вступивших в военное противостояние. Настораживает и тот факт, что 21 % опрошенных честно признается в незнании вопроса. Думается, что и среди выбравших другие варианты ответа, тоже немало людей, недостаточно знакомых с исторической подоплекой события. Но они интуитивно или подсознательно выбрали варианты, оправдывающие СССР. Почти 34 % отрицают всякую вину СССР, 40 % считают, что она не больше, чем у других стран (табл. 6).

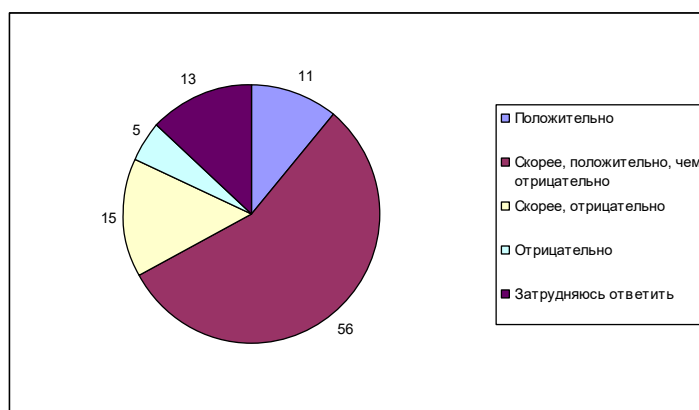


Рисунок 2. - Диаграмма распределения ответов на вопрос «Как вы оцениваете деятельность И.В. Сталина в качестве руководителя страны во время Великой Отечественной войны?»

Затруднились дать оценку роли Сталина в Великой Отечественной войне 13 %. Положительно и скорее положительно оценили роль Сталина 67 % опрошенных; отрицательно и скорее отрицательно 20 % (рис. 2).

Такой весомый процент опрошенных, признавших за Сталиным действительные заслуги перед страной, говорит о способности молодых людей выработать объективный критерий в оценке исторических заслуг лидера государства именно в тяжелейший военный период, несмотря на неоднозначность отношения к его личности. Историческая память молодежи включает в круг своего понимания историческую констатацию и факт Победы народа в Великой Отечественной войне, к которой он пришел под руководством именно этого лидера государства, выступившего в роли Верховного главнокомандующего. Данное социологическое исследование показало однозначную динамику к переосмыслению, как опыта советского прошлого, так роли Сталина в войне 1941-1945 гг.

Современное поколение уже не боится признавать за Сталиным какие-то заслуги перед страной, не страдает пещерным антисоветизмом.

Вопрос о положительной роли Сталина в войне может быть расценен как индикатор имеющегося негативного восприятия советского опыта подрастающим поколением. По сравнению с 90-ми и даже началом 2000х годов «градус» отрицания опыта СССР значительно снизился.

Еще один блок нашего исследования касался сохранению памяти о подвиге советского народа. Положительно и скорее положительно оценивают усилия российского государства по сохранению памяти о Великой Отечественной войне 71 % опрошенных; отрицательно – 6 %, скорее отрицательно – 17 % (рис. 3). Возможно, часть отталкивает неприемлемый с их точки зрения их затратный характер празднования дня Победы, или проявления формализма и заорганизованности при подготовке и проведении мероприятий.

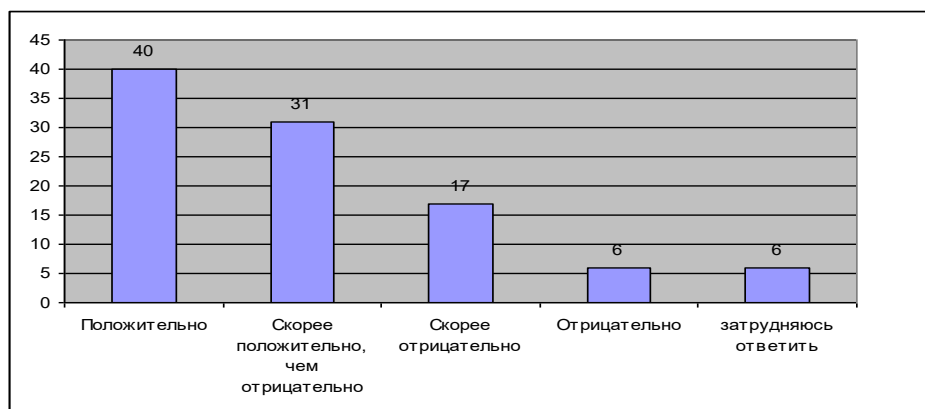


Рисунок 3 - Диаграмма распределения ответов на вопрос «Как вы оцениваете деятельность современного российского государства по сохранению памяти о Великой Отечественной войне?»

В последние годы в День Победы во многих городах России и мира проходит акция «Бессмертный полк», в рамках которой сотни тысяч людей проносят по улицам портреты своих участвовавших в войне родственников. Мы попросили респондентов высказать свое мнение об этой акции. Слышали о ней практически все респонденты (99 %), при этом 52 % участвовали в этой акции, 47 % - слышали об акции, но никогда не участвовали. Судя по комментариям респондентов, акция «Бессмертный полк» вызывает такие чувства как уважение, гордость, патриотизм: *«Чувство единства, близости к истории. У многих эта акция вызывает чувство гордости за историю своей семьи»; «При взгляде на шествие «Бессмертного полка» ужасаешься тому, как много людей отдало жизни на войне. Видя их лица на портретах, которые несут родственники и близкие погибших, создается впечатление непосредственного контакта с героями, что гораздо важнее и волнительнее, чем просто слушать об их подвигах»; «Гордость за наше поколение, столько людей выходит с портретами своих дедов/прадедов, чтобы почтить им честь», «Эта акция вызывает, прежде всего, чувство единения всей нации. Это хорошая семейная традиция».* Таким образом, молодые люди в этой акции видят связь поколений, единение нации, но все это проходит как бы через судьбу их семей.

Есть и критические комментарии: *«Бессмертный полк показывает, что многое не забыто и мы помним о жертвах ВОВ. Но есть такое чувство, что некоторые люди делают это лишь для галочки раз в год и показать себя, что я вот молодец и не забыл. Некоторых так вообще в школах заставляют искать информацию и отправляют на шествие. Какие-то неоднозначные эмоции это у меня вызывает».* В данном случае автора комментария отталкивает имеющаяся доля формализма в проведении мероприятия.

Некоторые считают, что эта акция совсем не нужна: *«Вместо того чтобы напрямую оказать помощь живым ветеранам, люди перекрывают движение и создают ужасную эпидемиологическую ситуацию. А школьников принуждают участвовать в этой добровольной акции».* Есть даже примеры демонстрации нигилистического отношения к акции, вытекающие из непонимания ее смысла: *«Это фарс: раз в год вынести портрет прадеда на всеобщее обозрение — это не почтить память. Это просто принять участие в акции, это не поможет никому, но своей массовостью может привлечь внимание, конечно, не самых умных людей...»*

В некотором смысле указанные вопросы анкеты можно считать своеобразным «индикатором» патриотического настроения. Анализ ответов позволяет условно выделить 4 основных группы опрошенных:

Первая группа, которая часто выбирает ответ «затрудняюсь ответить», может быть охарактеризована как индифферентная, не интересующаяся про-

блемами общества и его историей. Доминирует индивидуалистическая позиция, уход в частную жизнь, в повседневные проблемы. Больше всего «затруднившихся» ответить на вопрос: «Как, на ваш взгляд, освещается сегодня история Великой Отечественной войны в зарубежных СМИ?» - почти 41 %. Меньше всего – на вопрос об акции «Бессмертный полк». В среднем эта категория составляет от 9 до 20 % студентов.

Примерно 5-6 % опрошенных придерживается версии истории Второй мировой войны, которая усиленно в последние почти 30 лет продвигалась либеральными западнически настроенными СМИ, в том числе и в российском информационном поле.

Основная масса опрашиваемых придерживается позиций, демонстрирующих высокий уровень патриотического настроения и исторической памяти – по разным вопросам от 50 % до почти 80 %.

Наконец, можно выделить среди патриотически-настроенной молодежи группу студентов, которых не все устраивает в современном опыте освещения Великой Отечественной войны в России, в деятельности современного российского государства по сохранению памяти об этом событии. Возможно, что эти студенты просто критически относятся к традициям управления действующей власти и это отношение распространяют также на области ее деятельности, которые совпали с кругом вопросов, интересующих данный опрос. Это примерно от 14 до 30 % опрошенных.

Таким образом, можно констатировать, что патриотическому воспитанию молодого поколения, формированию основ его культурно-исторического самосознания необходимо уделять усиленное внимание, в первую очередь в системе образования в целом. В этой связи вызывает недоумение, что в новых учебных планах фактически вдвое сокращены практические занятия по фундаментальным гуманитарным дисциплинам - истории и философии, а социология и политология вообще исключены из программы. Какими же способами предлагается противодействовать процессам перекодирования исторической памяти российской молодежи, которым как раз и придается особое значение в средствах широкой антироссийской пропаганды, и эти процессы имеют «дальние» и вполне однозначные цели. Решение по сокращению учебной нагрузки по гуманитарным дисциплинам в свете усиливающегося геополитического напряжения между Западом и Россией, с нашей точки зрения, можно расценить как стратегически ошибочное и неверное, работающее в пользу геополитических противников России.

Кроме того, как нам кажется, можно сделать следующий вывод. Для правильного патриотического воспитания студентам нужны глубокие знания в области истории, особенно советского и постсоветского периодов. Нужно стре-

миться к объективному, сбалансированному освещению исторических событий и процессов данного времени, избегать крайних и односторонних оценок. Победа в Великой Отечественной войне – это такое событие, которое и сегодня является фактором сплочения и духовного единства российской нации. Поэтому память об этом событии должна сохраняться и поддерживаться, в том числе и при помощи таких массовых акций, как «Бессмертный полк». При этом следует избегать формализма и бюрократизма, бездушия при проведении данной акции. Иначе должного эффекта от нее не будет, или, что еще хуже – он будет обратным.

Смысловое значение этой акции в том, что история семьи связывается с историей всего народа, устанавливается ценностное единство и понимание между разными поколениями и слоями общества. Причем эта связь представлена наглядно, эмоционально, в коллективном действии не только в нашей стране, но и за ее пределами, во многих странах мира. В этом факте – всемирного шествия нашего «Бессмертного полка» мы видим самый что ни на есть действенный способ воспитания исторической памяти современного поколения. Только глубокое осознание общественных интересов, общественного блага, значения культурно-исторического опыта через связь с жизнью конкретных людей: родственников, друзей, знакомых позволит избежать окончательной социальной разобщенности.

В целом итоги опроса показывают, что молодежь не только помнит о событиях и героях войны, о своих родственниках-участниках войны и тружениках тыла, но и готова к нравственно окрашенной оценке, понимает общемировой смысл и значение Великой Победы.

Проведенное исследование показало превосходящую роль событийной, персонифицированной памяти над социальной, реконструированной. Эмоциональный компонент исторического сознания преобладает над рациональным. В комментариях и размышлениях студентов высказаны чувства гордости за страну, благодарности участникам и горечи от огромных жертв. Заслуживают внимания антивоенные настроения: молодое поколение называет войну трагедией для мировой цивилизации, страшным событием в истории наших предков, которое не должно повториться.

Память о войне играет большую роль в ценностном и гражданском самоопределении студенческой молодежи.

Проведенное исследование подчеркивает необходимость в пристальном внимании к патриотическому воспитанию молодого поколения, на основе исторически объективной, не зависящей от внешнеполитической конъюнктуры, и нравственно выверенной интерпретации итогов Великой Отечественной войны.

Список литературы

1. Понеделков, А.В. Роль восприятия итогов Великой Отечественной войны в развитии гражданского и трудового потенциала учащейся молодежи Волгоградской и ростовской областей/ А.В. Понеделков, Т.В. Игнатова, С.А. Воронцов, Т.П. Черкасова // Государственное и муниципальное управление. - 2020. - № 1. - С.11-17.
2. Воронцов, С.А. О необходимости совершенствования подходов к обеспечению национальной безопасности России в информационной сфере / С.А. Воронцов, А.Г. Штейнбух // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. – 2015. – № 9 (64). – С. 100 – 108.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Васильев Сергей Федорович** – кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социология». E-mail: ghjrk@rambler.ru
2. **Вознюк Елена Борисовна** – кандидат культурологии, доцент кафедры «Философия и социология». E-mail: liina_06@mail.ru
3. **Гусева Алла Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социология».
4. **Демин Иван Валериевич** – старший преподаватель кафедры «Философия и социология». E-mail: IvanValDemin2012@mail.ru
5. **Инговатов Владимир Юрьевич** – доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и социология». E-mail: ingvlad@mail.ru
6. **Инговатова Аурика Германовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социология». E-mail: auriking@mail.ru
7. **Рогозина Ирина Владимировна** – доктор филологических наук, профессор кафедры «Иностранные языки». E-mail: irogozi@mail.ru
8. **Цыганенко Наталия Викторовна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры «Философия и социология». E-mail: ziganenkonw@mail.ru
9. **Шевцова Ольга Николаевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры «История государства и права». E-mail: olga.shevcova.1959@mail.ru
10. **Яровикова Виктория Андреевна** – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры «Философия и социология». E-mail: yarovicova.vica@mail.ru