

Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 4 (26)
2025

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ISSN 2522-9788



Культура

И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 4 (26)
2025

Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. Издаётся с 2015 г. Периодичность издания: 4 раза в год.

Форма распространения: электронное периодическое издание

Включён в наукометрическую базу РИНЦ. Договор с РИНЦ № 425-07/2016 от 14.06.2016г.

Включён в электронную библиотеку и наукометрическую базу CYBERLENINKA. Договор № 33919-01 от 31 октября 2018 г.

В журнале публикуются научные статьи и материалы, освещающие философские и политологические исследования проблем культурного и цивилизационного развития современного общества, вступившего в фазу острого кризиса своих основ.

Учредитель и издатель – федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Донецкий национальный технический университет».

Редакция журнала:

Главный редактор – Т. Э. Рагозина, доктор философских наук;

Заместитель главного редактора – С. В. Дрожжина, доктор философских наук;

Ответственный секретарь – А. В. Гижа, кандидат философских наук.

Члены редакционной коллегии:

Г. В. Драч, д. филос. наук; В. П. Римский, д. филос. наук; С. П. Поцелуев, д. полит. наук; Каролус Виммер, д. полит. наук; А. И. Атоян, д. филос. наук; Т. В. Лугуценко, д. филос. наук; Андриенко Е. В., д. филос. наук; В. М. Шелюто, д. филос. наук; А. С. Армен, к. филос. наук; Б. И. Молодцов, к. филос. наук; Н. А. Басенко, к. полит. наук; С. И. Сулимов, д. филос. н.; И. В. Черниговских, к. филос. наук; М. М. Кухтин, к. полит. наук.

Адрес редакции: Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ФГБОУ ВО «ДонНТУ», 3-й уч. корпус, кафедра философии. Тел.: +7-949-334-9416.

Эл. почта: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.ru>

Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 000143 от 20.06.2017.

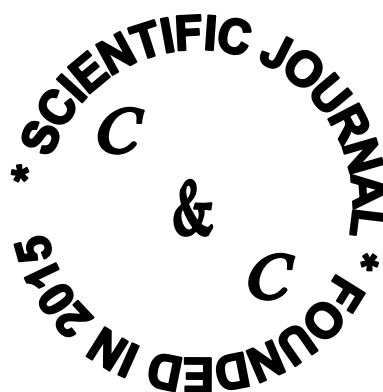
За содержание статей и их оригинальность несут ответственность авторы. Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ФГБОУ ВО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 12 от 26.12.2025 г.

© ФГБОУ ВО «Донецкий национальный технический университет»

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION OF THE RUSSIAN FEDERATION
FEDERAL STATE BUDGET EDUCATIONAL INSTITUTION OF HIGHER EDUCATION
«DONETSK NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY»

ISSN 2522-9788



Culture

& CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 4 (26)
2025

Culture and Civilization (Donetsk). Scientific journal. Published since 2015. Published 4 per year.

Circulation type: online periodical magazine

Included into scientific database of Russian Index of Scientific Quotations (RISQ). Contract with RISQ no 425-07/2016 dd 14.06.2016.

Included into e-library and scientific database of CYBERLENINKA. Contract with CYBERLENINKA № 33919-01 dd 31.10.18

The Journal is devoted to publishing of scientific articles and materials in the field of philosophic and political sciences' problems of cultural and civilizational development of modern society, which has entered the stage of severe crisis of its basics.

Founded and published – Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Donetsk National Technical University".

Editorial Board of the Journal:

Editor-in-Chief – T. E. Ragozina, Dr. of Philosophical Science;

Deputy Editor-in-Chief – S. V. Drozhzhina, Dr. of Philosophical Science;

Executive Secretary – A. V. Gizha, Candidate of Philosophical Science.

Members of the editorial board:

G.V. Drach, Dr. of Philosophical Science; V.P. Rimsky, Dr. of Philosophical Science; S.P. Potseluev, Dr. Political Science; Carolus Wimmer, Dr. Political Science; A.I. Atoyán, Dr. of Philosophical Science; T.V. Lugutsenko, Dr. of Philosophical Science; Andrienko E.V., Dr. of Philosophical Science; V.M. Sheliuto, Dr. of Philosophical Science; A.S. Armen, Candidate of Philosophical Science; B.I. Molodtsov, Candidate of Philosophical Science; N.A. Basenko, Candidate of Political Science; S.I. Sulimov, Dr. of Philosophical Science; I.V. Chernigovskikh, Candidate of Philosophical Science; M.M. Kukhtin, Candidate of Political Science.

Editorial office's address: Donetsk People's Republic, 83001, Donetsk, Artema str., 96, Donetsk National Technical University, 3rd Campus, Philosophy Chair. Tel.: +7-949-334-9416.

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.ru>

The journal is registered by Ministry of Information of Donetsk People's Republic. The Certificate on registration of mass media № 000143 dd 20.06.2017

Contents and originality of the articles are of the authors' responsibility. The editors' opinion may differ from that of the authors'.

7Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 12 dd 26.12.2025.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

(Донецк)

Научный журнал
Основан в 2015 году
Выходит 4 раза в году
№ 4 (26) / 2025
ISSN 2522-9788

СОДЕРЖАНИЕ

Ф и л о с о ф и я		
Рагозина Т. Э.	Человек и его сущность в образах исторических типов мировоззрения Часть II	7
Гижа А. В.	Идеология как выражение бытия отчуждённого индивида	22
Бартагариева И. И.	Экзистенциальный взгляд на развитие личности: философский и психологический аспекты	31
П о л и т и ч е с к и е н а у к и		
Сулимов С. И.	Взаимодействие религии и политики в процессе формирования Российской империи	40
Армен А. С.	Специфика и последствия борьбы идеологий в XXI веке	49
Ретинский С. Г.	Причины возникновения и классовая сущность фашизма	57
Теория и история культуры, искусства		
Отина А. Е.	Идеология и искусство	65
Манаширов Д. И.	Культурно-лингвистический след великого переселения народов как отголосок эпохи Античности на примере фольклорных и религиозных образов мака ...	78
Приложения	Образец оформления статьи	90

CULTURE & CIVILIZATION

(Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published 4 per year

No. 4 (26) / 2025

ISSN 2522-9788

RESEARCH

Philosophy		
Ragozina T. E.	Man and his essence in the images of historical types of worldview Part III.	7
Gizha A. V.	Ideology as an expression of the existence of an alienated individual	22
Bartagariyeva I. I.	An existential perspective on personality development: philosophical and psychological aspects	31
Political sciences		
Sulimov S. I.	The Interaction of Religion and Politics in the Formation of the Russian Empire	40
Armen A. S.	Specifics and consequences of the struggle of ideologies in the XXI century	49
Retinsky S. G.	The causes and class essence of fascism	57
Theory and history of culture, art		
Otina A. E.	Ideology and Art	65
Manashirov D. I.	The cultural and linguistic trace of the Great Migration of Peoples as an echo of the Antiquity era using the example of folklore and religious images of poppy	78
Annexes	Examples of articles' design	90



ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.2

Т. Э. Рагозина

(доктор философских наук, доцент)
Донецкий национальный технический университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

ЧЕЛОВЕК И ЕГО СУЩНОСТЬ В ОБРАЗАХ ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ МИРОВОЗЗРЕНИЯ Часть II.

***Аннотация.** В настоящей статье-трилогии человек и его сущность представлены в образах, характерных для таких предельно противоположных друг другу исторических типов мировоззрения, как миф/религия и наука. При этом показательно, что представления о сущности и предназначении человека оказываются так или иначе преломлены через призму специфичных для каждого из указанных типов мировоззрения образов труда, также получившего своё отражённое существование в мифе/религии и науке: труд как порождение человека, его сознания и форм социальной связи – труд как непосильная ноша и наказание богов – труд как тяжкий крест во искупление первородного греха – труд как проклятие капитализма – труд как свободная игра духовных и физических сил.*

***Ключевые слова:** труд как необходимое условие воспроизводства общества, труд как сущностная определённость человека, труд как принцип понимания истории, объективная целесообразность труда, труд как социальный ритуал, ритуальный характер труда в зеркале мифа.*

T. E. Ragozina

(Doctor of philosophical sciences, associate Professor)
Donetsk national technical University
(Donetsk, Donetsk people's Republic, Russian Federation)

MAN AND HIS ESSENCE IN THE IMAGES OF HISTORICAL TYPES OF WORLDVIEW Part II.

***Abstract.** In this trilogy article, man and his essence are presented in images characteristic of such extremely opposite historical types of worldview as myth/religion and science. At the same time, it is noteworthy that the ideas about the essence and purpose of man are somehow refracted through the prism of images of work specific to each of these types of worldview, which also received their reflected existence in myth/religion and science: labor as a product of man, his consciousness and forms of social connection - labor as an unbearable burden. and the pun-*



ishment of the gods is labor as a heavy cross and the atonement of original sin – labor as the curse of capitalism – labor as a free play of spiritual and physical forces.

Keywords: *labor as a necessary condition for the reproduction of society, labor as the essential certainty of man, labor as a principle of understanding history, the objective expediency of labor, labor as a social ritual, the ritual nature of labor in the mirror of myth.*

В первой части статьи-трилогии¹ на примере анализа «Мифа о Сизифе» было показано, что миф был исторически первой формой осознания человеком себя и своей сущности. В частности, было показано, что уже мировоззрение доклассовых обществ содержит первые представления людей о роли труда как необходимого условия жизни. Закономерность данного факта объясняется весьма просто: будучи в реальной жизни объективной основой и источником возникновения в человеке всего человеческого, повторяясь изо дня в день как необходимый социальный ритуал и закон воспроизводства жизни, труд получает своё отражённое существование в художественных образах мифов и эпических повествованиях разных народов мира.

При этом не может не поражать степень реалистичности ранних представлений древних людей о самих себе, своей коллективной деятельности и своём жизненном предназначении, что, конечно же, свидетельствует о наличии у человека периода доклассовых обществ достаточно широкого круга накопленных им рациональных знаний о реальном процессе своей жизни, о мире, в котором он живёт, и о своём месте в нём. В частности, если сравнить представления о роли труда и предназначении человека, зафиксированные в «Мифе о Сизифе», с научной системой взглядов исторического материализма, на основе которой в первой части статьи нами была реконструирована картина *начала* человеческой истории, намеренно предпосланная анализу мифа о Сизифе в качестве своеобразной точки отсчёта для определения степени рациональности запечатлённых в данном сказании взглядов людей о самих себе, то приходится признать, что в рамках данного мифа многие важные черты хозяйственно-трудовой жизни древнего коллектива, в том числе – кристаллизовавшиеся в представлениях о труде как жизненном предназначении и неотвратимой судьбе Сизифа, получили весьма реалистичное и по-своему целостное отражение².

¹ См.: Рагозина Т.Э. Человек и его сущность в образах исторических типов мировоззрения. Часть I // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2025. – Выпуск № 2 (24). – С. 7-18 [6].

² Считаю необходимым внести некоторое уточнение, которое призвано устранить односторонность нашего собственного вывода, сделанного нами в первой части данной статьи и утверждавшего следующее: «Образ труда, созданный мифом о Сизифе, изображает труд как действие, не имеющее социальной сущности, поскольку оно совершается одним Сизифом, – в этом, бесспорно, состоит ограниченность архаических взглядов на сущность труда и самого человека» [6, с. 17]. Делаемое ныне уточнение касается как раз этой важнейшей характеристики труда – его *социальной природы и сущности* как коллективной деятельно-



Это, безусловно, является показателем формирования стихийно-материалистических взглядов древних не только на природу, но и на общественную жизнь: труд, получивший в мифе отражённое существование в качестве основы человеческого бытия, – что может быть более убедительным аргументом! Причём, факт наличия в мифе элементов здравых рациональных знаний о труде как сущности человеческих отношений неустрашим никакими ссылками ни на *антропоморфный* характер мифологического сознания, обнаруживающий себя в виде наделения природных процессов и стихий человеческими качествами, благодаря чему все природные явления воспринимались как одушевлённые существа, способные вступать в отношения с людьми (например, Смерть, которую Сизиф заковал в кандалы), ни наличием в мифе наряду с наивно-материалистическими взглядами о труде как жизненном предназначении человека ранних *религиозных представлений*.

Если учесть, что сознание вообще есть не что иное, как осознанное бытие, а бытие людей есть реальный процесс их жизни, то становятся вполне понятными истоки антропоморфизма как мировоззренческой модели мироздания, присущей мифологическому сознанию: такой способ мышления был единственно возможным в период существования родовых общин (родового строя), ибо познавать себя и окружающий мир человек мог только по мере того, как он осознавал свою повседневную практическую деятельность и себя самого как субъекта этой деятельности. Иначе говоря, мир становился понятным и доступным человеку по мере того, как он практически овладевал окружающим его миром, наделяя его характеристиками своей собственной деятельности/активности. Именно это, сугубо практическое и жизненно важное знание о себе и о мире человек сохранял, передавая его от поколения к поколению посредством сказаний и преданий. Миф о Сизифе явился типичным образцом, зафиксировавшим попытки человека осознать посредством *образа труда как непосильной ноши, с необходимостью совершающегося вновь и*

сти людей, которая всё же оказалась зафиксирована средствами мифа, хотя и весьма своеобразно. В частности, это было достигнуто посредством изображения *труда* как бесконечно совершающегося *ритуального круга*, на повторение которого был обречён Сизиф. Иными словами, *социальная сущность труда (и человека)* получила своё отражение в зеркале *ритуала*: всякий архаический миф представляет собой интерпретацию, объяснение какой-либо первичной символизации, задаваемой *коллективными* обрядовыми действиями, совершающимися как некий ритуал. В связи со сказанным, напомним читателю, что труд обнаруживает свою социальную природу как раз в *ритуале*: когда его идеальная «форма целесообразности» получает собственную, отличную от его натуральной, форму бытия – форму *ритуала* как некоего коллективно совершающегося обрядового символического действия (например, охотничьего танца), имитирующего схему действий реальной охоты, совершаемой коллективом охотников. Эта ритуальная проза жизни древнего коллектива людей как раз и получила своё отражённое существование в виде судьбы-участи Сизифа совершать труд как некий ритуальный круг.



вновь изо дня в день, смысл своего существования и роль социальных связей. Это – во-первых.

Во-вторых. Что касается присутствия в мифе о Сизифе ранних форм религиозных верований в виде наличия таких персонажей, как боги *Юпитер*, *Меркурий*, *Плутон*, которым также был присущ ярко выраженный антропоморфный характер (что, кстати, лишней раз свидетельствует о *земных корнях* всякой религии), то тесное переплетение и нерасчленённость этих религиозных взглядов с наивно-материалистическим пониманием жизненного процесса говорят лишь о *синкретизме* мифологического сознания доклассовых обществ как не вполне развитой формы, в которой ещё не получили своего обособления друг от друга рациональное знание, религия, мораль, искусство, не говоря уже о том, что такие формы общественного сознания, как философия, наука, право, политика, как таковые вообще ещё не возникли.

Кроме того, синкретизм как особенность мифологического мышления и восприятия мира в сказании о Сизифе отчётливо проявился также в том, что реальность, о которой шла речь в мифе, воспринималась человеком *отнюдь не как нечто вымышленное, а как самая что ни на есть подлинная реальность*, – реальность, в которой отсутствуют чёткие разграничения между природным и социальным, чувственно-реальным и сверхъестественным. Человек, природные силы и духи, их олицетворяющие, фигурируют поэтому как элементы единого целостного мира, находящиеся в постоянном взаимодействии и переплетении.

Указанный синкретизм как одна из особенных, специфичных черт мифологического сознания доклассовых обществ придаёт мифу о Сизифе колорит и неизъяснимую прелесть, не устранив при этом и не затмевая собой главного – стихийно-материалистического, рационального взгляда на истинную суть мира человеческой жизни. При этом не менее характерно то, что здесь пока ещё нет не только выраженной тенденции, но даже и малейшего намёка на идеологически мотивированное доминирование религии над рациональным знанием, не говоря уже о её превращении в силу, господствующую над человеком и парализующую его сущностные силы. Не то в раннеклассовых обществах.

Переход от доклассового общества к раннеклассовому стал одним из наиболее значимых этапов в истории человечества. Будучи обусловлен глубокими экономическими изменениями, связанными с развитием производящего хозяйства – земледелия, этот переход повсюду сопровождался усложнением социальной структуры и возникновением ранних форм классового общества с присущими ему отношениями господства и рабства, что ускорило становление государства как инструмента власти господствующего класса землевладельцев/рабовладельцев. Эти глубокие социальные изменения оказали непосредственное влияние также и на содержание всех



форм общественного сознания, отразившись, как в зеркале, в новых системах коллективных религиозных представлений людей о себе, своей сущности и своём месте в мире. Попытки *философии стать путём спасения* посредством достижения *истинного знания о мире* и таким образом найти выход из состояния всеобщего упадка, в котором находился греко-римский мир, не увенчались успехом, поскольку причины глубокого кризиса заключались отнюдь не в самом по себе недостатке знаний о мире.

После упадка Римской республики и установления императорской власти мир античности утратил прежнюю стабильность и рациональную упорядоченность: «...Римская республика мало-помалу изменяясь, - свидетельствует в своём знаменитом трактате «О граде Божием» А. Августин, - из прекраснейшей и наилучшей стала самой развращённой и распущенной <...> нравы предков ухудшались не постепенно, как прежде, а были сокрушены как бы какой-то лавиной: молодёжь развратилась... роскошью и корыстолюбием» [1, с. 76]. Полис как форма политического и духовного самоопределения исчез, а человек оказался один на один с гигантской бюрократической государственной машиной и полной неопределённостью своей судьбы. В этих условиях как никогда возрастает потребность поиска путей к спасению.

Принципиально по-новому в этот период предстаёт и вопрос о сущности человека и его месте в мире: он оказывается в центре внимания библейского сюжета об изгнании из рая, описывающего историю *грехопадения человека*. Чтобы суметь беспристрастно и полно увидеть тот образ человека, который оказался запечатлён в данном религиозном мифе и который зафиксировал определённое понимание человеком своей собственной сущности и своего жизненного предназначения, обратим внимание на некоторые важные моменты, на которые в том числе указывает и Эрих Фромм в своей работе «Психоанализ и религия».

Анализируя характерные особенности различных религий, Э. Фромм проводит фундаментальное различие *авторитарных* и *гуманистических* религий на основе критерия, с которым трудно не согласиться: «Вопрос не в том, *религия или её отсутствие*, но в том, *какого рода религия*: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует» (курсив наш – Т. Р.) [7, с. 161]. Задаваясь вопросом, что такое авторитарная религия, Э. Фромм апеллирует к «Оксфордскому словарю», который, согласно оценке Фромма, «...пытаясь определить религию вообще, скорее даёт точное определение авторитарной религии: «[Религия есть] признание человеком некой высшей невидимой силы, управляющей его судьбой и требующей послушания, почитания и поклонения»» [7, с. 166].

Как видно из приведённого текста, авторитарной религию делает не сама по себе идея признания существования высшей силы, стоящей над человеком, а та «...идея, что эта сила, господствуя, *уполномочена* требовать «послушания, почита-



ния и поклонения». Я выделяю слово «уполномочена», - говорит Э. Фромм, - поскольку оно указывает, что причиной для поклонения, послушания и почитания служат не моральные качества божества, не любовь или справедливость, но тот факт, что *оно господствует, то есть обладает властью над человеком*. Более того, это слово подразумевает, что высшая сила *вправе заставить человека поклоняться ей, а отказ от почитания и послушания означает совершение греха*. <...> Существенным элементом авторитарной религии ... является полная капитуляция перед силой, находящейся за пределами человека. *Главная добродетель этого типа религии – послушание, худший грех – непослушание*» (курсив наш – Т.Р.) [7, с. 166-167]. Иными словами, поскольку в авторитарной религии бог есть символ власти и силы, поскольку он властвует и обладает верховной властью, а человек, напротив, совершенно бессилен, постольку «в акте капитуляции перед высшей силой человек теряет независимость и цельность как индивид» [7, с. 67].

«Гуманистическая религия, напротив, избирает центром человека и его силы. Человек должен развить свой разум, чтобы понять себя, своё отношение к другим и своё место во Вселенной. Он должен постигнуть истину... <...> Цель человека в гуманистической религии – достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия; *добродетель – в самореализации, а не в послушании*. *Вера – в достоверности убеждения, она основана на опыте мысли и чувства, а не на том, чтобы бездумно принимать чужие суждения*. *Преобладающее настроение – радость, а не страдание и вина, как в авторитарной религии*» (курсив наш – Т. Рагозина) [7, с. 168]. Вряд ли кто станет оспаривать эти характеристики и оценки, данные Э. Фроммом.

Если теперь обратиться к библейскому мифу об изгнании из рая, описывающему историю *грехопадения человека*, и взглянуть на него с позиции этого фундаментального различия, то придётся согласиться с Э. Фроммом по части того, что элементы авторитарной и гуманистической религии можно найти также и внутри одной и той же религии, примером чему является наша собственная религиозная традиция. «Начало Ветхого завета, - пишет Э. Фромм, - написано в духе *авторитарной религии*. Бог изображается как абсолютный глава патриархального клана, он создал человека по своему желанию и может уничтожить его по своей воле. *Он запретил ему вкушать с древа познания добра и зла, пригрозив смертью за нарушение запрета*. Но змей, «хитрее всех зверей полевых», говорит Еве: «Нет, не умрёте, но знает бог, что *в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло*» (Быт. 3:4-5). Своими действиями бог доказывает правоту змея. Когда Адам и Ева совершают грех, *он наказывает их* <...> бог изгоняет Адама и Еву из Эдема и ставит на востоке у сада ангела с пламенным мечом, «чтобы охранять путь к дереву жизни»» [7, с. 171-172].



Комментарий, который чуть ниже даёт Фромм этому библейскому сюжету, включает разные аспекты, с содержанием которых, на первый взгляд, можно согласиться полностью. Однако, это только на первый взгляд, ибо при ближайшем рассмотрении итоговые выводы и оценки, приводимые в комментарии, вызывают серьёзные возражения и нуждаются в дополнительном пояснении: «Из текста вполне ясно, - пишет Фромм, - в чём грех человека: это восстание против повеления бога, это непослушание, а не какая-то греховность, заключённая во вкушении с древа познания. <...> Из текста ясен и мотив бога: это забота о своём собственном превосходстве, ревнивая боязнь человеческого притязания на равенство» (курсив наш – Т.Р.) [7, с. 172].

Во-первых: серьёзное возражение вызывает утверждение, что грех человека – это какое-то абстрактное восстание против повеления бога, какое-то абстрактное непослушание как таковое, никак не связанное, мол, с актом вкушения плода с древа познания добра и зла. *Во-вторых:* схожее возражение вызывает и аналогичная трактовка мотива бога, который Фромм опять-таки сводит к заботе бога о каком-то абстрактном превосходстве и столь же абстрактной боязни абстрактного (ничем конкретно не вызванного) притязания человека на равенство. Так ли это на самом деле? Действительно ли богом движут мёлочные причины чисто личностно-психологического порядка в виде простой гордыни, тщеславия и превосходства?

В том-то всё и дело, что драма/трагедия исторического процесса в эпоху классовых обществ всё же оказывается принципиально иной, чем в «Мифе о Сизифе». Поэтому тысячу раз прав Альбер Камю, провозгласивший: «Трагедия начинается вместе с познанием!» [8]. Но если трагедия познания для Сизифа оборачивается осознанием объективной необходимости труда быть вечно повторяющимся социальным ритуалом жизни – объективной необходимостью, являющейся условием продления жизни и преодоления смерти и, стало быть, условием «превращения судьбы в дело рук человека» [8], то для эпохи раннеклассовых обществ драма/трагедия истории помимо этого оказывается уже напрямую сопряжена также и с необходимостью познания природы добра и зла, точнее – познания источников и причин, порождающих меж людьми отношения господства и подчинения/рабства.

Познание добра и зла становится новым условием, которое абсолютно необходимо исполнить человеку для того, чтобы, познав источник зла, найти правильный путь борьбы, который позволит победить, искоренить и преодолеть зло! Это абсолютно необходимо для того, чтобы человек мог оставаться человеком, превращая свою судьбу в дело рук человека – дело, которое должно решаться среди людей. Но было ли это допустимо в эпоху существования господства и рабства, в эпоху Римской империи?

Конечно же нет. И потому-то знание правды земной жизни, знание причин земного господства и земного рабского подчинения – эту самую главную опасность



для всякого *господина всех времён* как раз и призван был устранить на все последующие времена библейский миф об изгнании из рая, предотвратив её своими индиксательными наставлениями, запретами и страхом наказания. Нет нужды перечислять все тяготы и изощрённые наказания, которые провозглашает Господь Бог человеку. Достаточно указать лишь следующее: «...за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: «не ешь от него», проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от неё во все дни жизни твоей; <...> В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» [3, Быт. 3:17, 19].

Если же смотреть на историю грехопадения человека и его изгнания из рая исключительно сквозь призму психоанализа, как это делает Фромм, то совершенно необъяснимым выглядит многое. В частности, в приведённом фрагменте поражает не столько совершенно явный авторитарный характер деяний Бога, сколько *несоразмерность* его гнева содеянному человеком послушанию и совершенно *бесчеловечно-уничижительное отношение* Бога к человеку, безжалостно выносящего свой приговор: «...ибо прах ты и в прах возвратишься». – Вот он, образ человека, увиденный *глазами господина*, который будет внушаться человеку библией во все последующие века.

При этом также поражает не менее бесчеловечный *образ труда*, в котором человек и его порабощённая сущность получают новое, весьма реалистичное освещение: удел человека – это труд как *наказание и искупление вины за первородный грех*, труд как *скорбь и вечное страдание*, труд как *рабская покорность и смирение*, труд *в поте лица* как *тяжёлый крест*, который человек обречён безропотно нести до самой своей смерти. – Вот жизненное предназначение и судьба человека, к которой он приговорён Господом Богом и которая, как видим, уже отнюдь не является «делом рук человека» (как в мифе о Сизифе), ибо решается не самим человеком, а тем, *кто господствует* над ним. И уж совсем зловеще выгладит образ *ангела* – «херувима с пламенным мечом обращающимся», чья миссия – «охранять путь к *дереву жизни*» от человека.

Понятно, что перед нами – образ человека и его сущности, увиденный *глазами господина* и продиктованный *имушественными интересами господина*. Это свидетельствует о том, что причина гнева и мотив бесчеловечного отношения Бога к человеку лежат совсем в иной плоскости, нежели простые психологические качества личности Бога. Дело в том, что данный сюжет мифа, пусть и в религиозной оболочке, но воспроизводит типичную модель земного, презрительно-уничижительного отношения *господина* к *рабу*. Иными словами, причина гнева Бога и мотив его несоразмерно жестокого наказания человека совершенно явно имеют социально-классовую подоплёку, коренящуюся в существующих отношениях неравенства, отношениях господства и подчинения, характерных для раннеклассо-



вых обществ. Такова *земная основа* всех библейских текстов иудео-христианской традиции. Поэтому-то, согласно библейской истории грехопадения человека, всякий *познавший источник зла* представляет жизненную угрозу и опасность для господина: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно»³ [3, Быт. 3:22].

Как видим, именно вкушение от дерева познания добра и зла, дающее знание об источнике существующего зла, указывает человеку правильный путь борьбы со злом (создаёт возможность простирать руки к дереву жизни, возможность «брать» и «вкушать» от дерева жизни, получая жизненные блага). Иначе говоря, опасность *утраты господства как права обладания «деревом жизни» – обладания жизненными благами*, а вовсе не боязнь абстрактного притязания человека на абстрактное равенство, составляют подлинный мотив Бога. Именно эту правду земной жизни как главную тайну и величайшую ценность библейский миф о грехопадении предписывает хранить тем, *кто господствует*, от тех, *над кем господствуют*; оберегать и охранять эту тайну от попыток человека *познать истину* – в *этом* священная задача херувима-охранника с вращающимся огненным мечом; – в *этом* вся суть запрета вкушения плодов с дерева познания добра и зла⁴.

Осознание абсолютной недопустимости подобного хода развития событий заповедуется как *предостережение* и *наказ* (!) потомкам, выступая лейтмотивом данного мифа, вполне откровенно и цинично отражающего, освящающего и благословляющего *бесчеловечные отношения господства и рабства*. – Вот что опускает в своём психоанализе Эрих Фромм, существенно обедняя при этом не только трактовку авторитарности как свойства личности Бога (поскольку не вскрывается её действительный мотив и непонятно её происхождение), но и давая неверную интерпретацию сути совершённого человеком греха как абстрактного неповиновения Богу.

³ Фромм приводит этот фрагмент, но трактует его опять-таки исключительно через призму психоанализа.

⁴ К слову сказать, сегодняшний день – не исключение: *внесение социалистического сознания в массы*, позволяющее народным массам познать источник зла и потому указующее им путь борьбы со злом, и сегодня рассматривается современными господствующими классами как самый тяжкий грех (грех познания источника капиталистического зла), который правящие элиты стараются не допустить всеми доступными им средствами: ложь, клевета, искажение истории, запрет на объективный научный анализ существующих общественных отношений, культивирование вульгарных наук, манипуляции общественным сознанием с помощью разного рода политтехнологий, наконец – тотальный контроль, политические преследования и репрессии. Вот почему Церковь сегодня, как и во времена упадка Римской империи, будучи мощным организационным ресурсом государства, по-прежнему выполняет политико-идеологическую функцию, а не только функцию *утешения* народа.



В связи с этим вызывает удивление то обстоятельство, что Э. Фромм (вслед за Ф. Энгельсом) хотя вскользь и упоминает о связи содержания религии с действительной жизнью, хотя и говорит, что «...анализ религии не должен ограничиваться теми психологическими процессами, на которых основан религиозный опыт»; хотя и говорит о том, что «следует также найти условия, при которых развиваются авторитарные и гуманистические структуры, порождающие соответствующие виды религиозного опыта...» [7, с. 177] и что история религии полностью подтверждает существование этой корреляции между социальной структурой и видами религиозного опыта, тем не менее сам Фромм этот принцип исследования не использует, специально оговаривая, что «...такой социопсихологический анализ вышел бы далеко за пределы наших задач» [7, с. 177]. Однако, ставка исключительно на средства психоанализа, сознательно оставляющая за скобками глубоко *противоречивый социально-классовый характер* исторических условий эпохи, существенно обедняет его результаты, ибо такое исследование застревает на чисто вторичных (психологических) характеристиках, не вскрывая их действительные причины, породившие происхождение данной притчи.

Между тем, именно правда земной жизни, идеологически преломлённая сквозь призму классового интереса, как раз и предстаёт в религиозном одеянии библейского мифа как *непререкаемый запрет на познание источника добра и зла*; запрет, простирающийся на все времена вплоть до скончания века и потому обретший форму *завещания* – священного *Завета*. Причём, эта правда земной жизни, составляющая самую сокровеннейшую суть иудейского *Ветхого Завета*, негласно продолжает присутствовать также и в *Новом Завете*, несмотря на всю его восторженную проповедь любви человека к человеку и к Богу.

Не случайно отцы христианской церкви (выступившие наряду с юристами главными идеологами, освящающими власть императора, власть государства периода Римской империи, уже вступившей в тяжелейший кризис), на протяжении нескольких столетий занимавшиеся отбором и селекцией боговдохновенных и апокрифических текстов, их систематизацией и приданием им формы христианской доктрины, не просто оставляют этот миф (вместе со всем Ветхим Заветом) в составе корпуса Библии как главной книги христиан, но и делают его своего рода *фундаментом* всей Библии.

Период патристики просто изобилует огромным количеством свидетельств на сей счёт. В частности, это показывает М. Барг на примере анализа концепции А. Августина: «Следует подчеркнуть, что «отцы церкви» не только призывали мириться с существованием этого института [рабства], но даже считали его необходимым по законам человеческим и полезным и «терпимым» по законам божеским. Лучше служить чужому господину, чем собственным желаниям. Христианское



смирение требует от раба нести свой крест охотно и служить преданно, утешаясь тем, что в потусторонней жизни всякому служению наступит конец» [2, с. 82].

Согласно христианскому вероучению, причина бедственного положения рода человеческого, погрязшего в войнах и распрях, в целом усматривается отнюдь не в пороках рабовладельческого Рима с его бездушной государственной машиной. *Греховность человека* – вот единственный источник всеобщей порчи, распространившейся в мире! Таков вывод, который уже на исходе 4-го века н.э. делает выдающийся представитель латинской патристики Августин в своём «Граде Божием», вина за грехи человека его *свободную волю*⁵, т. е. в конечном счёте начало моральное, духовное: «Бог ... создал человека правым; но добровольно испорченный и праведно осуждённый, - вещает Августин, - человек произвёл испорченное и осуждённое потомство» [1, с. 570]; именно поэтому «...как известно христианам, - продолжает Августин, - ...даже сама телесная смерть наложена на нас не законом природы, ... но в наказание за грех»; и Августин вновь слово в слово повторяет проклятие Ветхого Завета: «Потому что Бог, наказывая за грех, сказал человеку: «Прах ты, и в прах возвратишься»» [1, с. 571-572]. Это и означает, что догмат о греховной природе человека, лежит в фундаменте всего христианства; это в итоге означает, что христианство отказалось от одной из ведущих греко-римских идей – оптимистической оценки человеческой природы.

Данное обстоятельство отнюдь не означает, что христианство лишено гуманистических элементов и мотивов. «Раннее христианство было гуманистическим, а не авторитарным учением, что очевидно из духа и буквы всех высказываний Иисуса <...> Однако, - отмечает Фромм, - всего через несколько сот лет после того, как христианство из религии бедных и скромных земледельцев, ремесленников и рабов (*Am haarez*) превратилось в религию правителей Римской империи, доминировать стала авторитарная тенденция» [7, с. 175].

Как бы то ни было, но *оба принципа* – и гуманистический, и авторитарный, будучи отражением антагонистических интересов противоборствующих классов римского общества, сосуществуют уже на этапе становления христианства. Причём, начиная с этого периода и вплоть до наших дней в христианской традиции (как на доктринальном уровне, так и на уровне церковной практики) они оказыва-

⁵ Свобода воли является божьим даром и, следовательно, благом, зло же проистекает не из нее самой, а из ее употребления. – Если человек не вправе сам решать, как ему употребить свою волю, то, стало быть, он – существо, лишённое воли, а вовсе не наделённое волей! Отречение от своей собственной воли и угадывание воли Господа (а в мирской жизни – воли господина) – вот его подлинное предназначение, с точки зрения христианства! Поскольку все добродетели сведены в христианстве к единой, высшей любви к богу, постольку все они уничтожены в человеке, проявившем гордыню – употребившем свою волю. Без помощи всевышнего человек – прах – таков главный вывод христианской доктрины. – Спрашивается: а где же подлинная любовь к человеку?



ются представлены отнюдь *не равноправно*: авторитарный принцип явно доминирует над гуманистическим. Это лишний раз подтверждает справедливость положения марксизма о том, что *мысли господствующего класса являются господствующими мыслями*.

Повторим: христианство, особенно раннее, отнюдь не лишено гуманистических элементов и мотивов. Бессилие угнетённых масс Палестины в борьбе против бедности, угнетения и эксплуатации рождало веру в Мессию, который придёт и решит все проблемы бедных людей. Но, как справедливо отмечал в своей работе «Раннее христианство» (1908) К. Каутский⁶, каждый класс представлял себе Мессию по своим предпочтениям. Если в глазах палестинского и других завоёванных Римом народов, населявших восточные провинции Римской империи, Мессия – это спаситель народов от безысходного гнёта римского государства, императорской власти, то совсем другое дело – Мессия в глазах идеологов государства, в глазах теологов-апологетов безграничной власти императора. Да и между самими теологами, представлявшими разные секты, как указывает автор, шла нешуточная борьба за образ Христа: «В действительности же при спорах различных христианских сект из-за различного значения слов Христа друг с другом боролись обыкновенно очень реальные интересы. <...> каждый из этих теологов вкладывает в образ Христа свои идеалы, свое собственное воззрение» [5, с. 50-51].

Словом, представления о самих себе, своём предназначении и месте в жизни простых членов ранних христианских общин и представления о том, что предписано человеку, с точки зрения идеологов императорской власти с самого начала не только не совпадали, но являлись диаметрально противоположными. Указанный дуализм потому-то и требовал определённого догматического обоснования, которое отцы христианской церкви искали и нашли как раз в догме об *испорченной природе человека* – то есть, всё в том же библейском мифе о первородном грехе, который становится краеугольным камнем, на котором зиждется здание всего последующего оправдания христианством господства и угнетения: господства одних и рабского послушания/смирения других.

Указанный *классово-авторитарный дух* стал атрибутом христианского верования не только благодаря усердию отцов церкви, но также и благодаря активной деятельности самих императорских особ, которые открыто приложили руку к формированию христианства в нужном им стиле. Уже начало превращения христианства в господствующую религию не может не поражать своим откровенно политическим цинизмом. В своё время в связи с упрощёнными трактовками сущности религии Ф. Энгельс в работе «Бруно Бауэр и первоначальное христианство» подчёр-

⁶ В своей работе автор отмечает, что христианство появилось в период тяжелейшего кризиса Римской империи, который привёл к разрушению существовавших длительное время форм производства, основ государства, верований и принципов жизни верхушки империи и низших слоёв общества.



кивал, что недостаточно смотреть на религию как на превратное сознание превратного мира – как на простой обман; что «... необходимо прежде суметь объяснить её происхождение и её развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства. В особенности это относится к христианству. Ведь здесь надо решить вопрос, как это случилось, что народные массы Римской империи предпочли всем другим религиям эту бессмыслицу, проповедуемую к тому же рабами и угнетёнными, так что, наконец, *честолюбивый Константин увидел в принятии этой бессмысленной религии лучшее средство для того, чтобы возвыситься до положения самодержца римского мира*» (курсив наш – Т. Рагозина) [9, с. 307]. – Вот в какой плоскости на самом деле лежит разгадка авторитарного стиля мышления христианства, обретшего статус государственной религии Римской империи: в плоскости стихии социальных сил. Поэтому опять-таки прав Ф. Энгельс в том отношении, что «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, отражением, в которых земные силы принимают форму неземных» [8, с. 110].

Кстати, идеологический потенциал и организационный ресурс новой массовой религии увидел и взял на вооружение не только Константин: «...уже Август, - не без иронии сообщает Ф. Энгельс, - позаботился о том, чтобы не только богочеловек, но и так называемое непорочное зачатие стали *предписанными государством формулами*. Он не только требовал оказания Цезарю и самому себе божеских почестей, но разрешил также распространять слухи, что он, Август Цезарь *divus*, божественный, не является сыном своего отца – человека, а зачат матерью от бога Аполлона»⁷ [9, с. 308].

Последнее обстоятельство как нельзя более кстати делает правомерной оценку Ф. Энгельса, которую он даёт на основе множества документально зафиксированных и подтверждённых фактов: «Вполне понятно, что если стихийно возникшие религии ...возникают без участия обмана, то <...> искусственные религии, при всей характерной для них искренней восторженности, уже при своём основании не могут обойтись без обмана и искажения истории; также и христианство уже с самого начала имело весьма недурные достижения этого рода, как показал Бауэр в критике Нового завета» [9, с. 306]. Поэтому и финальный итог всех изысканий, осуществлённых философом и богословом Бруно Бауэром в области евангельских текстов, Энгельс сформулировал следующим образом: «...из всего содержания

⁷ «Как мы видим, - говорит Энгельс, - не хватает ещё только последнего камня, и все христианство в его основных чертах было бы готово; не хватает воплощения ставшего человеком логоса в определённой личности и его искупительной жертвы на кресте во спасение грешного человечества» [9, с. 308].



евангелий не осталось почти абсолютно ничего, что могло бы быть доказано как исторически достоверное...» (9, с. 307).

Сегодня с полной уверенностью можно сказать, что авторитарный дух получил свою прописку в христианстве не случайно, а абсолютно закономерно, став отражением реального классово-антагонистического положения вещей в тогдашнем римском обществе; императорская власть в лице Константина и христианская церковь, выступив единым фронтом, образовали союз церкви и государства. Эту закономерную тенденцию в XX столетии Э. Фромм подытоживает следующим образом: «Трагедия всех великих религий заключается в том, что они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией» [7, с. 199].

С момента утверждения христианства пройдет не одно столетие, прежде чем человек, устав от вины за первородный грех, поймёт, что для того, чтобы он мог объяснить себе смысл своего жизненного предназначения, он должен идти наперекор *неправедному запрету* познания добра и зла. И если ради жизни необходимо познать добро и зло, вкусив от древа познания, то это надо делать даже под страхом «быть изгнанным из рая», ибо только этот путь способен дать ответ: *что́* должен делать человек, чтобы преодолеть *зло*⁸.

Библиографический список:

1. Августин Блаженный. О граде Божиим / Блаженный Августин. – СПб.: Изд-во «Алетейя»; К.: УЦИМ-Пресс, 1998. – С. 594.
2. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. А. Барг. – М.: «мысль», 1987. – 348 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / канонические в русском переводе. – К.: Украинское Библейское общество, 1996.
4. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – Мыслители XX века). – С. 23-101.
5. Каутский К. Происхождение христианства / К. Каутский; пер. с нем. Д. Рязанова – М.: Политиздат, 1990. – 463 с. (Б-ка атеист. лит.)
6. Рагозина Т.Э. Человек и его сущность в образах исторических типов мировоззрения. Часть I // Культура и цивилизация (Донецк). – Донецк, 2025. – Выпуск № 2 (24). – С. 7-18.
7. Фромм Э. Психоанализ и религия / Эрих Фромм // Сумерки богов / Сост. и ред. А.А. Яковлев. – М.: «Политиздат», 1990. – С. 143-221.

⁸ Третью, завершающую часть нашей статьи-трилогии «Человек и его сущность в образах исторических типов мировоззрения» читатель сможет найти в следующем номере журнала «Культура и цивилизация (Донецк)».



8. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М., 1961. – Т. 20. – С. 5-338.
9. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство / Ф. Энгельс // Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М., 1961. – Т. 19. – С. 306-314.

R e f e r e n c e s :

1. Avgustin Blazhenny`j. O grade Bozhiem / Blazhenny`j Avgustin. – SPb.: Izd-vo «Aletejya»; K.: UCIM-Press, 1998. – S. 594.
2. Barg M. A. E`poxi i idei: Stanovlenie istorizma / M. A. Barg. – M.: «my`sl'», 1987. – 348 s.
3. Bibliya. Knigi Svyashhennogo Pisaniya Vetxogo i Novogo Zaveta / kanoniche-skie v russkom perevode. – K.: Ukrainское Biblejskoe obshhestvo, 1996.
4. Kamyu A. Mif o Sizife. E`sse ob absurde / A. Kamyu. Buntuyushhij chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo: Per. s fr. – M.: Politizdat, 1990. – My`sliteli XX veka). – S. 23-101.
5. Kautskij K. Proisxozhdenie xristianstva / K. Kautskij; per. s nem. D. Ryazanova – M.: Politizdat, 1990. – 463 s. (B-ka ateist. lit.)
6. Ragozina T.E`. Chelovek i ego sushhnost` v obrazax istoricheskix tipov mi-rovozzreniya. Chast` I // Kul`tura i civilizaciya (Doneczk). – Doneczk, 2025. – Vy`pusk № 2 (24). – S. 7-18.
7. Fromm E`. Psixoanaliz i religiya / E`rix Fromm // Sumerki bogov / Sost. i red. A.A. Yakovlev. – M.: «Politizdat», 1990. – S. 143-221.
8. E`ngel`s F. Anti-Dyuring / F. E`ngel`s // Soch. / K. Marks, F. E`ngel`s. – Izd. 2-e. – M., 1961. – Т. 20. – S. 5-338.
9. E`ngel`s F. Bruno Baue`r i pervonachal`noe xristianstvo / F. E`ngel`s // Soch. / K. Marks, F. E`ngel`s. – Izd. 2-e. – M., 1961. – Т. 19. – S. 306-314.



УДК 130.121; 316.75

А. В. Гижа

(кандидат философских наук, доцент)
Донецкий национальный технический университет
(г. Донецк, Донецкая народная республика, РФ)

ИДЕОЛОГИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ БЫТИЯ ОТЧУЖДЕННОГО ИНДИВИДА

Аннотация. Рассматривается феномен идеологического характера общественного сознания в контексте выделения его устойчивых характеристик – превратности, имитации и закрытости, имеющих сущностные основания в лице самого общественного субъекта. Выделен и показан характер смысловой замкнутости идеологизации общества, не позволяющий провести точную грань между самим идеологом и объектом его действий.

Ключевые слова: идеология, превратность, отчуждение, закрытость, имитация, индивид.

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)
Donetsk National Technical University
(Donetsk, Donetsk People 's Republic, Russian Federation)

IDEOLOGY AS AN EXPRESSION OF THE EXISTENCE OF AN ALIENATED INDIVIDUAL

Abstract. The phenomenon of the ideological nature of public consciousness is considered in the context of highlighting its stable characteristics – vicissitudes, imitation and closeness, which have essential grounds in the person of the public entity itself. The author highlights and shows the nature of the semantic isolation of the ideologization of society, which does not allow to draw an exact line between the ideologist himself and the object of his actions.

Keywords: ideology, vicissitudes, alienation, closedness, imitation, individual.

После гибели Советского Союза вопросы идеологического состояния общества и противостояния с иными формами политического устройства на какое-то время оказались в положении однозначной решённости: казалось очевидным, если одна идеологическая система потерпела крах, то, соответственно, ее исторический оппонент выиграл полностью и окончательно. Однако такая простая дихотомически определенная ясность слишком абстрактна, и сама, в свою очередь, питается ложной убежденностью бытового сознания, что мыслить надо просто и не переусложнять понятные вещи. В трактовке идеологии как одной из форм общественного со-



знания к настоящему времени накопилось немало как верных определений, так и достаточно непроясненных моментов.

Целью статьи является анализ проблем, возникающих в процессе осознания общественного бытия в связи с положением самого рефлектирующего субъекта. Более точно понять феномен идеологии можно на пути конкретизации простой констатации ее как формы общественного сознания в ракурсе ее толкования как определенного метаязыка, которому соответствует определенный же тип общественного субъекта.

Вывод, который можно с уверенностью сделать на данном этапе развития общественно-политической и философской мысли Европы, заключается в том, что идеологичность есть такая форма трактовки процессов, явлений, отношений, вообще – любого содержания, имеющего отношение к обществу и истории, которая, во-первых, *превратна*, во-вторых, сугубо *имитационна*, и, в-третьих, ее самосознание *закрывается* от нее самой. Последнее особо отчетливо проявляется в постмодерне, который не просматривает собственных оснований в той же критикуемой традиции.

Общая превратность идеологических форм сознания возникает не в силу недосмотра людей или злого умысла неких теневых сил, но осуществляется системно-необходимым образом. Этот аспект четко выделен в работах Маркса: «Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обсуре, то и это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни...» [7, с. 25]. В этом суждении заключено и понимание исторической реальности как порождающей иллюзию о самой себе. Отсюда следует необходимость разработки концептуализированного образа истории⁹, ее философии, позволяющей представить в явном виде весь механизм переворачивания действительности, если при этом не вскрыется более серьезная проблема. Такая проблема может возникнуть, если мы придем к выводу, что сами слова о «механизме переворачивания» не отвечают «подлинному положению дел», и вытекают из прежних объяснительных, то есть в конечном счете идеологических схем. К тому же может выясниться, что и само «подлинное положение дел» в прежнем обыденном значении просто отсутствует.

Эта особенность не прошла незамеченной исследователями феномена идеологии. А.А. Грицанов в своей статье об идеологии в фундаментальной энциклопедии по истории философии [5], приводя позицию Жижека по этому вопросу, пишет следующее: «Согласно Жижеку, “фундаментальное измерение” И. следующее: “идеология – это не просто “ложное сознание”, иллюзорная репрезентация действительности, скорее, идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пони-

⁹ И об этом говорят Маркс и Энгельс: «...историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее» [7, с. 16].



маться как “идеологическая”, – “идеологической” является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, не-знание, которое является сущностным для этой действительности. То есть такой социальный механизм, гомеостаз которого предполагает, что индивиды “не сознают, что они делают”. “Идеологическое” не есть “ложное сознание” (социального) бытия, но само это бытие – в той мере, в какой это бытие имеет основание в “ложном сознании”». Учитывая поправку А. Баллаева о более точном прочтении идеологии не как ложного, но как иллюзорного сознания [2], можно заключить, что иллюзорность, по Жижеку (и Баллаеву), и есть сама суть социального бытия.

В связи с этим характерна позиция Хюбнера [10], различающего мифы и мифологию, причем в том отношении, что миф толкуется как «система мышления и опыта», «система реальности», а мифология лишь сознательно и неадекватно копирует миф в языке метафор, аналогий, сюжетов. Сам миф, по Хюбнеру, не есть копия чего-либо, он является первичной реальностью, существующей сама по себе.

Для идеологии такого различия объективного существования и отраженного провести в языковом обозначении не удастся в наличном словарном запасе, и это косвенно является свидетельством того, что идеология тщательно затушевывает свою природу, затрудняя проведение проясняющего исследования. Тем не менее, ее природа дана самым ясным образом тому субъекту, который приступает к делу ее уяснения *осознанно* и способен проследить ее действие во всех идеологических феноменах.

Далее, можно утверждать, что идеологическая форма сознания отталкивается лишь *от самой себя*, ей нет нужды *выводить* свои положения из предшествующей традиции, каким-то образом реально их на ней выстраивать и доказывать. Барт о подобном процессе писал так: «Подобно тому, как буржуазная идеология характеризуется отречением буржуазии от своего имени, так и существо мифа определяется утратой вещами своих исторических свойств; в мифе вещи теряют память о своем изготовлении. До мифологизации внешний мир являет собой диалектическую взаимосвязь различных видов человеческой деятельности, поступков; после мифологической обработки он предстает в виде гармонической картины неизменных сущностей. Прodelывается некий фокус: реальность опрокидывают, вытряхивают из нее историю и заполняют природой; в результате вещи лишаются своего человеческого смысла и начинают означать лишь то, что человек к ним непричастен» [3, с. 305]. Барт писал в данном случае о мифологизации, мы это положение распространяем и на идеологизацию общественного бытия. Идеологизация и мифологизация выступают как *отречение* от исторической данности, от ее смысловой наполненности.

При этом возникает эффект присутствия такой реальности, которая умудряется систематически рождать иллюзию о самой себе и включать эту иллюзорность в



собственное содержание. Отталкивание от самой себя означает, во-первых, полноту и самодостаточность, что определяет ее сильные стороны, а во-вторых, ее догматическую замкнутость, ведущую к узости сознания идеологически настроенного субъекта.

Следующее, этот факт косвенно говорит именно о *языковой (знаковой) сущности* идеологии, о том, что это действительно определенный метаязык, который, в таком случае, должен быть подвергнут знаково-символическому анализу в отношении сознания индивида.

Предварительно продумаем положения Жижека [4]. Можно выделить три его существенных тезиса:

- об идеологическом характере социальной действительности;
- о не-знании как атрибуте социального субъекта;
- о том, что идеологическое есть само бытие.

Здесь мы замечаем серьезную неточность в завершающей формулировке о соотношении идеологического сознания и социального бытия. Принимая тезис о тождестве – в конечном счете! – сознания и бытия, понимая их сущностное единство, тем не менее, требуется уточнить первый и третий тезисы. Хотя автор в них высказывает одну мысль – так следует из логики приведенного высказывания Жижека – она звучит по-разному. Причем это различие принципиально. Если в первом тезисе просто фиксируется *идеологический* характер социальной действительности, что вполне оправданно, то последнее усиливает это положение до крайнего значения полного отождествления идеологии и бытия. Это требует пояснения.

Операция социального гипостазирования является обычной процедурой из серии подобных бытовых умозаключений, приписывающих содержанию одной дефиниции полностью объективный статус, а содержательность других соотнося с ним как вторичное и производное с первичным и определяющим. Классическим примером неявного гипостазирования является такое рассмотрение пространственно-временных отношений, при котором ньютоновским протяженностям и длительностям отдается полное предпочтение сравнительно с иными вариантами пространственно-временных описаний, например, с фазовым пространством в механике. В этом случае подчеркивается, что фазовое пространство есть лишь удобный математический прием описания эволюции системы, но не пространство как таковое. Эта позиция ошибочна и является результатом некритического принятия бытовой формы реальности, представленной наблюдаемым здесь-бытием, которое предполагается возможным исчерпывающе выразить в предметно-наглядном языке наблюдений. В данном случае как факт принимается феномен идеологизации социального бытия, далее он выдвигается на первый план с последующим замещением бытия определенной формой сознания.

Здесь ярко проявляется замещающий характер существующей культуры, характеризующийся также подменой и симуляцией – это состояние было ясно выделено



пост-структуралистами. Однако будем различать два аспекта: (1) собственно теоретический, о котором шла речь, и (2) предметно-деятельностный. Во втором случае положение Жижека звучит осмысленно и упреков в процедуре гипостазирования не возникает. Это происходит потому, что в данном случае актуализируется язык вот-бытия с принимаемой и прощаемой нечеткостью высказывания. Данный тезис справедлив – но не вообще, как таковой, он не несет универсального содержания, а в рамках тех социально-политических систем, где идеология действительно образует бытийный каркас повседневного существования, где она фактически овеществилась в предметной деятельности, где бытие насквозь идеологизировано. Такие случаи есть, их предельное выражение – тоталитарные режимы. Но ими такая выраженная идеологизация не исчерпывается, а только приобретает видимые черты, вызывающие крайнее раздражение стран «демократической ориентации». Суть дела в том, что и в этих странах с образцово пропагандируемой и подаваемой подобно товару демократией их текущее мирское вот-бытие также идеологизировано, что позволило Жижеку высказать свое обобщение.

Но это положение не всеобщее. Здесь лишь идет процесс исторической акцентуации на одной из составляющих социального бытия, которая со временем вполне способна нивелироваться и носить куда как менее выраженный характер. Мы полагаем, таким образом, что последний тезис Жижека высказан в нестрогом языке текущей повседневности, вот-бытия, и в контексте собственно понятийных суждений должен быть серьезно скорректирован. В своем изначальном виде он служит тем же целям упрощенной трактовки действительного бытия, подлинной и основательной историчности, что и любая идеология.

Здесь мы начали анализ идеологического феномена уже в контексте его языкового выражения, что опять выдвигает на первый план положение об идеологии как специфическом метаязыке. Не только идеология есть некий метаязык, т.е. система универсальных трактующих положений, отличающихся, вместе с тем, столь же универсальной понятностью – таковы и миф, и религия. В процессе формирования метаязыковых положений индивид оказывается в состоянии *захваченности* сущим в соответствующем отношении – идеологическом, религиозном, мифологическом. В этом качестве полной самоотдачи он реализует свою осознанность в единстве ее логической, эмоциональной и обыденной компоненты. При этом особую роль приобретает изначальная открытость индивида, которая проявляется в искренности, трезвости и нелицеприятности, т.е. в постоянной самокритике по отношению к формулируемым суждениям.

Доминирующее положение идеологий в структуре общественного сознания примерно с середины XIX в. определялось растущей одномерностью общественного индивида, заменяющего духовность, перепутанную им к тому же с церковной ре-



лигиозностью, на тотальную идеологизацию своего сознания, ложно представленную как подлинная одухотворенность.

Свою легитимность идеологизация получила самовольно, апелляцией к научности, которая к XIX веку вышла на первый план по значимости, убедительности и распространенности сравнительно с иными сферами общественного сознания. Свой противовес – религию – идеология дискредитировала, и убрала, таким образом, единственного оппонента, работающего в том же социально-культурном пространстве, с исторической арены.

Постоянное взывание к науке определяет качество идеологической индоктринации – тем более, что индивид исторически еще недавно был убежден религиозной практикой и догматикой. Разница между религией и идеологией – при всем их внешнем сходстве, отмеченном рядом исследователей, – в наличии основательного исходного внутреннего опыта самопознания и озарения в религии и отсутствия такового в идеологии, где все подано рационалистически выверено, расчетливо и с практическими политическими целями. В данном случае срабатывает историческая память о прежней доминирующей форме сознания, и в новую форму переносится представление о наличии фундирующего внутреннего опыта, которое, однако, в данном случае является мнимым.

С другой стороны, такое положение (всеобщая идеологизация, вытекающая из закрытости субъекта и представляющая превращенную форму духовности) далеко не носит обязательного общеисторического характера. Так, например, становление духовной стороны христианского учения, которое мы видим в деятельности отцов церкви первых веков нашей эры, происходит, в целом, в рамках сохраняющейся открытости индивида, что отчетливо прослеживается, например, в трудах Аврелия Августина. Он формирует не столько соответствующее понятие, сколько рисует смысловую *образность* его содержания. Это определяет целостность рассуждений, возможность их самокритики и продуктивного сомнения. Все это есть у Августина, особо характерна при этом общая недогматичность его рассуждений, оставляющая реальную возможность сомнениям: «Итак, я вижу, что время есть некая протяженность. Вижу ли? Не кажется ли мне, что вижу? Ты покажешь мне это, Свет и Истина» [1].

В образе фиксируется и практика рассуждений, и душевное состояние, ее сопровождающее, и проявляются глубинные основания как логического дискурса, так и эмоционально-духовного отношения. Это основание выявляется через полную захваченность индивида проблемой, выраженной в постоянной апелляции к Богу как условия того, что мысль не потеряется в возникающих антиномиях рассудка, и удержится от поспешных и ближайших обобщений, ложно увидев в них окончательно найденную истину.

Хайдеггер в связи с таким захватом предупреждает, что «непотаенностью, в которой показывается или ускользает действительное, человек не распоряжается» [9, с.



53]. С одной стороны, здесь говорится непосредственно о непотаенности, т.е. определенном виде открытости и ясности, а с другой – уточняется, что в этой ясности возможно ускользание действительности от человека. Последнее означает, что непотаенность, которой человек не владеет, может оказывать уводящее (от истины) действие. Непотаенность требует распознавания. Если происходит захват действительностью, где открывается сущее, то надо помнить об его автономии, находясь в состоянии самопроверки. С другой стороны, непотаенность есть основное значение греческого термина алетейя, истины. Анализ Хайдеггера формирует парадоксальное суждение, что истина способна уводить от самой себя. Он заостряет это противоречие, говоря, что существо истины есть не-истина.

Мыслитель не пользуется термином диалектика, что весьма симптоматично, но его суждение в самом высоком смысле диалектично, т.е. в нем высказано противоречие и нет стремления сразу же разложить его в конечный набор формально-непротиворечивых интерпретаций. Почему же Хайдеггер избегает определяющего термина? Здесь проявляется присущий самой действительной философии характер метафилософичности, заставляющей ее формировать истинностную интенцию (само)познания, но не объективировать ее полностью в языке наблюдений (в языке вот-бытия). Неокончательная объективация смысла должна дополняться встречным познавательным усилием субъекта, в результате которого осуществляется искомый акт полного и ясного осознания. Иными словами, метафилософичность действительного, истинностного суждения оставляет дело познания не выполненным до конца, и это невыполнение есть необходимое условие его выполнения в дальнейшем.

В противовес этому идеологизация сознания предполагает адекватную и полную передачу универсально обобщенного смыслового ряда понятий/суждений, покрывающим исчерпывающим образом всё требуемое содержание общественного и личного бытия. Такое положение обеспечивает, во-первых, чистую совесть индивида, поскольку он получает в распоряжение полностью легитимный канон действия и понимания; во-вторых, его бытие становится прозрачно ясным и легким, что создает призрачное ощущение наконец-то достигнутой действительной свободы. Таким образом, идеологизация, приходя в период растущего отчуждения общественного индивида на смену практике религиозного типа духовности, несет *ощущение* состояния свободы, что является сильнейшим мотивирующим фактором усиления и распространения процесса идеологизации общественного бытия/сознания.

Отметим, в связи с этим важнейшую особенность идеологии. Это её способность морального оправдания поставленных целей, что лишней раз подчеркивает ее необходимость в том обществе, в котором индивид не уверен в правомерности личного действия, где он существует в состоянии отчуждения и не способен само-



стоятельно и ответственно что-либо решить по вопросам, выходящим за рамки повседневного-бытового интереса.

В этом контексте, идеология, прежде всего, отражает состояние общественной психологии, формирующейся под воздействием конкретно-исторической социальной реальности. Генетически она вырастает из общественной психологии. И в этом отношении нельзя не согласиться с положением Г.В. Плеханова о том, что «все идеологии имеют общий корень – психологию данной эпохи» [8, с. 180]. Однако выделение генезиса не означает признания возможности редуцирования ее к этой психологии. Ведущей стороной идеологии является не ее «отражательная» сторона – в противном случае она была бы разделом научного знания – а сторона активно-воздействующая, формирующая, в том числе и эту самую психологию.

Идеология способна обрести значительную социальную активность и значимость посредством психологической мотивации (потребности действия или удержания от него). С другой стороны, психология неразрывна и не мыслима без действия, которое может быть либо непосредственно связано с определённым мировоззрением, либо быть неосознанным и рефлексивным. «Общественная психология – считает, например, А. Ковалёв – влияет на идеологию как непосредственно, являясь объектом отражения, так и опосредованно, через психологию идеолога... С другой стороны, идеология служит средством формирования социальной психологии. Идеология формирует не только знание об общественном развитии, установки, отношения, но и чувства масс» [6, с. 12]. Это суждение А. Ковалева содержит противоречие. Он хочет выразить взаимосвязь идеологии и общественной психологии, однако выражается весьма неточно, когда утверждает, что объект отражения может влиять на само отражение. Объект не влияет, он пассивно отражается в знании о нем субъекта. Влияет субъект познания – на тот же объект. На отражение влияет субъект, формирующий его. Но то, что он написал «с другой стороны» – верно, с учетом, что идеология несет не «знание об общественном развитии» как таковое, а выражает предпочтительное направление развития общества с точки зрения усиления роли государства, в котором главенствующую роль играет господствующий класс.

Вопрос открытости сущего и, соответственно, сознания индивида упирается прежде всего в практику объективирования знания в языке. Приведенное высказывание Ковалева характерно в том отношении, что по нему видно, как начинает путаться сам идеолог, анализируя практику своего же творчества. Это означает, что вопрос о самосознании самого идеолога и, тем более, объекта его воздействия, не только запутан, но вообще неясен, и, более того, им, как правило, не поднимается и не осознается.



Библиографический список:

1. Августин Аврелий. Исповедь Кн. 11, XXIII, 30 / Августин Аврелий. – М. : Республика, 1992. URL: <http://lib.pomorsu.ru/elib/text/phURLi1>
2. Баллаев А.Б. Проблема идеологии в творчестве Карла Маркса/История философии. № 3, 1998. URL: <https://philosophy.ru/library/istoriya-filosofii-1998-3/>
3. Барт Р. Миф – это деполитизированное слово// Барт Р. Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. — М.: Академический Проект, 2008. - С. 304-308
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии – М. : Художественный журнал, 1999. – 114 с.
5. История философии: Энциклопедия. Ст. Идеология – Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. – 1376 с. – (Мир энциклопедий). URL: <http://www.velikanov.ru/philosophy/ideologija.asp>
6. Ковалев А.Г. Курс лекций по социальной психологии. – М. : Высш. школа, 1972. - 176 с.
7. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология / Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955, т. 3. – С. 7-544.
8. Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. : [в 5 т.] / Плеханов Г.В. – М. : 1956. – Т. 3.
9. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер //Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 45-66.
10. Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер ; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1996. – 448 с. – (Мыслители XX века).

References:

1. Avgustin Avrelij. Ispoved` Kn. 11, XXIII, 30 / Avgustin Avrelij. – М. : Respublika, 1992. URL: <http://lib.pomorsu.ru/elib/text/phURLi1>
2. Ballaev A.B. Problema ideologii v tvorchestve Karla Marksa/Istoriya filosofii. № 3, 1998. URL: <https://philosophy.ru/library/istoriya-filosofii-1998-3/>
3. Bart R. Mif – e`to depolitizirovannoe slovo// Bart R. Mifologii / Per. s fr., vstup. st. i komment. S. Zenkina. — М.: Akademicheskij Proekt, 2008. - S. 304-308
4. Zhizhek S. Vozvy`shenny`j ob`ekt ideologii – М. : Xudozhestvenny`j zhurnal, 1999. – 114 s.
5. Istoriya filosofii: E`nciklopediya. St. Ideologiya – Mn. : Interpresservis; Knizhny`j Dom. 2002. – 1376 s. – (Mir e`nciklopedij). URL: <http://www.velikanov.ru/philosophy/ideologija.asp>
6. Kovalev A.G. Kurs lekcij po social`noj psixologii. – М. : Vy`ssh. shkola, 1972. - 176 s.
7. Marks K. i E`ngel`s F. Nemeckaya ideologiya / Marks K. i E`ngel`s F. Soch., 2-e izd. – М. : Politizdat, 1955, t. 3. – S. 7-544.
8. Plexanov G.V. Izbr. fil. proizv. : [v 5 t.] / Plexanov G.V. – М. : 1956. – Т. 3.
9. Hajdegger M. Vopros o texnike / M. Hajdegger //Novaya texnokraticeskaya volna na Zapade. – М., 1986. – S. 45-66.
10. Xjubner K. Istina mifa / K. Xjubner ; [per. s nem.]. – М. : Respublika, 1996. – 448 s. – (My`sliteli XX veka).



УДК 7.011

И. И. Бартагариева

(старший преподаватель кафедры философии)

Донецкий государственный университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД НА РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ: ФИЛОСОФСКИЙ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

***Аннотация.** В статье рассматривается экзистенциальный подход к пониманию развития личности, сформировавшийся в русле европейской философии XX века и получивший дальнейшее развитие в современной психологии. Анализируются ключевые категории экзистенциализма – свобода, ответственность, подлинность, тревога и выбор – и их роль в становлении человеческой субъективности. Особое внимание уделяется определению личности, ее структуре и динамике развития, а также сравнению понятий «человек», «индивид», «индивидуальность» и «личность». Обоснована значимость экзистенциального мировоззрения для понимания процессов саморазвития и смыслополагания. Сделан вывод о том, что экзистенциальная философия вносит существенный вклад в современные концепции личности, акцентируя внимание на индивидуальной автономии и способности к смыслополаганию.*

***Ключевые слова:** экзистенциализм, личность, подлинность, свобода, ответственность, развитие, смысл.*

I. I. Bartagariyeva

(Senior Lecturer of the Chair of Philosophy)

Donetsk State University

(Donetsk, Donetsk Peoples Republic, Russian Federation)

AN EXISTENTIAL VIEW OF PERSONALITY DEVELOPMENT: PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL ASPECTS

***Abstract.** The article examines the existential approach to understanding personality development, which was formed in line with the European philosophy of the 20th century and has been further developed in modern psychology. The article analyzes the key categories of existentialism – freedom, responsibility, authenticity, anxiety and choice – and their role in the formation of human subjectivity. Special attention is paid to the definition of personality, its structure and dynamics, as well as the comparison of the concepts of “person”, “individual”, “individuality” and “personality”. The importance of the existential worldview for understanding the processes of self-development and meaning-making is substantiated. It has been concluded that existential philosophy makes a significant contribution to modern concepts of personality focusing on individual autonomy and the ability to make sense.*



Key words: *existentialism, personality, authenticity, freedom, responsibility, development, sense.*

Введение. Вопрос о бытии личности, ее сущности и развитии является одним из центральных как для философии, так и для психологической науки. В экзистенциальной традиции проблема личностной эволюции приобретает особое значение, поскольку личность рассматривается не как заданная структура, а как динамическая реальность, формирующаяся в процессе свободного выбора и смыслотворчества. В отличие от классических детерминистских моделей, экзистенциализм утверждает, что человек постоянно «становится» (то есть представляет собой процесс, а не результат) и никогда не бывает завершенным проектом. Экзистенциальный взгляд на развитие личности объединяет философские и психологические аспекты, подчеркивая динамичность и многоуровневость человеческого бытия. Личность понимается как открытый проект, формируемый через свободу, выбор и ответственность. Экзистенция личности – это не состояние, а процесс, в котором индивид постоянно созидает и выбирает себя.

Цель и основные источники исследования. Цель данной статьи – раскрыть суть позиции экзистенциализма по поводу развития личности, выявить его философско-мировоззренческие основания и психологические следствия.

Истоки экзистенциалистского подхода к личности и ее развитию содержатся в трудах С. Кьеркегора [5], Н.А. Бердяева [1; 2], Ж.-П. Сартра [8], В. Франкла [9], М. Хайдеггера [10], И. Ялома [11], К. Ясперса [12]. Также следует отметить работы Л.С. Выготского [3], А.А. Гулова [4], К. Роджерса [7], А. Маслоу [6], Р. Мэя [13] и других авторов. При наличии достаточного активного интереса к экзистенциализму как со стороны представителей философского интеллектуального сообщества, так и психологов, вопрос о позиции экзистенциализма в отношении личностного развития содержит в себе множество нераскрытых аспектов и представляет собой актуальное предметное поле для исследований.

Личность в ряду категорий «человек», «индивид», «индивидуальность»

Говоря о категории личности (которая является одной из самых трудных в определении категорий современного социально-гуманитарного знания), важно определить ее соотношение с такими категориями как «человек», «индивид» и «индивидуальность».

Чтобы корректно рассматривать экзистенциальное становление личности, необходимо концептуально различать близкие, но не тождественные категории.

Человек – это наиболее общее понятие, обозначающее биологический вид людей разумных (лат. *homo sapiens*), представителей человеческого рода. Индивид – это отдельный представитель вида *homo sapiens*, носитель биологических и психофизиологических свойств. Это категория, указывающая на «единичность» суще-



ства, но не на его ценностный или смысловой уровни. Индивидуальность – уникальное сочетание врожденных и приобретенных свойств конкретного индивида: темперамент, способности, стиль мышления и поведения [4, с. 65]. Это «качественная неповторимость» человека.

Обобщая основные подходы к определению личности можно сказать, что она представляет собой социальное и ценностно-смысловое измерение человека, включающее ряд аспектов: 1) систему внутренне принятых ценностей; 2) способность к свободному выбору и ответственности; 3) устойчивые черты характера; 4) сознательные цели и смыслы; 5) социальную активность и позицию; 6) способность к рефлексии и самосознанию.

Если человек и индивид – это биологическая предпосылка, индивидуальность – психологическая уникальность, то личность можно назвать результатом социально-нравственного и экзистенциального самоопределения.

Философский аспект экзистенциального понимания личностной эволюции и его связь с экзистенциальной психологией

Для того, чтобы раскрыть философский аспект экзистенциального подхода к личностной эволюции, следует, прежде всего, обратиться к воззрениям классиков экзистенциализма. В их числе – Ж.-П. Сартр [8], который в своих трудах обосновывает идею личности как проекта.

Философ рассматривает человека как существо, существование которого предшествует сущности [8, с. 67]. Личность не обладает заранее заданной природой, она формируется в процессе выбора. Развитие личности понимается в данном контексте как последовательная серия актов самоопределения, в которых человек одновременно создает себя и принимает ответственность за свой выбор.

М. Хайдеггер, говоря о личностной эволюции, делает акцент на понятиях самости и подлинности. Он выделяет два способа бытия – неподлинный и подлинный [10, с. 107]. Неподлинность связана с растворением в «они», следованием неким стереотипам и социальным шаблонам. Подлинность личностной экзистенции – это осознание собственной конечности и принятие ответственности за свою уникальность. В таком контексте развитие личности понимается как движение к самобытности, выход из повседневности как потоке шаблонов.

В трудах К. Ясперса [12, с. 62] и С. Кьеркегора [5, с. 173] упоминается о тревоге, которая трактуется как условие личностной духовной динамики. Экзистенциальная тревога, по С. Кьеркегору, не является патологией – она выражает осознание свободы. К. Ясперс связывает развитие личности с опытом «пограничных ситуаций», которые заставляют человека переосмыслить свою жизнь и сделать выбор, ведущий к трансформации внутреннего мира. Таким образом, в философском контексте развитие личности определяется как переход от пассивного существова-



ния к активному, осмысленному бытию, в котором личность обретает саму себя, свою сущность.

Экзистенциальная философия оказала значительное влияние на психологию, сформировав основу для экзистенциальной терапии и целого ряда гуманистических концепций.

А. Маслоу рассуждал о развитии личности в контексте самоактуализации [6, с. 128]. Хотя А. Маслоу не был прямым представителем экзистенциализма, его концепция самоактуализации акцентирует ценность уникального человеческого потенциала и свободы выбора – идей, соотносимых с экзистенциальной традицией. Развитие личности трактуется как процесс раскрытия подлинного «Я».

В. Франкл – философ, имевший уникальный и полный трагизма жизненный опыт, сумевший выжить в концентрационном лагере во время Второй мировой войны, утверждал, что основная мотивация развития личности – это стремление к смыслу [9, с. 117]. Ситуации кризиса могут стать точкой роста, если индивид обнаруживает новые смыслы. Личность развивается через способность переосмыслить страдание и преобразовать его в ценность.

Американский психолог Р. Мэй делал акцент на связи трех факторов – свободы, ответственности и психологического роста. Он описывает личность как динамическое единство, постоянно балансирующее между необходимостью и свободой [13, с. 72]. Психологическое развитие связано в его концепции с расширением поля свободы и адаптивным освоением тревоги, которая выступает следствием осознания возможностей выбора.

Свобода и другие ценностные основания экзистенциальной концепции личностного развития

Личностное бытие и развитие в экзистенциализме описывается с помощью ряда категорий, которые можно назвать аксиологическими основаниями данной философско-психологической парадигмы. К ним относятся, прежде всего, следующие ценности: свобода, ответственность, подлинность, тревога и смыслополагание. Этот перечень может быть расширен.

Свобода личности в контексте экзистенциализма понимается не как вседозволенность, а как способность действовать осознанно, исходя из собственных мотивов и убеждений. Свободный выбор формирует структуру личности, а отказ от выбора, напротив, приводит к стагнации и росту отчужденности [2, с. 372].

Свобода является центральным понятием экзистенциалистской философии, определяющим структуру и динамику человеческого существования. Для экзистенциализма свобода не является внешним свойством или правом, гарантированным социальными институтами; она понимается как онтологическая характеристика человека, вытекающая из его особого способа бытия. Именно свобода задает



траекторию личностной эволюции, превращая человека из биологического существа в самотворящуюся личность.

Ж.-П. Сартр утверждал, что «человек осужден быть свободным» [8, с. 69], подчеркивая, что свобода — неизбежное состояние, коренящееся в человеческой способности к самотрансценденции, то есть к выходу за пределы своей фактичности. Свободу при этом не следует понимать свойство, которым можно обладать. Она представляет собой скорее способ бытия, отличающий человека от вещей. Каждый выбор является актом самоконституирования личности. Отказ от свободы (бегство в «дурную веру» по Ж.-П. Сартру) ведет к неподлинности и стагнации развития.

В экзистенциальном понимании личностная эволюция не имеет фиксированного направления — она определяется тем, как субъект распорядится своей свободой.

М. Хайдеггер связывает свободу с подлинным существованием человека [10, с. 302]. Свобода не столько акт выбора между вариантами поведения, сколько способность человека освоить свою конечность и принять ответственность за собственное бытие.

Подлинность возникает тогда, когда человек решается жить, исходя из собственного понимания смысла, а не в соответствии с ожиданиями обезличенного «Они». М. Хайдеггер показывает, что свобода — это осознанное отношение к своему бытию-в-мире, основанное на принятии своей уникальности и конечности.

С. Кьеркегор видел в свободе источник экзистенциальной тревоги [5, с. 38]. Тревога возникает как реакция на открывающиеся человеку возможности; она показывает, что человек стоит перед выбором, который определяет его как личность.

К. Ясперс развил эту идею, введя концепцию «пограничных ситуаций» [12, с. 173] — кризисных моментов, когда человек осознает свою свободу и необходимость сделать решение, которое изменит его существование. Свобода открывает человеку возможности, но делает его ответственным за выбор. Личностная эволюция происходит через преодоление ограничений и осознание собственной ответственности.

В. Франкл включил свободу в структуру смыслообразования [9]. Человек не свободен от условий (фактичности), но всегда свободен в своем отношении к ним, в выборе позиции, смысла и способа переживания ситуации.

Такая трактовка свободы показывает ее значение для развития личности. Свобода позволяет человеку видеть себя не как объект обстоятельств, а как субъект смысла. Принятие ответственности превращает даже страдание в точку роста. Личность развивается через способность выбирать смысл и действовать сообразно ему. В. Франкл делает свободу не только онтологическим, но и практически-психологическим инструментом личностного развития.

Р. Мэй [13] и И. Ялом [11] рассматривали свободу как психологическую способность к волевому самоопределению. В их трактовке в психологическом контек-



сте свобода означает расширение диапазона осознанных переживаний и действий; способность человека выходить за пределы автоматических реакций; формирование автономности и зрелости.

Личностная эволюция происходит тогда, когда человек осознает свои ограничения, принимает ответственность за изменения и действует в соответствии с собственными смыслами и ценностями.

Итак, свобода в экзистенциализме – это способность быть самим собой вопреки социальным шаблонам, а личностное развитие — это процесс «экзистенциального решения» быть, а не просто функционировать в повседневности.

Ответственность в экзистенциализме, как и во многих других философских системах (в том числе, в кантианстве) трактуется как необходимое следствие свободы. Свобода и ответственность – это взаимосвязанные понятия. Чем больше свободы открывается для личности, тем больше ответственности возникает по поводу каждого принятого решения. Подлинность же заключается в готовности принять последствия собственного выбора и следовать жизненному пути, соответствующему внутренним ценностям [1, с. 65].

Тревога возникает при столкновении со свободой, с необходимостью выбора, становлением собственной идентичности. Следует различать тревожность как психологическое состояние, требующее коррекционного воздействия в психотерапии и экзистенциальную тревогу, которая является естественным следствием наличия свободы выбора. При условии конструктивного переживания тревога становится движущей силой развития. Она указывает на внутренний конфликт между стремлением к безопасности и потребностью в свободе. Преодолеть тревогу можно с помощью заботы (М. Хайдеггер употребляет в данном контексте термин “Sorge”, который преодолевает тревогу или страх – “Angst”) [10, с. 136]. Забота возникает тогда, когда человек обращается к миру, к другому, к бытию, ищет подлинность через действие и принятие экзистенциальных данностей, а не бежит от них. Это не пассивное беспокойство, а активный зов к осмыслению своего существования, к созданию себя, а не просто к выживанию или поиску готовых ответов.

Интегрирующим фактором личностной эволюции выступает смысл. Именно смысл, по мнению приверженцев экзистенциализма, обеспечивает целостность личности, направляет ее деятельность и помогает выдерживать кризисы [9, с. 97]. Способность к смыслополаганию трактуется как важнейшее условие мировоззренческой и психологической зрелости личности.

Роль экзистенциального подхода в современном понимании и практике духовной эволюции личности

Экзистенциальные идеи на сегодняшний день активно применяются в психотерапевтической практике, педагогике и консультировании. Их основная специфика



ка заключается в следующем: 1) акцент на уникальности человеческого опыта; 2) признание ценности личного выбора; 3) повышение уровня рефлексии и ответственности; 4) раскрытие внутренних ресурсов индивида; 5) формирование зрелого отношения к кризисам и неопределенности.

В целом, экзистенциальный подход к личностному развитию и преодолению кризисов (своеобразных «точек роста», в которых личность сталкивается с необходимостью формулировки собственных смыслов и мотивов в противовес абсурдности внешнего бытия) способствует формированию гибкой, автономной и ответственной личности, способной к адаптации в условиях современного мира.

Развитие личности в экзистенциальной парадигме предстает как движение от индивида к индивидуальности, а затем к личности как подлинному существованию; движение от заданности к свободе, от внешних норм к внутренним ценностям; от бессознательных реакций к осознанному выбору.

Выводы. Таким образом, современная философия трактует личность одновременно в нескольких смысловых контекстах, а именно как: 1) автономный субъект, способный к свободному выбору, ответственности и рефлексии; 2) носителя ценностей и смыслов; 3) уникальный процесс и проект самореализации внутреннего потенциала, раскрывающийся во взаимодействии с миром – с природой, социумом и культурой. Для экзистенциализма характерно понимание личности как самоосуществляющегося бытия, которое стремится к подлинности, несмотря на конечность и неопределенность.

Экзистенциальный подход позволяет глубже понять природу человеческого развития и раскрывает дополнительные ресурсы для личностного роста. Именно поэтому современная психология все активнее обращается к экзистенциальной проблематике, что свидетельствует о ее актуальности в условиях культурной и ценностной неопределенности. В психологической науке личность определяется множеством различных способов. Среди широкого разнообразия подходов можно выделить ряд наиболее распространенных трактовок: 1) личность как система устойчивых индивидуальных свойств, регулирующих деятельность и поведение человека; 2) личность как социально обусловленная структура, формирующаяся в процессе взаимодействия человека с обществом; 3) личность как носитель мотиваций, установок, ценностей, личностных смыслов.

Гуманистическая и экзистенциальная психология (А. Маслоу [6], К. Роджерс [7], Р. Мэй [13]) рассматривает личность как открытый процесс, направленный на самоактуализацию, развитие потенциала, достижение целостности и подлинности. Соотнесение понятий «человек», «индивид», «индивидуальность» и «личность» позволяет концептуально прояснить природу личностного развития: от биологической основы к уникальности и, далее, к экзистенциально-смысловому самоопределению.



Свобода в философии экзистенциализма предстает не как внешнее право, а как внутренняя мировоззренческая структура. Она является базовой движущей силой личностной эволюции, поскольку предполагает постоянный выбор, ответственность за свое существование и способность к самотрансценденции.

Экзистенциализм показывает, что личность развивается не через внешние воздействия, а через внутренний акт принятия свободы. Свобода становится тем пространством, в котором человек конструирует свою идентичность, формирует смыслы, делает себя субъектом, а не объектом жизни, а также достигает подлинности и целостности. Другими словами, свобода – это фундаментальное условие становления личности и главный вектор ее экзистенциального развития.

Дальнейшее изучение экзистенциального подхода к развитию личности требует расширения междисциплинарного анализа, соединяющего философские концепции свободы, ответственности и подлинности с современными психологическими моделями саморазвития. Перспективным представляется исследование механизмов формирования экзистенциальной устойчивости в условиях социальной неопределенности, а также роли субъективного смысла в процессах личностной трансформации. Важным направлением может стать эмпирическая проверка философских допущений экзистенциализма в рамках современных исследований сознания, мотивации и эмоциональной регуляции. Кроме того, достаточно актуальным представляется сравнение экзистенциального взгляда с другими антропологическими и психологическими парадигмами, что позволит уточнить границы и потенциал данного подхода в понимании человеческого развития.

Библиографический список:

1. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – 445 с.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2002. – 678 с.
3. Выготский Л.С. Избранные психологические исследования / Л.С. Выготский. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1956. – 519 с.
4. Гулов А.А. Самосовершенствование человека как философско-антропологическая проблема: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.13. – Душанбе, 2012. – 134 с.
5. Кьеркегор С. Понятие страха / С. Кьеркегор. – М.: Акад. проект, 2012. – 217 с. – (Философские технологии).
6. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу. – М.: Смысл; Альпина нон фикшн, 2011. – 590 с.
7. Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К.Р. Роджерс. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 480 с.



8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 640 с.
9. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 210 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2015. – 460 с. – (Философские технологии).
11. Ялом И. Теория и практика групповой психотерапии / И. Ялом. – СПб.: Питер, 2000. – 640 с.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Полит издат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX в.).
13. May R. Existential Psychiatry an Evaluation / R. May // Journal of Religion and Health. – 1962. – No. 1 (1). – P. 31–40.

References:

1. Berdyaev N.A. Self-knowledge: The Experience of Philosophical autobiography. – Moscow: Kniga Publ., 1991. – 445 p.
2. Berdyaev N.A. The Meaning of Creativity / N.A. Berdyaev. – Moscow: AST, 2002. – 678 p.
3. Vygotsky L.S. Selected psychological studies / L.S. Vygotsky. – Moscow: Publishing House of the Academy of Medical Sciences of the RSFSR Publ., 1956. – 519 p.
4. Gulov A.A. Human Self-Improvement as a Philosophical and Anthropological Problem: Thesis... Candidate of Philosophical Sciences: 09.00.13. – Dushanbe, 2012. – 134 p.
5. Kierkegaard S. The concept of fear / S. Kierkegaard. – М.: Akademicheskyy proyekt Publ., 2012. – 217 p. – (Philosophical technologies).
6. Maslow A. New Frontiers of Human Nature / A. Maslow. – Moscow: Smysl; Alpina Non-Fiction, 2011. – 590 p.
7. Rogers K.R. A Look at Psychotherapy. The Formation of Man / K.R. Rogers. - Moscow: Publishing Group “Progress”, “Universe”, 1994. – 480 p.
8. Sartre J.-P. Being and Nothing: The Experience of Phenomenological Ontology / J.-P. Sartre. – М.: Republic Publ., 2000. – 640 p.
9. Frankl V. Man’s Search for Meaning / V. Frankl. – Moscow: Progress, 1990. – 210 p.
10. Heidegger M. Being and Time / M. Heidegger. – Moscow: Academicheskyy proyekt Publ., 2015. – 460 p. – (Philosophical technologies).
11. Yalom I. Theory and Practice of Group Psychotherapy / I. Yalom. – St. Petersburg: Piter, 2000. – 640 p.
12. Jaspers K. The Meaning and Purpose of History / K. Jaspers. – Moscow: Politizdat, 1991. – 527 p. – (Thinkers of the 20th century).
13. May R. Existential Psychiatry and Evaluation / R. May // Journal of Religion and Health. – 1962. – No. 1 (1). – P. 31–40.



П о л и т и ч е с к и е н а у к и

УДК: 316.3

С. И. Сулимов

(доктор философских наук, доцент)
Воронежский государственный университет
(г. Воронеж, Россия)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Аннотация. В данной работе рассматривается такая специфическая черта российской экспансии Нового времени как взаимодействие Церкви с монархией. Причём, это сотрудничество не всегда было равноправным и даже не всегда официально признавалось: в ряде случаев цари принимали решения, ориентируясь исключительно на политическую выгоду, а в других случаях, наоборот, поддерживали начинания духовенства.

Ключевые слова: миссионерство, Русское царство, Российская империя, православная Церковь, ислам в Поволжье.

S. I. Sulimov

(Doctor of philosophical sciences, associate-professor)
Voronezh state university
(Voronezh, Russian Federation)

INTERACTION OF RELIGION AND POLITICS IN THE PROCESS OF FORMING THE RUSSIAN EMPIRE

Abstract. This work considers such a specific feature of the Russian expansion of the Modern Times as the interaction of the Church with the monarchy. Moreover, this cooperation was not always equal and was not even always officially recognized: in some cases, the kings made decisions, focusing exclusively on political benefits, and in other cases, on the contrary, supported the undertakings of the clergy.

Keywords: missionary work, the Russian kingdom, the Russian Empire, the Orthodox Church, Islam in the Volga region.

В наши дни многие западные и отечественные исследователи всерьёз обеспокоены культурной (в частности, религиозной) экспансией восточных и африканских народов в Западной Европе. На самом деле такие опасения звучат сколь акту-



ально, столь и привычно. Ведь никакое общество не может уклониться от экспансии, то есть от расширения пределов своего влияния хотя бы потому, что оно функционирует, а значит, развивается и усложняется. Другое дело, что в основе экспансии могут лежать любые принципы, а не только религиозные или социальные. В данной работе мы попробуем выяснить, на каких принципах зиждилась русская экспансия в эпоху становления Русского царства и Российской империи, то есть в XVI-XVIII вв. Ведь определить факторы, некогда позволившие нашей нации создать самую большую державу в мире, значит, узнать, чего не хватает нашей стране сейчас, если она не может повторить опыт своего же прошлого.

Принципиально важно отметить, что любое общество по одному факту того, что оно функционирует и живёт исторической жизнью, является экспансивным. Под экспансией мы, опираясь на концепцию отечественного исследователя Б. Н. Шапталова, понимаем стремление общества оказывать определяющее воздействие на окружающий мир и в первую очередь на социальное окружение [13; с.17]. То есть экспансия – это вовсе необязательно прямая военная агрессия, но в том числе и экономическое проникновение, религиозный прозелитизм, социальное освоение (переселение и смешанные браки), пропаганда идеологии и т.д. Все эти виды экспансии далеко не всегда соседствуют в одном историческом событии. Одно и то же общество может быть крайне экспансивным в религиозном или политическом смысле, а экономически, наоборот, зависеть от соседей.

Мотивы русской экспансии, доминировавшие в российской политике Нового времени, сформировались в XV в., когда остро встал вопрос о политическом и культурном самоопределении Московской Руси. Именно в те годы формировалось учение о Москве как третьем Риме, а великие князья стремились разорвать вассальную зависимость от татар-мусульман. В начале XVI в. прп. Максим Грек, разграничивая степняков и мусульман, однозначно высказался против союза и даже добрососедских отношений как с номадами, так и с магометанами [6; с. 146-147]. Мнение святого имело немалый вес в глазах московской аристократии, и поэтому может показаться, будто русская монархия с первых лет своего существования заняла последовательную антиисламскую и антитатарскую позицию. Внешне это выглядело действительно так: великий князь Иван III взял приступом Казань и навязал хану Ильхаму протекторат, пусть и просуществовавший недолго. В XVI в. великий князь Василий III и царь Иван IV Грозный воевали с волжскими татарами так, словно видели в этой борьбе историческую миссию молодой России. Причём, борьба эта окончилась захватом Казани русскими войсками и ликвидацией татарской государственности в этом регионе.

Однако реальная международная политика проводилась московскими монархами гораздо более разносторонне, чем этого требовала официальная политико-религиозная доктрина «Москва – Третий Рим». Дело в том, что с XV в. Московское княжество воспринималось и поволжскими ханами, и их крымским коллегой, и да-



же османским султаном как легальный участник политического процесса в евразийской степи. Войны, которые князь вёл, к примеру, с казанским ханом, считались в Крыму такими же обычными политическими инцидентами, не имеющими никакого отношения к религии, как и стычки крымчаков с ногайцами. Более того, в правление великого князя Василия II Тёмного неподалёку от Рязани, в городе Касимов было искусственно создано Касимовское ханство. Современным татарским историкам льстит мысль о том, что опальные степные мурзы создали на русских землях собственную автономию и заставили князя признать её [8; с. 55-56], но реальная сущность этого политического образования гораздо затейливее. Дело в том, что московские князья создали на своей территории это марионеточное, полностью зависимое от их воли образование в качестве резервата для покинувших степь опальных татарских аристократов. В подходящий момент московский князь выдвигал на политическую арену того или иного мурзу из династий Чингисидов или Мангытов, словно шахматную фигуру. Если такому протезе действительно удавалось захватить престол в одном из ханств, то он стремился отблагодарить своего московского союзника [2; с. 182]. Однако Касимов, за доходы которого жили эти «московские татары», внешне отличался от остальных русских городов: в нём находились несколько мечетей, опальные мурзы и их воины носили татарскую одежду, говорили на родном языке, решали между собой вопросы по нормам шариатского права, а местное русское простонародье было обязано кланяться им. Впрочем, реальная власть в Касимове принадлежала княжескому, а затем царскому наместнику. Титул «касимовского царевича» за тем или иным татарским аристократом утверждался, опять же, московским монархом. По мнению православной Церкви, государь вёл опасную, двуличную игру с иноверцами, но с точки зрения политической целесообразности русский царь действовал гораздо эффективнее, чем его современник испанский король, так и не научившийся ладить со своими мусульманскими подданными. Неслучайно армию Ивана Грозного в её казанских походах поддерживали внушительные отряды касимовских татар, считавших русского царя своим государем в большей мере, чем казанского хана [8; с.229].

После захвата Казани (1552 г.) и Астрахани (1556 г.) и включения этих городов с бывшими ханскими территориями в состав России перед русской короной встал оригинальный, неведомый европейским монархам вопрос: каким образом строить отношения с неславянским и нехристианским местным населением? В Казани разыгралась не одна трагедия, включая разрушение мечетей и заключение ряда местных мусульман в нижегородскую тюрьму, где от них под страхом смерти требовали перехода в православие [3; с. 111]. Астрахань же стала для Московского царства выходом в Каспийское море, настоящими воротами в мир восточной торговли. Но эти ворота могли открываться лишь одновременно с обеих сторон: чтобы завязать выгодные коммерческие отношения с Персией и Закавказьем, русским



купцам и правителям требовалось хотя бы внешне забыть об антиисламской риторике и продемонстрировать веротерпимость. И московская корона пошла на беспрецедентный с точки зрения официальной доктрины «Москва – третий Рим» шаг: Астрахань де факто стала городом, открытым для представителей любых вероисповеданий. С одной стороны, в местном кремле высился Троицкий собор, а возглавивший Астраханскую епархию в 1602 г. епископ святитель Феодосий (Харитонов) тщательно следил за чистотой православной веры. Но, с другой стороны, Церковь опекала лишь русских переселенцев, никак не вмешиваясь в дела персидских и армянских купцов, татарских горожан и частых степных гостей-калмыков. Поэтому в Астрахани без каких-либо ограничений действовали мечети и армянские церкви, а в XVIII в. даже существовал индуистский храм [11; с. 283].

Иное положение дел сложилось в недавно присоединенной Казани и прилегающих к ней землях бывшего Казанского ханства. Здесь жило немало мурз, способных к организованному сопротивлению, а мусульманское духовенство убеждало татарских крестьян в незаконном, оккупационном характере царской власти. Ситуация усугублялась тем, что некоторые касимовские аристократы, сыгравшие деятельную роль в завоевании Казани, теперь пожелали остаться в Поволжье. Их личная лояльность не подвергалась сомнению, но именно присутствие этих мурз не позволяло короне объявить всех татар неблагонадёжными и проводить по отношению к ним соответствующую политику. Город и окрестности управлялись русским наместником, в столице для управления новыми территориями существовал особый приказ «Казанского двора», но все эти администраторы были вынуждены считаться с местными нравами и исламской религиозностью. В 1555 г. была учреждена Казанская епархия, первый глава которой святитель Гурий (Руготин) принялся ревностно проповедовать христианство среди татар, чувашей и мордвинов, предоставляя новообращенным туземцам налоговые и иные льготы. Именно благодаря деятельности Церкви удалось снять противостояние между русскими переселенцами и татарскими аборигенами, переведя его в плоскость лояльности государству (мятежники против законопослушных русско-татарских обывателей). Далеко не все татары проявили к православию интерес, ещё меньшее их число захотело принять христианство, однако в наши дни всё-таки существует небольшая народность татар-христиан, именуемая «кряшены» [3; с. 124-125]. Иногда антиисламская деятельность Церкви приводила к трагикомическим результатам. К примеру, архиепископ Лука (Конашевич), занимавший казанскую кафедру с 1738 по 1755 гг., под разными благовидными предлогами выселял мусульман из города, но он же уделял настолько тщательное внимание устройству духовной семинарии, что в короткий срок превратил её в образцовое учебное заведение. Губернатор привлёк иерарха к организации преподавания в казанской гимназии, куда архиепископ привлёк в качестве педагогов своих бывших сокурсников по Киевской духовной академии, к тому времени ставших профессорами [5; с. 152]. В результате этих мер казанская



гимназия стала одной из лучших в стране, а для преподавания в ней восточных языков был приглашён... образованный мусульманин Сагит Хальфин, сын и внук которого прославились как учёные-филологи.

В XVII в. был принят фундаментальный по важности правовой акт – Соборное Уложение 1649 г. Согласно этому документу, Русское царство объявлялось христианским государством, а любое преступление против православия, равно как и пропаганда среди христиан какой-либо другой религии, карались смертной казнью [9, с. 1]. Однако иноверцев запрещалось преследовать, хотя им и было отказано в одинаковых с христианами правах. Особую важность имела 70-я статья главы XX Уложения, согласно которой аристократам-иноверцам запрещалось владеть христианами-крепостными, а православным работникам не рекомендовалось наниматься к мусульманам. Этот закон поставил лояльных короне татарских мурз в сложное положение: теперь они не могли уравниваться в богатстве с русскими помещиками, потому что не имели постоянного содержания от крепостных и были вынуждены жить лишь на жалование, выплачиваемое от случая к случаю, за выполнение конкретных поручений. Превратить в крепостных крестьян-мусульман мурзы тоже не могли, потому что такой тип личной зависимости не был знаком татарам. В результате уже к началу XVIII в. аристократов-мусульман практически не осталось: многие из них перешли в православие и пополнили ряды российского дворянства, а остальные превратились в мещан, используя свои династически связи для занятия коммерцией. С этого момента какое-либо организованное антирусское движение среди татар стало невозможным.

До сих пор мы рассматривали российскую политическую экспансию в таком специфичном регионе как Среднее и Нижнее Поволжье, где ислам традиционно имел сильные позиции. И в этом противостоянии христианского государства с мусульманскими подданными Церковь сыграла роль влиятельного посредника, вопреки официальной доктрине не уничтожавшего иноверцев, а сглаживавшего социальные и правовые противоречия. Ещё более активной и удачной оказалась духовная экспансия Церкви в Сибири, где её основными сферами деятельности стали миссионерство и защита своих туземных прозелитов от самоуправства государственных чиновников и привыкших к произволу купцов. Так, крестителем хантов и манси стал святитель Филофей (Лещинский), занимавший митрополичью кафедру в Тобольске с 1702 по 1720 гг. Иерарх не только лично совершал миссионерские путешествия по долине Оби, но и нередко вступался за притесняемых чиновниками туземцев-христиан, представляя их интересы в судах. Ханты ещё в начале XX в. вспоминали: «Добрый был старик, народ в обиду не давал; комиссары и воеводы боялись его; остяков сильно любил; верный слуга Божий; святой был человек» [7; с. 153]. Его соправитель и преемник святитель Иоанн Тобольский (Максимович) преобразовал открытую в Тобольске предшественником славяно-латинскую школу



в Духовное училище, открытое не только для семинаристов-славян, но и для учащихся местного происхождения. Крестителем долины Ангары и духовным пастырем бурят считается святитель Иннокентий Иркутский (Кульчицкий), бывший епископом в Иркутске с 1727 по 1731 гг. За это короткое время иерарх успел не только открыть духовную школу, но и собственноручно написать несколько икон для Селенгинского монастыря. Любопытно, что все эти пастыри были представителями образованного, рафинированного малороссийского духовенства, но окунались в дела своей провинциальной паствы с таким же подвижничеством, как и святители Гурий Казанский (Руготин) и Феодосий Астраханский (Харитонов), не учившиеся в Киево-Могилянской академии ни дня.

Возникает вопрос: могло ли российское государство осуществить такую масштабную экспансию, не прибегая к духовной и социальной помощи Церкви? Наглядной иллюстрацией ответа может послужить ситуация, сложившаяся в XVII-XVIII вв. в Башкирии, формально относившейся к Казанской епархии, а по факту находившейся на далёкой периферии русской Церкви. В этом краю полным ходом шла политическая, экономическая и социальная экспансия, а вот религиозное миссионерство практически не велось. На протяжении XVII в. у башкир случались конфликты с русскими переселенцами и, особенно, с назначаемой из Москвы администрацией, но почти всегда эти неурядицы носили локальный характер и улаживались присылаемыми из столицы комиссиями. Однако ценой поддержания такого «гражданского мира» стал обособленный образ жизни башкир, которые на протяжении столетия практически не интегрировались в российское общество. Практически всё их взаимодействие с государством сводилось к своевременной выплате податей и редком привлечении местных аристократов к службе в качестве проводников и переводчиков. Ситуация радикально изменилась в первой половине XVIII в., когда государство начало масштабное политическое и экономическое освоение Башкирии. Уральские заводы, как принадлежавшие частным предпринимателям, так и управляемые напрямую чиновниками, придвинулись к землям башкир вплотную, а вскоре началось постепенное, но неуклонное выдавливание туземцев с территорий, понадобившихся промышленникам. На южном Урале баланс сил оказался нарушен основанием Оренбурга в 1743 г. Крепость имела важное стратегическое значение, но перекрывала пути сезонных перекочёвок и фактически лишала тех башкир, которые занимались скотоводством, средств к существованию. Ответом на российское политическое и экономическое освоение Башкирии стала череда восстаний, вожаки которых вдохновлялись прежде неизвестными в этих краях лозунгами исламского фанатизма [8; с.8-9].

Правительство принимало решительные меры по умиротворению края, чередуя самые различные методы. Так, директор уральских горных заводов, фактический правитель края В. Н. Татищев (1686-1750) тщательно разбирался в каждом инциденте и если карал главарей повстанцев, то исключительно в рамках законода-



тельства. Генерал Л. Я. Соймонов и полковник А. И. Тевкелев, наоборот, проводили безжалостные карательные экспедиции, в ходе которых погибло немало ни в чём не виновных башкир. Однако все эти меры приводили лишь к кратковременным успехам, а в долгосрочной перспективе башкиры всё сильнее отдалялись от государственных порядков. Именно политическое и экономическое давление побудило многих из них, включая аристократов, принять участие в Пугачёвщине. В частности, легендарный Салават Юлаев и его отец Юлай Азналин принадлежали к знатному башкирскому роду и присоединились к Пугачёву, во многом потому, что потеряли часть своих наследственных земель в ходе судебной тяжбы с промышленником Твердышевым [4; с. 169]. Однако учреждение в начале XIX в. Уфимской епархии значительно снизило градус социально-политического напряжения, а к середине столетия антирусских настроений в Башкирии уже практически не было.

В конце XVIII в. правительство Екатерины II приняло меры, серьёзно ограничившие социально-экономические возможности Церкви. Во-первых, секуляризация церковных земель фактически оставила высшее духовенство без средств. Вместо того, чтоб финансировать миссионерство, епископы оказались вынуждены просить от этом светских чиновников, которые далеко не всегда могли и хотели помочь. Во-вторых, принятый императрицей закон о веротерпимости предал исламу легальный статус, что значительно ограничило сферу деятельности Церкви в мусульманских регионах. Возможно, именно поэтому вошедшие в состав России в XIX в. народы Северного Кавказа и Средней Азии, традиционно исповедовавшие ислам, интегрировались в российское общество чрезвычайно медленно: ведь их вероисповедание охранялось законом, а значит, они вовсе не чувствовали себя уязвимыми или неполноценными по сравнению с христианами.

Впрочем, в XIX в. Церковь продолжала оставаться на острие имперской экспансии, используя те возможности, которые у неё всё-таки остались. К примеру, во время штурма Ташкента русскими войсками в 1865 г. победоносную атаку возглавил полковой священник протоиерей Александр (Малов), вооруженный лишь своим наперсным крестом, но, тем не менее, сумевший вдохновить солдат. После того, как город был взят и включён в состав Российской империи, протоиерей добился строительства в Ташкенте Спасо-Преображенского собора, в котором и продолжил своё пастырское служение [12; с. 339-341]. Это не значит, будто узбеки сразу же захотели принять православие, но появление православной святыни на только что завоеванных территориях означало сакральное освоение присоединенных земель. Другим примером содействия Церкви государственной политики является административная деятельность святителя Иннокентия Камчатского (Вениаминова), прошедшего путь от приходского священника в Русской Америке до митрополита Московского и Коломенского, фактически на пустом месте организовавшего православные епархии в Якутии, Приамурье, на Камчатке и Аляске [1; с.572]. Важно



отметить, что в обоих случаях духовенство действовало под собственную ответственность и исходя из собственных сил. Государство же лишь пользовалось результатами этих действий, не направляя их и почти не помогая. Ведь в XIX в. правительство уже не воспринимало Церковь как субъекта политики.

Мы кратко рассмотрели российскую экспансию XVI-XVIII вв. Какие её формы мы могли бы выделить? Подобно державам Западной Европы, Россия расширялась, сочетая экономическое, политическое и социальное влияние на заинтересовавшие корону территории. Однако Церковь действовала рука об руку с государством, сопровождая политическую экспансию религиозной. Причём, в Сибири, как мы убедились, духовенство нередко действовало по собственному усмотрению, идя на конфликт с местной администрацией и, тем самым, оправдывая доверие местных прозелитов. Государство же проявляло замечательную гибкость, в зависимости от нужд момента насаждая христианство или, наоборот, поощряя веротерпимость. Позиция Церкви не всегда совпадала с правительственным политическим курсом, но Церковь и государство непроизвольно дополняли друг друга. Думается, что российская государственность в традиционном (и единственном для неё возможном) имперском виде не может прочно существовать без того, чтобы православная Церковь играла в её жизни значимую роль.

Библиографический список:

1. Барсуков И. П. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский. По его сочинениям, письмам и рассказам современников / И. П. Барсуков. – Псков : Союз писателей России, 2007. – 767 с.
2. Бахтин А. Г. Образование Казанского и Касимовского ханств. Монография / А. Г. Бахтин. – Йошкар-Ола, 2008. – 252 с.
3. Исаков Д. М. Кряшены (историко-этнографический очерк) / Д. М. Исаков // Татарская нация: история и современность. – Казань : Магариф, 2002. – С. 108-125.
4. Лимонов Ю. А. Пугачёв и пугачёвцы / Ю. А. Лимонов, В. В. Мавродин, В. М. Панях. – Ленинград : Наука, 1974. – 187 с.
5. Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. 1555-2007 / Е. В. Липаков. – Казань : Центр инновационных технологий, 2007. – 476 с.
6. Максим Грек, прп. Послание московскому великому князю Василию III о нашествии крымского хана Мухаммед-Гирея / Преподобный Максим Грек. Сочинения в 2 т. – М. : Индрик, 2008. – Т. 1. – С. 144-150.
7. Поселянин Е. Н. Русская Церковь и русские святые 18-го века / Е. Н. Поселянин. – СПб. : Изд-во И. Л. Тузова., 1905. – 320 с.
8. Рахимзянов Б. Р. Москва и татарский мир: сотрудничество и противостояние в эпоху перемен, XV-XVI вв. / Б. Р. Рахимзянов. – СПб. : Евразия, 2016. – 396 с.
9. Уложение государя, царя и великого князя Алексея Михайловича. – М. : Государственная типография, 1913. – 331 с.



10. Устюгов Н. В. Башкирское восстание 1737-1739 гг. / Н. В. Устюгов. – М. : Изд-во АН СССР, 1950. – 155 с.
11. Хартли Дж. Волга. История главной реки России / Дж. Хартли. – М. : Эксмо, 2024. – 560 с.
12. Хопкирк П. Большая игра / П. Хопкирк. – М. : АСТ, 2023. – 576 с.
13. Шапталов Б. Н. Теория и практика экспансионизма: опыт сильных держав / Б. Н. Шапталов. – М. : ЛИБРОКОМ, 2009. – 384 с.

References:

1. I. P. Innokenty Barsukov, Metropolitan of Moscow and Kolomna. Based on his writings, letters and stories of his contemporaries / I. P. Barsukov. Pskov : Union of Writers of Russia, 2007. 767 p.
2. Bakhtin A. G. Formation of the Kazan and Kasimov khanates. Monograph / A. G. Bakhtin. – Yoshkar-Ola, 2008. – 252 p.
3. Iskhakov D. M. Kryashen (historical and ethnographic essay) / D. M. Iskhakov // Tatar nation: history and modernity. Kazan : Magarif Publ., 2002, pp. 108-125.
4. Limonov Yu.A. Pugachev and the Pugachevites / Yu. A. Limonov, V. V. Mavrodin, V. M. Paneyakh. Leningrad : Nauka Publ., 1974, 187 p.
5. Lipakov E. V. Archpastors of Kazan. 1555-2007 / E. V. Lipakov. Kazan : Center for Innovative Technologies, 2007. 476 p .
6. Maxim Grek, Rev. A message to the Moscow Grand Duke Vasily III on the legacy of the Crimean Khan Muhammad Giray / Reverend Maxim the Greek. Russian Orthodox Church and the Russian Saints of the 18th century / E. N. Poselyanin. Works in 2 volumes - Moscow : Indrik, 2008. – Vol. 1. – pp. 144-150.
7. Poselyanin E. N. The Russian Church and the Russian Saints of the 18th century / E. N. Poselyanin. St. Petersburg : Publishing house of I. L. Tuzov, 1905, 320 p.
8. Rakhimzyanov B. R. Moscow and the Tatar world: cooperation and confrontation in the era of change, XV-XVI centuries / B. R. Rakhimzyanov. Saint Petersburg : Eurasia, 2016. 396 p.
9. The Code of the Sovereign, Tsar and Grand Duke Alexei Mikhailovich. Moscow : Gosudarstvennaya tipografiya, 1913. 331 p.
10. Ustyugov N. V. Bashkir Uprising of 1737-1739 / N. V. Ustyugov, Moscow : Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1950– 155 p.
11. Hartley J. Volga River. The history of the main river of Russia / J. Hartley, Moscow : Eksmo, 2024, 560 p.
12. Hopkirk, P. The Big Game / P. Hopkirk, Moscow: AST, 2023, 576 p.
13. Shaptalov B. N. Theory and practice of expansionism: the experience of strong powers / B. N. Shaptalov. – М. : ЛИБРОКОМ, 2009. – 384 p.



УДК: 329+316.323

А. С. Армен

(кандидат философских наук, доцент кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

СПЕЦИФИКА И ПОСЛЕДСТВИЯ БОРЬБЫ ИДЕОЛОГИЙ В XXI ВЕКЕ

***Аннотация.** В статье рассмотрены причины, специфика и механизмы идеологической борьбы на современном этапе общественного развития. Автор настаивает на том, что задекларированный в западной интеллектуальной традиции «конец идеологии» не только не является истинным торжеством либерализма со всеми его ключевыми политическими и мировоззренческими ценностями, но и обусловил тотальную деидеологизацию современного общества, тенденцию к фашизации и господство культа потребления.*

***Ключевые слова:** идеология, консьюмеризм, фашизация, либерализм, деидеологизация, «конец идеологии», социальное государство, социализм.*

A. S. Armen

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

SPECIFICS AND CONSEQUENCES OF THE STRUGGLE OF IDEOLOGIES IN THE XXI CENTURY

***Abstract.** This article examines the causes, specifics, and mechanisms of ideological struggle at the current stage of social development. The author insists that the "end of ideology" proclaimed in the Western intellectual tradition not only fails to represent a true triumph of liberalism with all its key political and ideological values, but has also led to the total de-ideologization of modern society, a tendency toward fascism, and the dominance of the cult of consumerism.*

***Keywords:** ideology, consumerism, fascism, liberal democracies, de-ideologization, "end of ideology, social welfare state, socialism,*

Идеология является одной из центральных категорий политической науки и основополагающей сферой жизнедеятельности социума, представляя, как минимум, в трёх измерениях: идеи, политики и практики. Какое бы имя она не носила в общественно-политическом дискурсе на разных исторических этапах, очевидна её ключевая роль в разворачивании общественно-политических процессов, а именно вектора политического развития, его оправдания, легитимации. Без преувеличения, XX век считается веком идеологий, поскольку он стал историческим контекстом



становления, расцвета и противостояния трёх основных идеологических течений: либерализма, социализма и национализма. Череда событий конца XX века – распад советского государства и всей социалистической системы – создала почву для развёртывания дискуссии о «конце идеологии». Появление в западной интеллектуальной традиции тезиса о деидеологизации мировой политики было связано с окончанием холодной войны и мирового идеологического противостояния.

Американский политолог Ф. Фукуяма в своём труде «Конец истории» также заговорил о «конце идеологии», подразумевая под этим её остановку в точке «экономического и политического либерализма», одержавшего, как он полагал, победу над всеми иными противоборствующими идеологиями. «Конец истории», т. о. – это конец идеологической борьбы, завершившейся с распадом мощного социалистического лагеря и вместе с ним с крушением коммунистической идеи, после чего, якобы, побеждает «мировой рынок», который вместо борьбы идеологий и идей любого толка выдвигает сражение за более эффективное удовлетворение человеческих потребностей. Потребности подменяют дух, и, по мнению Фукуямы, распространение новых могущественных идеологий в таком мире – мире потребления – вызывает сомнения [8]. Но тогда возникает вопрос: каким образом и на основании чего будет осуществляться дальнейшее развитие и прогресс человечества? Если, исходя лишь из поиска эффективных потребительских практик, то пророчество Ф. Фукуямы видится справедливым.

Так, в конце XX века западные либеральные демократии получили неограниченные возможности влияния на многих других акторов международных отношений путём распространения и установления единой системы норм, ценностей и правил, а также принуждения к их исполнению. Захватив по своей исторической привычке немалую часть пространства Земли и продолжая расширяться в том же духе, либеральный гегемон не чувствует себя комфортно, пока в международном политическом пространстве существуют иные, не подчинённые его политической воле общества и культуры. Западная потребительская культура, полностью укладывающаяся в рамки демократического либерализма, всё ещё чужда большей части сообществ. И Запад, без лишних сомнений, продолжает борьбу с «дикими народами» и прочими непрозападными субъектами, воинственно, в стиле крестовых походов, неся в окружающее и дальнее пространство образцы демократии и свободы собственного формата. Концепции т.н. «наступательного либерализма» явились оправданием активного, в т.ч. вооружённого, вмешательства стран западной либеральной демократии в экономические и государственно-политические процессы стран третьего мира, а по сути – смены режимов. Хищнические интересы капитализма традиционно прикрывались лозунгами продвижения демократических институтов и ценностей. Стремление «к насаждению демократии», часто путём вооружённых переворотов, пренебрежение к основным нормам международного пра-



ва, как, например, к уважению внешнего суверенитета государств и пр. – вот неизменные методы борьбы «победившего» и торжествующего либерализма с идеологическими оппонентами, да и просто с не нуждающимися в либеральных демократиях обществами. Так неолиберализм дискредитирует себя на международной арене, приобретая черты фашизма. Более того, несколько десятилетий XXI века продемонстрировали, что либеральная идеологическая парадигма не только не является безальтернативной версией дальнейшего общемирового развития, но и обнаружила свою несостоятельность в качестве теории общественного прогресса в реакции на вызовы и общемировые тенденции общественного развития: углубляющееся неравенство, последствия глобализации, тотальная цифровизация, кризис элит, эрозия демократии.

Либерально-демократические общества, возводя в ранг фетиша идею защиты прав и свобод человека, при этом игнорируют истинную суть «демократии» и здравый смысл, разум как таковой и, декларируя, не воплощают в практику ответственность за ценности либерализма. Господство большинства сменяется маргинализированными группами, претендующими на власть, влияние и привилегии. В современных условиях либеральной экспансии последние вполне способны навязывать свою волю, своё видение мира, свою модель образа жизни целым сообществам, отдельно взятому государству, даже мировому сообществу. Демократия теперь выражается не в стремлении к общественному консенсусу, а в наличии множества конкурирующих и конфликтующих между собой активных меньшинств. Последнее, в том числе, обусловило появление т.н., гибридных идеологических течений: феминизма, глобализма и антиглобализма, инвайронментализма и пр.

Т. о., торжество либерализма ведет к разложению и распаду, агрессии и фашизации, как на уровне международных отношений, так и внутри отдельно взятых государств. Фашизация общественного пространства – прямое следствие либеральной экспансии, на самом деле, очень далёкой как от свободы, так и от равенства.

Тем не менее, вся мировая история, человеческое общество в динамике своего творчества демонстрирует и доказывает то, что без идеологии как идеи (комплексе идей) в её содержании и творящем действии нет ни искусства, ни стремления к творчеству, ни образования, ни науки.

Этимология термина «идеология» достаточно проста, хотя имеет два корня греческого происхождения: *idéa* «прообраз, идея» + *lógos* «слово, смысл, разум, учение»; содержание его многоаспектно и до сих пор в научной традиции нет единого определения, охватывающего все без исключения пласты этого понятия. Но многие авторы сходятся во мнении, что идеология – это не просто система идей, концепций и верований, относящихся к явлениям и процессам социального мира, претендующих на истинность, а система идей, связанных с действием. Последнее направлено на преобразование социума в соответствии с неким общественным



идеалом или же защитой существующего порядка и общественного строя [5, с. 471].

Одной из наиболее авторитетных в политической науке является марксистская трактовка понятия «идеология», получившая разработку в работе К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология» [4]. Отправной точкой рассуждений явилось утверждение о том, что идеология представляет собой искажённое, превратное представление о действительности, безусловно «ложное сознание» [9, с. 83].

Предтечей трактования идеологии в качестве иллюзии явилось ещё учение Ф. Бэкона об идолах сознания, т.е. «глубочайших заблуждениях человеческого ума», ложных представлениях, влияющих на восприятие и познание [1, с. 322]. Так, в трактате «Новый органон» Ф. Бэкон выделил четыре типа «идолов». 1) Идолы рода – заблуждения, корень которых кроется в самой природе человека, следовательно, свойственные всем представителям человеческого рода; 2) «идолы пещеры» – индивидуальные заблуждения каждого человека; 3) «идолы площади», обусловленные несовершенством человеческой коммуникации и ненадлежащим употреблением слов и понятий; 4) «идолы театра» – ложные представления, основанные на догмах различных философских направлений, которые подобно театральной постановке являют собой лишь вымысел и иллюзию. Именно последние, «идолы театра», и представляют собой сферу идеологического заблуждения.

«Идеология – это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные побудительные силы, которые приводят его в движение, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Они создают себе, следовательно, представления о ложных или кажущихся побудительных силах» [9, с. 83]. То есть, с точки зрения классиков марксизма, не те или иные идеи, будучи порождением человеческого сознания, определяют условия жизнедеятельности людей, а объективная реальность определяет сознание людей и групп. Так идеи не являются некими самостоятельными сущностями, развивающимися из самих себя, напротив – они возникают в человеческом сознании как следствие их познавательной деятельности и жизненного опыта. Природа идеи (идеологии) социально-экономически (классово) обусловлена, следовательно, идеология всегда является выражением интересов определённых социальных групп – некая иллюзорная, превратная картина действительности. Поэтому собственную систему взглядов на будущее бесклассовое социалистическое общество, основанное на общественной собственности, и условия его утверждения К. Маркс и Ф. Энгельс расценивали как науку, свободную от идеологических заблуждений [4].

Отметим, что ключевой для марксизма принцип социальной обусловленности идей, невзирая на достаточно широкую критику марксистской философской систе-



мы в западной интеллектуальной традиции XX века, имел место и широко использовался в более поздних политических теориях идеологии.

После падения социалистического блока Россия также стала пространством, в которое устремилась идеологическая экспансия неолиберализма. Атомизированное, социально-экономически крайне неоднородное российское общество – следствие длительного господства культа «золотого тельца», продиктованного ценностями неолиберализма. Другим печальным итогом неолиберального вторжения можно назвать деполитизацию – отчуждение людей от политики и, как следствие, разрушение любых форм коллективного действия, коммерциализация солидарности. Политическим элитам и представителям капитала абсолютно не выгодна ни самоорганизация, ни любая другая инициатива, идущая снизу. Невзирая на целый ряд острых для современного общества вопросов: рост уровня инфляции, затянувшаяся СВО, тотальная цензура и ограничение коммуникации (блокировка Telegram), резонансные происшествия в образовательных учреждениях, межэтническая напряжённость, сворачивание остатков социального государства (повышение пенсионного возраста, монетизация льгот), оно демонстрирует неспособность ни к коллективной борьбе и сопротивлению, ни к защите своих гражданских прав. Мы связываем это с отсутствием идеи, консолидирующей массы и требующей коллективного действия.

В таких условиях каждый гражданин выбирает путь индивидуальной приспособляемости, по сути – конформистский. Подобная личная стратегия приспособления и отказа от коллективного действия и формирует модель поведения, которую можно описать как стратегию «выживания», главной целью которой становится не трансформация системы, а сохранение устойчивости на уровне отдельного индивида / семейной ячейки.

Официальная статистика фиксирует в современной России сокращение медицинского персонала с высшим образованием (врачей), в том числе, и в государственном секторе здравоохранения [2, с. 106]. Кроме того, с 2019 года наблюдается устойчивая тенденция по закрытию медицинских учреждений, а также «неэффективных роддомов» в регионах. Так, по данным Росстата за последний год количество медицинских организаций сократилось более, чем на 133 единицы [2, с.87]. Что это, если не планомерное сворачивание гарантий социального государства, инициированное современными политическими элитами [7]? Государство отказывается от социальных обязательств, отдавая свои полномочия бизнесу (например, частной медицине) и лишая, таким образом, общество альтернативы. При этом государство активно поддерживает финансовый частный сектор, спасает банки или же заведомо убыточные государственные монополии. Такая политика приводит к тому, что главной функцией государства становится защита интересов частного капитала от постоянно возникающих в капиталистическом обществе общественно-го недовольства и «внешних» конкурентов.



По мнению одной бывшей спортсменки – героини советского общества, и депутата Государственной Думы от ЕР, – населению стоит становиться самостоятельнее, не надеясь на государственную поддержку, ведя речь о пенсионных выплатах. Иными словами, общество должно забыть о том, что Россия является наследницей первого в мире народного, социального государства с доступными образованием и медициной и пр. На смену механизмам социального государства приходят механизмы биополитики. Последняя, по сути, представляет собой политику регулирования биологической жизни членов общества (продолжительность, качество, уровень рождаемости и пр.) при использовании таких механизмов управления как образование, здравоохранение, демография. Таким образом, социальная защита граждан как обязанность государства подменяется управлением жизнью с целью реализации конкретной политической идеи или извлечения выгоды. Именно с такой позиции можно рассматривать недавно предложенную Министерством труда и социальной защиты РФ меру государственной поддержки, и одновременно, меру, якобы, демографической политики. Речь идёт о выплате единовременных пособий по беременности в размере не менее 100 тысяч российских рублей девушкам-учащимся школ, колледжей и вузов, предусмотренных Приказом Министерства труда и социальной защиты РФ от 11 февраля 2025 года [6]. Видимо, чиновники Министерства труда и социальной защиты полагают, что такая мера будет способствовать повышению рождаемости в стране, по сути же правительство просто предлагает своим гражданам контракт – материальную помощь в обмен на деторождение. Однако, подобная сделка может привести к плачевным результатам: росту количества неблагополучных семей, воспроизводству субкультуры бедности и низких жизненных стандартов, трудностям при социализации (даже при доведении размера выплаты до 150 тысяч рублей, что, по факту, инициирует раннее деторождение).

Наряду с ликвидацией медицинских учреждений в регионах, происходит самый настоящий подкоп под сферу образования. С самых высоких трибун звучат слова о мировом технологическом лидерстве, но, что весьма парадоксально, в России наблюдается устойчивая тенденция падения престижа высшего образования. Следует отметить, что обуславливает подобную тенденцию целый ряд факторов, причём экономия на образовании занимает далеко не последнее место.

Таким образом, возникает осязаемое противоречие. С одной стороны, Россия остро нуждается в специалистах высокого уровня: инженерах в сфере электроники, приборостроения, медицины, IT-технологий, а с другой – сама государственная политика становится врагом высшего образования. Как уже было отмечено, в условиях дефицита дешёвой рабочей силы и демографического спада спрос со стороны экономики смещается в сторону рабочих и прикладных специальностей. По данным Института образования НИУ ВШЭ, в 2024 году доля выпускников 9-х клас-



сов, продолживших обучение в средней школе с целью поступления в вуз, составляет около 40%, что является минимальным показателем за последние 25 лет [3].

Кроме того, более не видится перспективным и желанным трудоустройство в наукоёмких сферах (предусматривающих постоянное обучение и профессиональное развитие), напротив – предпочтителен низкоквалифицированный, но высокооплачиваемый труд (служба доставки), который в большей степени актуализирует потребление. Возникает резонный вопрос: о каком технологическом и информационном суверенитете России на современном этапе может идти речь с такой установкой в обществе относительно актуальности и целесообразности высшего образования? Кроме того, она усиливается соответствующей информационной кампанией, направленной на родителей и школьников, а общее снижение уровня жизни россиян увеличивает долю семей с низкими и средними доходами, т.е. тех, в ком потенциально такой жизненный сценарий может найти отклик.

Таким образом, потребности государственной экономики в совокупности с системным кризисом высшего образования (несоответствие программ реальным нуждам производства, переизбыток специалистов гуманитарных направлений и непопулярность инженерных специальностей) обусловили такую установку в общественном сознании, что высшее образование оказалось прерогативной возможностью элиты, не являясь при этом универсальным социальным лифтом и залогом социального успеха.

Итак, современная научная дискуссия и ключевые тенденции развития современного мира демонстрируют, что рефлексии о конце идеологической эволюции преждевременны и не имеют под собой основания. Идеология по-прежнему необходима для полноценного общественно-политического развития, консолидации масс как некий вектор преобразований.

Условная победа неолиберализма в идеологическом противостоянии с социализмом спровоцировала лишь тенденцию на ползучую фашизацию масс, появление многочисленных гибридных квази-идеологий, не способных составить реальную альтернативу социалистической идее и служить цели объединения и мобилизации масс. Наоборот, следствием неолиберализма в действии является тотальная деидеологизация и деконсолидация масс. Последнее, безусловно, выгодно правящим элитам, в том числе, и российским, поскольку управлять деидеологизированными массами проще, чем теми, кто осознанно избрал для себя идею, духовно наполненную цель – идеологию в действии, ведь примитивные мотивы довольствуются и нехитрыми механизмами управления. Весь вопрос в последствиях, которые, вне сомнений, не заставят себя ждать.



Библиографический список:

1. Бэкон Ф. О достоинстве и преумножении наук. – Сочинения. В 2-х томах. Т. I. Сост., общая ред. и вступит, статья Л. Л. Субботина. – М.: «Мысль», 1971. – 590 с.
2. Здравоохранение в России. 2025: Стат.сб./ Росстат. – М., 2025. – 149 с.
3. Индикаторы образования: 2025: статистический сборник / Н. В. Бондаренко, Т. А. Варламова, Л. М. Гохберг и др.; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: НИУ ВШЭ, 2025. – 449 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988. – XVI, 574 с.
5. Политология: учеб. / А. Ю. Мельвил [и др.]. – М.: Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, ТК Велби, Изд-во Проспект, 2008. – 618 с.
6. Приказ Минтруда России от 11.02.2025 N 57 «Об утверждении методических рекомендаций по реализации мероприятий региональных программ по повышению рождаемости, подлежащих софинансированию из федерального бюджета» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://legalacts.ru/doc/prikaz-mintruda-rossii-ot-11022025-n-57-ob-utverzhdanii/>
7. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 28.12.2012 г. № 2599-р [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://government.ru/docs/all/85870/>
8. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-148.
9. Энгельс Ф. Францу Мерингу // К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. Изд. второе. – М.: Издательство политической литературы, 1966. – Т. 39. – 714 с.

References:

1. Be`kon F. O dostoinstve i preumnozhenii nauk. – Sochineniya. V 2-x tomax. T. I. Sost., obshhaya red. i vstupid, stat`ya L. L. Subbotina. – M.: «My`sl`», 1971. – 590 s.
2. Zdravooxranenie v Rossii. 2025: Stat.sb./ Rosstat. – M., 2025. – 149 s.
3. Indikatory` obrazovaniya: 2025: statisticheskij sbornik / N. V. Bondarenko, T. A. Varlamova, L. M. Goxberg i dr.; Nacz. issled. un-t «Vy`sshaya shkola e`konomiki». – M. : NIU VShE`, 2025. – 449 s.
4. Marks K., E`ngel`s F. Nemeckaya ideologiya. – M.: Politizdat, 1988. – XVI, 574 s.
5. Politologiya: ucheb. / A. Yu. Mel`vil` [i dr.]. – M.: Moskovskij gosudarstvenny`j institut mezhdunarodny`x otnoshenij (Universitet) MID Rossii, TK Velbi, Izd-vo Prospekt, 2008. – 618 s.
6. Prikaz Mintruda Rossii ot 11.02.2025 N 57 «Ob utverzhdanii metodicheskix rekomendacij po realizacii meropriyatij regional`ny`x programm po povu`sheniyu rozhdhaemosti, podlezhashhix sofinansirovaniyu iz federal`nogo byudzheta» [E`lektronny`j resurs]. – Rezhim dostupa: <https://legalacts.ru/doc/prikaz-mintruda-rossii-ot-11022025-n-57-ob-utverzhdanii/>
7. Rasporyazhenie Pravitel`stva Rossijskoj Federacii ot 28.12.2012 g. № 2599-r [E`lektronny`j resurs] – Rezhim dostupa: <http://government.ru/docs/all/85870/>
8. Fukuyama F. Konecz istorii? // Voprosy` filosofii. – 1990. – № 3. – S. 134-148.
9. E`ngel`s F. Franczu Meringu // K. Marks, F. E`ngel`s // Sochineniya. Izd. vtoroe. – M.: Izdatel`stvo politicheskij literatury`, 1966. – T. 39. – 714 s.



УДК 130.2

С. Г. Ретинский

(главный редактор сетевого издания «ДНР Онлайн»)

Республиканский медиа холдинг

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И КЛАССОВАЯ СУЩНОСТЬ ФАШИЗМА

***Аннотация.** В статье рассматриваются причины возникновения и классовая сущность фашизма. Автор утверждает, что димитровское определение фашизма, которое было оправдано накануне Второй мировой войны, в настоящее время требует уточнения. Он делает вывод, что появление фашизма зависит от специфического расклада классовых сил и международной обстановки.*

***Ключевые слова:** фашизм, национализм, демократия, государство, империализм, кризис капитализма, коммунизм.*

S. G. Retinsky

(Editor-in-Chief, DNR Online)

Republican Media Holding

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

THE CAUSES AND CLASS NATURE OF FASCISM

***Abstract.** The article examines the causes and class nature of fascism. The author argues that Dimitrov's definition of fascism, which was justified on the eve of World War II, currently requires clarification. He concludes that the emergence of fascism depends on the specific alignment of class forces and the international situation.*

***Key words:** fascism, nationalism, democracy, the state, imperialism, the crisis of capitalism, communism.*

Программа Коминтерна 1928 г. объясняла, что в определённых исторических обстоятельствах наступление буржуазно-империалистической реакции может принимать форму фашизма. Это происходит из-за нестабильности капитализма, наличия маргинальных социальных групп, обнищания городской мелкой буржуазии и интеллигенции, недовольства сельской мелкой буржуазии и постоянной угрозы пролетарских восстаний. Чтобы укрепить свою власть, буржуазия отказывается от парламентских форм правления в пользу фашистских методов.

Суть метода фашизма заключается в террористической диктатуре крупного капитала, замаскированной под «общенациональную идею». Такой метод является проявлением капиталистического кризиса и используется буржуазией для подавления



ния революционного движения. Следовательно, главная цель фашизма состоит в уничтожении коммунистического авангарда рабочего класса. Одновременно с этим фашисты пытаются привлечь на свою сторону отсталые слои рабочих, используя их недовольство. Также они эксплуатирует недовольство мелкой буржуазии и интеллигенции посредством социальной демагогии, сочетая это с коррупцией, террором и агрессивной внешней политикой [9, с. 24-25].

В середине 1930-х определение фашизма несколько изменилось. Теперь он объяснялся не как общее проявление буржуазно-империалистической реакции при наличии соответствующих исторических предпосылок, а «как открытая террористическая диктатура наиболее реакционных, наиболее шовинистических, наиболее империалистических элементов финансового капитала» [7, с. 120]. Нам представляется, что на VII конгрессе Коминтерна Г. Димитров дал такое определение фашизма в первую очередь потому, что Советский Союз был нацелен на углубление противоречий среди империалистических держав, которые стремились уничтожить первое в мире социалистическое государство.

В дальнейшем, во время Великой Отечественной войны, Коминтерн рекомендовал коммунистическим партиям на местах не изображать войну фашистской Германии против СССР как войну между капитализмом и социализмом. Если бы так характеризовалось германо-советское противостояние, то это способствовало бы делу сплочения вокруг А. Гитлера антисоветских элементов в капиталистических странах. В связи с этим партии ставили вопрос не о социалистической революции, а о развёртывании движения в защиту СССР. Согласно установкам Коминтерна, советский народ вёл Великую Отечественную войну против фашистской Германии, захватившей к тому времени ряд стран. Следовательно, в победе Советского Союза, который не навязывал никому своей социалистической системы, были заинтересованы все народы.

Так, английским коммунистам пришлось пересмотреть своё отношение к У. Черчиллю. Последний настаивал за продолжение Англией войны против Германии, что, безусловно, служило интересам СССР. В сложившейся ситуации призывы к смене правительства У. Черчилля на «народное» играло бы на руку прогитлеровским и антисоветским кругам в Англии. Вместо этого Коминтерн советовал сосредоточить фокус критики на тех антисоветских элементах, которые склоняются к капитуляции. В результате компартия, которая выступала на стороне советского народа в борьбе с фашистской Германией, поддержала и курс действующего правительства, направленного на укрепление союза с СССР. При этом коммунисты указывали на те колебания и недоработки, которые наблюдались в этом направлении, и критиковали их [5, с. 33-35].

В настоящее время димитровское определение фашизма, которое было оправдано накануне Второй мировой войны, требует уточнения. Дело в том, что термин



«финансовый капитал» был введен в научный оборот Р. Гильфердингом ещё в начале XX в. В работе «Финансовый капитал» (1910) он назвал финансовым капиталом такой капитал, который находится в распоряжении банков и применяется промышленниками [4, с. 301]. Другими словами, финансовый капитал представляет собой продукт сращивания банковского и промышленного капитала, создающий финансовую олигархию. В последующем данную концепцию активно развивал В. И. Ленин.

Возникновение же фашизма, как принято считать, является прямым следствием послевоенных потрясений в Европе. Страны, такие как Италия и Германия, оказались в состоянии глубокого социально-экономического и политического упадка. Недовольство новым миропорядком было повсеместным, подогреваемое разрушенной экономикой, неэффективностью имеющихся институтов и опасениями перед коммунизмом. Именно эта общая неудовлетворенность и стала благодатной почвой для распространения фашистских идей.

Процесс формирования и укрепления фашизма в Западной Европе с 1919 по 1945 г. характеризовался цикличностью и неравномерностью. Изначальный всплеск фашистской активности наблюдался в 1919-1923 гг., что проявилось в таких знаковых событиях, как «поход на Рим» Б. Муссолини и неудавшийся «пивной путч» А. Гитлера. Тем не менее на тот момент фашистские идеи и организации в большинстве западноевропейских стран находились лишь на начальном этапе становления. В период экономической стабилизации капитализма (1924-1929) влияние фашистских движений ослабло. Однако новый, гораздо более интенсивный этап их роста начался под влиянием глобального экономического кризиса 1929-1933 гг. Триумф фашизма в Германии послужил мощным катализатором для фашизации всего континента, о чем свидетельствует тот факт, что почти половина европейских фашистских движений сформировались после 1933 г. Завершающий этап этого процесса совпал с периодом Второй мировой войны, в развязывании которой нацистская Германия сыграла центральную роль [8, с. 8-10].

В связи с этим либо зачатки фашизма следует искать гораздо раньше, а именно – в начале XX в., когда появился финансовый капитал¹⁰, либо не рассматривать его лишь как одну из политических форм власти капитала, а попытаться разглядеть ещё причины и внутренние условия возникновения фашизма¹¹.

Анализ показывает, что фашизм наиболее эффективно мобилизует мелкую буржуазию. Социальная амбивалентность этой группы обуславливает её повышенную склонность к поддержке новой власти, несмотря на потенциальное противоре-

¹⁰ Так, некоторые авторы прямо указывают на родство между черносотенством и фашизмом [3, с. 256].

¹¹ Об этом подробнее в книге «Донбасс в мировом противостоянии: классовый подход» [10, с. 183-188].



чие мелкобуржуазных интересов с интересами монополистического капитала. Крестьянство, будучи изолированным от рабочего класса, демонстрирует ограниченную способность к сопротивлению фашизму и подвержено его идеологическому влиянию наравне с городскими слоями. Таким образом, мелкая буржуазия формирует массовую базу фашистского режима, обеспечивая его исполнительными кадрами. Представители мелкого бизнеса, интегрированные в фашистскую иерархию через должности и звания, становятся ключевым элементом поддержки монополистического капитала в его стратегии утверждения новых форм господства и подавления рабочего движения [8, с. 38-39].

При этом, говоря о связи фашизма с монополистическим капиталом, нельзя сводить все к простым схемам. Фашистское государство находилось под контролем политической партии, опиравшейся на поддержку мелкой и средней буржуазии. Возникавшие порой противоречия между фашистским режимом и крупными монополиями не всегда были лишь поверхностными или постановочными, как это утверждалось в публицистике того времени. Эти разногласия отражали подлинное столкновение интересов мелкой и крупной буржуазии [8, с. 89].

Идеология фашизма формировалась в тесном взаимодействии с настроениями мелкой буржуазии: она не только подстраивалась под них, но и сама во многом была их отражением. Из этого симбиоза вырос ключевой пропагандистский тезис фашистов – обещание построить сильное, надклассовое государство, которое казалось особенно привлекательным для мелкобуржуазных слоев.

Так, в Италии, где революционное движение трудящихся набирало обороты, а либеральное государство переживало глубокий кризис, мелкая буржуазия всё чаще выражала открытое недовольство. Она воспринимала либеральное правительство как неспособное обеспечить порядок, а в бастующих рабочих и самом государстве видела корень своих проблем: рост цен, ухудшение материального благосостояния и неудачи на международной арене.

Призыв итальянских фашистов был направлен как против революционного движения, так и на реализацию идеи «Великой Италии». Они, обвиняя либеральное правительство в нерешительности, активно продвигали идею действия, утверждая, что обновление страны возможно благодаря доблестным и самоотверженным личностям, способным преодолеть классовые и партийные барьеры. Эта концепция также находила широкую поддержку среди мелкой буржуазии [8, с. 56-57].

В Германии фашистская пропаганда также наиболее эффективно воздействовала на низшие слои среднего класса, которые были крайне уязвимы из-за тяжелых последствий войны и инфляции, лишивших многих средств к существованию. Нацисты умело использовали их отчаяние, разжигая страх перед коммунизмом. Отсутствие классового сознания и организованности не позволяло этой группе критически оценить нацистскую демагогию. Вместо объяснения концентрации



производства и торговли как естественного развития капитализма, нацисты представляли это как результат «злой воли», которую можно отменить. Особый успех имела пропаганда реваншизма, апеллирующая к ущемленным национальным чувствам немцев после Версальского договора. Антисемитская кампания также находила благодатную почву, поскольку городская мелкая буржуазия охотно верила в мифы о еврейском контроле над крупными банками и универмагами, не стремясь разобраться в сути вопроса [8, с. 181].

Тем не менее современные коммунисты продолжают сводить фашизм, как правило, к политике. Так, руководитель Коммунистической партии Греции Д. Куцумбас называет фашизм формой власти монополий [1], а КПГ в целом считает, что его ключевой особенностью выступает активное и массовое вовлечение народных масс в реализацию реакционных замыслов капитала. В отличие от этого победители в Первой мировой войне не прибегали к подобным методам. Благодаря привлекаемой сверхприбыли они смогли сформировать альянсы с прослойками среднего класса и подкупить рабочую аристократию, тем самым гарантируя подчинение трудящихся существующему капиталистическому строю. В остальном же существенных различий между этими формами власти греческие коммунисты не наблюдают [2].

Фашизм, возникновение которого зависит от специфического расклада классовых сил и международной обстановки, зачастую пытаются определить также по внешним проявлениям, таким как крайний национализм, непримиримая враждебность к коммунизму, милитаризм, примитивизм в культуре и т. д. Это упрощенный подход, поскольку перечисленные признаки могут встречаться и в рамках буржуазной демократии, что делает такое определение легко опровержимым.

Следует различать внешние атрибуты фашизма – его риторику, символику вроде свастики, или культ коллаборационистов – от его сущности. Эти внешние проявления, хотя и коренятся в историческом фашизме, сами по себе лишены содержания. Для того чтобы сегодня эти формы обрели новое, соответствующие наполнение, необходимы надлежащие социально-экономические и политические условия. Важно понимать, что потенциальная угроза фашизма не исчезнет до тех пор, пока существует капиталистический строй.

На протяжении всего XX в. Германия демонстрировала стремление к противостоянию с более могущественными конкурентами. Не исключено, что и в XXI в. мы станем свидетелями новых вызовов со стороны отдельных государств или альянсов, брошенных доминирующим на рынке монополиям. Помимо Германии, в числе стран, желающих ослабить позиции Соединённых Штатов, фигурируют Китай, Индия, Россия, Япония и др. Масштабные торжества в честь Дня Победы в России не являются автоматическим решением проблемы фашистской угрозы; её устранение требует демонтажа капиталистической системы. В Китае, который сохраняет статус социалистической страны, наблюдается не преодоление, а, напро-



тив, реставрация капитализма, что также может создать условия для возникновения фашизма.

Очевидно, что в ходе нынешних переделов Украина, а именно её реакционные националистические силы, будут играть лишь роль исполнителей чужой воли. Подобно тому, как фашистская Германия использовала украинских националистов для нападения на Польшу, а затем на СССР в годы Великой Отечественной войны, так и в период «холодной войны» американские и британские спецслужбы вербовали их для подрывной деятельности против Советского Союза. Это свидетельствует о том, что для бандеровцев не имело принципиального значения, чьи интересы они обслуживают – нацистского режима или западной демократии.

Дело в том, что наряду с общепризнанными, «классическими» образцами фашизма, существовали и другие его проявления. Эти движения, хоть и не доминировали, но представляли собой существенную силу в правящих кругах, выступая в роли подчиненных партнеров в режимах фашистского характера. Это явление было особенно заметно в странах с отсталой социально-экономической структурой, где отсутствовали мощные монополистические объединения. В таких условиях тоталитарные диктаторские элементы смешивались с традиционными авторитарными и даже парламентскими формами правления. В результате, на фоне «классических» вариантов, у этих менее типичных форм фашизма многие отличительные черты казались менее четкими и выраженными.

В ряде других европейских стран, включая оккупированную Украину во время Второй мировой войны, восхождение к власти реакционных сил происходило исключительно в качестве пособников немецко-фашистских захватчиков, полностью поддерживающих оккупационный режим, или же в роли подконтрольных марионеток гитлеровской Германии, которая по тем или иным причинам сохраняла за ними лишь внешние признаки суверенитета [8, с. 19-20].

Кроме того, не следует забывать, что главной целью фашизма и буржуазной демократии является сохранение власти капитала, что делает их враждебными коммунизму. Хотя Германия, США и Великобритания были против СССР, их объединению против первой социалистической страны помешали два ключевых фактора. Во-первых, несмотря на общую враждебность к коммунизму, между империалистическими державами существовали собственные противоречия, например, борьба Германии за британские колонии. Во-вторых, Великобритания опасалась спровоцировать внутреннюю гражданскую войну, если бы открыто выступила против СССР. В отличие от этого, в Германии рабочее движение было подавлено, и пролетариат стал частью грабительской системы.

Раскол буржуазии на фашистскую и демократическую фракции стал следствием кризиса капитализма, отмечал И. В. Сталин. Коммунисты временно объединились с демократами, поскольку те опасались господства А. Гитлера. Уста-



новление фашистского режима, по его словам, могло бы спровоцировать пролетариат на революцию и уничтожение капитализма. Таким образом, ситуация во время Второй мировой войны представляла собой союз против одной фракции капиталистов, с последующим намерением противостоять и другой [5, с. 585].

Почему коммунисты могут временно объединяться с буржуазными демократами против фашистов? Г. Димитров считал, что в условиях капитализма пролетариату принципиально важно, какой именно политический режим существует в разных странах, даже несмотря на то, что он является лишь различным проявлением власти буржуазии, и формировать исходя из этого свою классовую позицию. В капиталистическом государстве буржуазная диктатура может маскироваться то под демократию (даже с сильно ограниченными правами), то под открытую, фашистскую диктатуру. Рабочему классу, подчеркивал Г. Димитров, следует защищать каждое достижение демократии, добытое им в ходе многолетней борьбы, и активно добиваться их дальнейшего расширения [6, с. 206-207].

В настоящее время социализм как мировая система отсутствует, а на первый план выходит противостояние между крупными империалистическими державами¹². Это противостояние может иметь как позитивные, так и негативные последствия для дела социализма, включая риск возникновения фашизма. Однако коммунистам было бы недальновидно игнорировать стремление менее мощных капиталистических стран к укреплению своих позиций, даже если это приведёт лишь к новому переделу сфер влияния. Такие союзы, как российско-китайский против США, нежелание ЕС усиливать санкции против Кубы и Ирана по требованию Вашингтона, а также формирование латиноамериканских буржуазных объединений без участия США, объективно работают на руку историческим изменениям.

Библиографический список:

1. Вступительная речь Генсека ЦК КПГ Димитриса Куцумбаса на встрече Европейского коммунистического действия в Берлине на тему: «80 лет Победы над фашизмом. Выводы и её значение» [Электронный ресурс] : – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., 2025]. – Режим доступа: <https://inter.kke.gr/ru/m-article/-80-.-/> – Загл. с экрана.
2. Выступление КПГ на мероприятии Европейского коммунистического действия [Электронный ресурс] : – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., 2024]. – Режим доступа: <https://inter.kke.gr/ru/m-article/-11-05-2024/> – Загл. с экрана.
3. Ганелин Р. Ш. От черносотенства к фашизму / Р. Ш. Ганелин // Ad hominem. Памяти Николая Гиренко. – СПб.: МАЭ РАН, 2005. – С. 243-272.
4. Гильфердинг, Р. Финансовый капитал. Новейшая фаза в развитии капитализма / Р. Гильфердинг. – М.: Соцэкгиз, 1959. – 491 с.

¹² Однако, по мнению ряда коммунистов, основное глобальное противостояние сохраняется между социализмом и капитализмом, что находит своё выражение в соперничестве между Китаем и США.



5. Димитров Г. Дневник Георгия Димитрова (1941-1945) / Г. Димитров. – М.: Кучково поле, 2020. – 640 с.
6. Димитров Г. За единство рабочего класса, против фашизма / Г. Димитров // VII конгресс Коммунистического Интернационала и борьба против фашизма и войны. (Сборник документов). – М.: Политиздат, 1975. – С. 193-223.
7. Димитров Г. Наступление фашизма и задачи Коммунистического Интернационала в борьбе за единство рабочего класса против фашизма / Г. Димитров // VII конгресс Коммунистического Интернационала и борьба против фашизма и войны. (Сборник документов). – М.: Политиздат, 1975. – С. 119-192.
8. История фашизма в Западной Европе / Г. С. Филатов (отв. ред.), В. Д. Ежов, Б. Р. Лопухов и др. – Москва : Наука, 1978. – 613 с.
9. Программа и устав Коммунистического Интернационала. – Москва–Ленинград: Госиздат, 1928. – 100 с.
10. Ретинский С. Г. Донбасс в мировом противостоянии: классовый подход / С. Г. Ретинский. – Изд. 2-е. – М.: URSS, 2020. – 200 с.

References:

1. Vstupitel'naya rech' Genseka CK KPG Dimitrisa Kucumbasa na vstreche Evropejskogo kommunisticheskogo dejstviya v Berline na temu: «80 let Pobedy nad fashizmom. Vyvody i ee znachenie» [Elektronnyj resurs] : – Elektron. dan. – [B. m. : b. i., 2025]. – Rezhim dostupa: <https://inter.kke.gr/ru/m-article/-80-.-/> – Zagl. s ekrana.
2. Vystuplenie KPG na meropriyatii Evropejskogo kommunisticheskogo dejstviya [Elektronnyj resurs] : – Elektron. dan. – [B. m. : b. i., 2024]. – Rezhim dostupa: <https://inter.kke.gr/ru/m-article/-11-05-2024/> – Zagl. s ekrana.
3. Ganelin R. SH. Ot chernosotenstva k fashizmu / R. SH. Ganelin // Ad hominem. Pamyati Nikolaya Girenko. – SPb.: MAE RAN, 2005. – S. 243-272.
4. Gil'ferding, R. Finansovyj kapital. Novejshaya faza v razvitii kapitalizma / R. Gil'ferding. – М.: Socekgiz, 1959. – 491 с.
5. Dimitrov G. Dnevnik Georgiya Dimitrova (1941-1945) / G. Dimitrov. – М.: Kuchkovo pole, 2020. – 640 s.
6. Dimitrov G. Za edinstvo rabocheho klassa, protiv fashizma / G. Dimitrov // VII kongress Kommunisticheskogo Internacionala i bor'ba protiv fashizma i vojny. (Sbornik dokumentov). – М.: Politizdat, 1975. – S. 193-223.
7. Dimitrov G. Nastuplenie fashizma i zadachi Kommunisticheskogo Internacionala v bor'be za edinstvo rabocheho klassa protiv fashizma / G. Dimitrov // VII kongress Kommunisticheskogo Internacionala i bor'ba protiv fashizma i vojny. (Sbornik dokumentov). – М.: Politizdat, 1975. – S. 119-192.
8. Istoriya fashizma v Zapadnoj Evrope / G. S. Filatov (otv. red.), V. D. Ezhov, B. R. Lopuhov i dr. – Moskva : Nauka, 1978. – 613 s.
9. Programma i ustav Kommunisticheskogo Internacionala. – Moskva–Leningrad: Gosizdat, 1928. – 100 s.
10. Retinskij S. G. Donbass v mirovom protivostoyanii: klassovyj podhod / S. G. Retinskij. – Izd. 2-e. – М.: URSS, 2020. – 200 s.



Теория и история культуры, искусства

УДК. 316.75+7

А. Е. Отина

(кандидат филологических наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика, РФ)

ИДЕОЛОГИЯ И ИСКУССТВО

Аннотация. В статье исследуется взаимосвязь идеологии и искусства. Идеология понимается как качество, имманентно присущее художественному творчеству, организующее целостность художественного мира и придающее художественному произведению свойство «самостоятельного бытия». Искусство, не содержащее идеи, не является искусством.

Ключевые слова: искусство, идеология, идея, художественный мир, «самостоятельное бытие».

A. E. Otina

(Candidate of Philological Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation)

IDEOLOGY AND ART

Abstract. The article explores the relationship between ideology and art. Ideology is understood as a quality that is immanent to artistic creativity, organizing the integrity of the artistic world and giving the artistic work the property of independent existence. Art that lacks an idea is not art.

Keywords: art, ideology, idea, the art world, independent existence.

История искусства, начиная с момента его зарождения, с появления ещё образов искусства, первых образцов художественного творчества, а именно со времени рождения духовной культуры, когда искусство становится работой познания, творческой переработкой важных для человека событий и впечатлений, получаемых из ежедневного совместного труда, природы и собственной природности, наполнялась смыслами, мотивами и вопросами, т. е. идеями.



Появление канонов и догматов искусства в раннеклассовую эпоху и их трансформация в монотеистических культурах средневековья означала поиск соответствия формы произведения той идее, соответственно которой формировалось его содержание. Героическая идеология эпоса античности, или типичные идеи античной трагедии, христианская идеология средневековья, сосредоточенная на идеях Бога, грехопадения и его последствий, Искушительной Жертвы Иисуса Христа – примеры того, как искусство как форма общественного сознания долгое время стремилось к максимальной ясности, доступности (при всей сложности смыслов, заключённых в произведениях), естественности и порядку. Всё это достигалось через единство формы и содержания, благодаря которой максимально проявлялась идея художественного произведения, главной характеристикой которого является его целостность. Единство художественного мира должно соответствовать единству мира естественного – это правило, которое являлось основой искусства, сохранялось вплоть до Новейшего времени, когда единство культуры в результате коренных экономических, политических и социальных перемен перестало ощущаться как основа европейской (и не только) картины мира. Идеология в литературе и искусстве – это не какая-то абстрактная субъективная идея, близкая какому-то художнику, находящемуся вне мира, общества, читателя (зрителя и т.п.). Она всегда имеет общественный характер, ведь именно через общезначимую идею и осуществляется связь автора и остального мира, так как художественное произведение несёт в себе интенцию к диалогу, которая имманентно присуща искусству.

Тем не менее, с ростом тенденций значения индивидуализма в искусстве роль общезначимой идеи в художественном творчестве порой недооценивалась пропорционально разрастанию масштабов оценки значимости фигуры художника-творца.

Традиция, основанная на идее полной свободы и субъективизме художника, который представлялся демиургом, «соперником Бога» (Дж. Манетти), творцом уникального художественного мира, идущего из личности его создателя, берёт начало в эпоху Возрождения, затем продолжается и акцентируется в философии искусства, эстетике и художественной практике романтизма, особенно немецкого (Фихте, Шеллинг, братья Шлегели), находит развитие в модерне (в новаторстве кубизма, экспрессионизма, абстракционизма и, в наибольшей степени, сюрреализма). Разрыв связи художника и художественной идеи берёт начало и достигает своего апогея в философии и художественной практике постмодернизма. Наличие этой традиции вызывает закономерный вопрос о характере взаимоотношений между искусством и идеологией. Иначе говоря, существует ли искусство вне идеологии?

Возрождение во многом явилось социальной и эстетической реакцией на многовековые догматы церкви, тормозящие развитие художественной культуры, т. е. в некотором смысле протестным мировоззренческим движением, подкреплённым



изнутри ростом городов и назревающим в недрах феодализма капиталистическим способом производства, который требовал усиления динамики социально-экономических отношений и появления нового типа личности, соответствующей меняющимся реалиям жизни и труда.

На этом фоне и возникает концептуально выраженная и значимая фигура человека-творца (в ней сосредоточен антропоцентризм Возрождения) – художника, скульптора, зодчего, философа, поэта и т. п., который в то время понимался как субъект культурного творчества. Однако уже здесь заключено противоречие. С одной стороны, возвеличивается индивидуальность художника (он – демиург, творец неповторимого художественного мира), с другой, – это всё-таки коллективный творец. Т. о. Возрождение, при акцентах на субъективизме художника-творца, содержит в себе стройную и системообразующую идеологию, конституирующую этот период в единую культурно-историческую эпоху. Ведущими принципами, концептами Ренессанса становятся антропоцентризм, гуманизм, ориентация на телесность и эстетику телесности античности, свобода и достоинство человека, культ авторства, пришедший на смену средневековому догмату поклонения авторитету, и восхищение человеком-творцом. Т. о. возрожденческая картина мира базируется на идеологии, имманентно присущей данному этапу развития истории.

Романтизм, явившийся реакцией разочарования в идеологии Просвещения, декларации которой не нашли своего подтверждения в итогах европейских буржуазных революций, т. е. по сути опять-таки протестным течением, снова отошёл от сформированной в XVIII столетии социоцентристской модели мира, и с ещё большей настойчивостью сосредоточился на индивидуальности творца, который не только противостоит всем остальным людям (конфликт гения и толпы), но и возвышается над несовершенным миром реальности (конфликт идеала и действительности) как единственное разумное, справедливое и созидающее начало: «Выдвинутая Фихте идея бесконечной свободы субъекта, делающей его творцом всего эмпирического мира, была подхвачена романтиками, чтобы отождествить понятие субъекта культуры в целом с творческим Я художника. Не случайно именно романтики начали создавать культ Гёте.

Фихтеанская концепция «феноменологической редукции» преломилась в шлегелевскую концепцию иронии как способа устранения любых ограничений в бесконечном саморазвёртывании творческих возможностей художника. Новаторская постановка Кантом вопроса о специфике искусства, ограничение претензий науки и морали на безусловный приоритет в культуре, понимаемой как система равноправных элементов, обернулись в романтизме абсолютизацией культурной значимости художественного творчества, растворением в искусстве других форм культуры» [4, с. 81]. При всём при этом вся остальная жизнь вместе с «другими формами культуры» продолжала своё развитие в соответствии с динамикой исторического процесса.



Т. о. романтизм и как мироощущение, и как стиль, и как творческое направление, вне всякого сомнения, обладает идеологией, только это идеология искусства, основанного на бегстве от реальности – жестокой, бесчеловечной и несправедливой. В этом смысле романтизм – одна из первых контркультур, возникшая в лоне произрастающих буржуазных отношений, субкультура, корни которой находились в противостоянии несовершенству существующей действительности и в разочаровании в результатах социально-политических потрясений эпохи, когда ожидания прогрессивных перемен рухнули под натиском стремительно растущего капитализма. В результате последнее спасение духовности и духовного субъекта романтики увидели в художественном творчестве, в мире, принципиально противостоящем несовершенной реальности, идеология которого – идеология свободного искусства, согласно которой только в искусстве человек находит настоящее освобождение, только творческий акт даёт ему возможность погрузиться в целостный единый мир, создаваемый им самим же, единственный мир, в котором возможна справедливость. Т. о. романтизм порождает собственную системную и системообразующую идеологию.

Европейский романтизм оказал большое влияние на формирование классического образа русской литературы. Русская литературная критика XIX ст., испытав на себе колоссальное влияние немецкой классической философии, в частности эстетики, осознавала неразрывную связь генезиса художника, современного ему художественного творчества и общественного развития. Так, для И. В. Киреевского важнейшими составляющими категориями литературы являются историзм, естественность изображения, философичность (глубокий анализ поставленных вопросов, осуществляемый в художественной форме), единство мысли и чувства, диалог автор и читателя. Последний исключительно важен: «Внутренние законы художественного мира, являясь соприродными закономерностям восприятия динамики социокультурных перемен и духовным стремлениям читателя, побуждают деятельность его сознания, выводя автора и читателя на новый уровень созидательного общения... Для Киреевского диалог между автором и читателем важен тем, что формирует «условия народной образованности», «общее мнение»» [2, с. 190], по сути, идеологию.

Будучи властителем дум, художник сам является ничем другим, как продуктом общественного развития: «Осознавая, что общее мнение, как и любое явление в идеологическом мире, имеет своё начало, Киреевский считает важным для анализа развития этого феномена определение момента его зарождения. Появление российского общего мнения Киреевский связывает с результатами деятельности «типograфщика Новикова», когда «отечество наше было, хотя и недолго, свидетелем события, почти единственного в летописях нашего просвещения: рождения *общего мнения*. «С зарождением феномена согласия, общего мнения, возможным стано-



вится анализ диалога и диалектических взаимодействий индивидуального и общего начал в литературном творчестве, национального и инационального в культуре» [2, с. 190-191]. Осознание значения идеологии для литературы и художественного творчества в целом было существенным этапом в развитии русской литературы, литературной критики и эстетики, искусства и культуры в России в целом.

Культурным феноменом в пространстве европейской, да и всей мировой культуры эпохи классики, стала русская литература XIX века, содержащая в себе общественную идеологию значительной силы. Русская классическая литература XIX века стала феноменальным явлением в пространстве мировой культуры. Если Германия прославилась немецкой классической философией, то Россия обогатила мир литературой. Русскую культуру периода классики называют «литературной культурой», так как именно она была властительницей дум, носителем нравственного идеала, идеологии, основанной на поиске истины, на стремлении к правде, на понимании человека как любящего, сочувствующего и соучаствующего добру, интенцированного в поиск смыслов бытия субъекта.

Литература учила и направляла, порождала сотворчество поэтов и писателей и сочувствие высказанным ими идеям и выраженным в художественном мире их произведений смыслам со стороны читателя, читательское сочувствие, соучастие и сотрудничество с художниками и внутри образованной читательской среды. Сила слова для образованного и мыслящего россиянина того времени заключалась в силе художественного слова. А любое значимое событие в общественной жизни находило отклик в литературе. Это было время, когда были написаны не только совершенные по форме и содержанию, но и потрясающе смелые и значительные в масштабах общественного резонанса «Во глубине сибирских руд» А. С. Пушкина и «На смерть поэта» М. Ю. Лермонтова.

Пророческими оказались пушкинские строки, обращённые не только к декабристам, но и к потомкам: «Оковы тяжкие падут, темницы рухнут – и свобода вас встретит радостно у входа, и братья меч вам отдадут» [3, с. 7].

Сила правды и свободы, в них заключённая, такова, что на века вперёд становится не по себе хищникам и угнетателям и от слов поэта, и от образа декабристов, им созданного, и от самих прототипов знаменитого стихотворения. Поэтому и сегодня, спустя почти два века, в интернет-беллетристике, в некоторых телевизионных передачах, тенденциозно несущих якобы историческую правду, в кинопродукции (в телесериале «Союз Спасения», например) встречаются попытки дискредитировать декабристов, поэтов и писателей уже далёкого XIX века.

Со временем классика сменяется модерном, и необходимость явно присутствующей в искусстве идеологии, как и тесная связь искусства с обществом, снова подвергаются сомнению в эстетических программах модернизма. Лозунг Мирискусников «искусство для искусства», отказ от всякой изобразительности у абстракционистов и т. п. манифесты не ограничиваются областью художественного поиска



и частными принципами. За всем этим стоит идеология обновления искусства, соответствия его духу и динамике времени, стремительно бегущего в индустриальное будущее, обеспеченное ростом урбанистической цивилизации. Здесь коренятся идеи кубизма и абстракционизма в живописи и скульптуре, футуризма в литературе. Так что на самом деле без идеологии никак.

Отдельно следует сказать о сюрреализме, возникшем опять же как протестное направление, оппозиционное «опошленному» реализму. С сюрреализмом снова во главу угла ставится идея абсолютной свободы художника, доведенной уже до своеволия, когда в качестве единственного прародителя законов искусства и самим его законом провозглашается его создатель – автор художественного произведения («Сюрреализм – это я» у С. Дали). Для такого творца нет запретных тем и форм их выражения, нет ничего противоестественного. Художественный мир – адвокат любому содержанию и любой форме. Вызов и эпатаж становятся значимыми художественными приёмами, как и нарочитая неясность воплощения идеи в изображении («Фонтан» Марселя Дюшана – тому пример).

Идеологической основой сюрреализма в живописи, театра абсурда в драматургии является психоанализ З. Фрейда, в частности его знаменитое сражение Эроса и Танатоса. Идеологическим манифестом сюрреализма можно, по праву, назвать «Дневник одного гения» Сальвадора Дали.

Пришедший на смену модерну постмодернизм, отталкивая классику и отталкиваясь на старте своего течения от её отрицания, приходит к отрицанию всего – единства мира, целостности художественного мира произведения, какого-либо значения автора («смерть автора» в структурализме Ролана Барта) и человека как такового в том состоянии и с тем способом мыслить, познавать и творить, к которому мы привыкли, говоря о гуманистической сущности человека (Мишель Фуко). С точки зрения постмодерна не вечность является данностью исторического движения, главным стремлением человека в его деятельности любого рода, а некий фокус культурного момента, состоящий из не замечаемых нами в обычной жизни структур, заключающихся в языке и в тех отграниченных данностях, в которых люди думают, верят и говорят. Вне сомнения, в постмодернистской концепции мира, мира художественного (которого нет для постмодерна, поскольку для него нет единства, целостности, а есть лишь калейдоскоп цитат, разноголосица смыслов и звуков), где не существует познания как такового (отрицание целостной универсальной системы знания, которое мыслится лишь как фрагмент, один из множества других культурных контекстов, не имеющий значения вне языка и конкретного культурного контекста), а есть лишь реальность децентрации, не может идти речи об идеях (рационально обоснованные универсальные истины, нормы и ценности отрицаются, как не признаётся и причинность), следовательно, и об идеологии.



Детально разработанная М. Фуко и Р. Бартом концепция «смерти субъекта» нашла своё продолжение в концепциях деконструкции Ж. Дерриды и интертекстуальности Ю. Кристевой. Литература для представителей постмодерна – не произведения, а текст, как являются текстом и общество, и история, и культура. Сознание каждого отдельного человека, согласно постмодернизму, – также вместительное текстовое пространство, совокупный текст-цитатник, внутри которого обитает человек. А поскольку личность неизбежно существует лишь внутри текста (существование вне его невозможно), то происходит «поглощение субъекта текстом», т. е. «смерть субъекта». Человек, принимающий на веру какие-либо общепринятые идеологию, воззрение, концепцию, общественное мнение, согласно постмодерну, становится частью метатекста, «метарассказов». Т. о. идеология для философии постмодернизма имеет значение цитаты в релятивистском тексте пространства культур, подверженных постоянной децентрации во времени.

Однако, художественная практика постмодернизма в своей творческой явленности всё же достаточно отличается от заявленных философских подходов в осмыслении себя самоё. В качестве примера можно привести роман знаменитого итальянского писателя Умберто Эко «Таинственная пламя царицы Лоаны», в котором главный герой в результате инсульта теряет личную имплицитную память [5]. При этом часть мозга, отвечающая за эксплицитные воспоминания – весь культурный багаж успешного букиниста Джамбаттиста Бодони, работает прекрасно. Герой Эко помнит многочисленные сюжеты и цитаты, книги и художественные произведения. Погружаясь в старые газеты, журналы, книги, виниловые диски, в весь многообразный и многоликий мир культурных фрагментов, Бодони пытается вернуться к себе самому, обрести личную память, снова быть. И всё же особенно сильным для Джамбаттиста (Ямбо) стимулом становится желание вернуть воспоминание о лице девушки, которую он любил ещё со школьных лет. Роман У. Эко – произведение о любви, о поиске человеком самого себя и как индивидуальности, субъекта, и в своей связанности со временем, обществом, общечеловеческой культурой (сцена с нахождением экземпляра первого фолио Шекспира 1623 года среди книг девушки героя) – единой культурой в развитии мировой истории, человеческого труда и творчества, а не какого-то абстрактного текста, не собрания фрагментированных цитат. Т. о. художественное творчество является яркой иллюстрацией того, что искусство не существует без идеологии и не может быть абсолютно безыдейным.

Другим ярким примером постмодернистской литературы, наполненной вполне понятными, но глубокими и непростыми, в соответствии с духом русской литературы, смыслами, гуманистическим содержанием, являются антиутопии советского и российского писателя, эссеиста Виктора Пелевина «Затворник и Шестипалый» и «Жёлтая стрела». Оба произведения посвящены проблеме свободы и счастья человека, которые мыслятся автором как взаимосвязанные и неотчуждаемые категории.



«Затворник и Шестипалый» – первая повесть В. О. Пелевина, главные герои которой – два цыпленка-бройлера – Затворник и Шестипалый, чья жизнь проходит в замкнутом пространстве птицефабрики, где кур выращивают на убой. Комбинат представляет собой подобие человеческого общества с иерархией социумов и отношений между ними. Странствующий философ Затворник, изгнанный отовсюду за мысли, открывает наивному Шестипалому глаза на истинные цели тех, кто держит их на комбинате, на справедливую жизнь и свободу, которую можно достичь через полёт, недоступный курам. Однако в финале друзьям всё же удаётся взлететь, осуществить полёт своей мечты и покинуть комбинат – выжить духовно и физически. Аллегория Пелевина понятна: настоящая жизнь невозможна без свободы, счастья, равноправного соучастия и сотрудничества.

«Жёлтая стрела» – это огромный поезд, который неизвестно откуда и с какой целью мчится непонятно сколько времени сквозь бесконечное пространство – пустые леса, степи, поля и реки – в направлении, неизвестном для его пассажиров, чья жизнь от рождения до смерти ограничена этим составом. Куда и зачем несётся гигантский поезд, они не знают, да и не сильно этим интересуются, занимаясь ежедневными нехитрыми занятиями и воспринимая место своего пребывания как данность. Унылый и однообразный пейзаж за окном, в котором отсутствуют люди, только закрепляет впечатление о том, что существование возможно только внутри поезда. Однако едет на нём и нестандартный пассажир Андрей, который много думает о смысле жизни, не находя ничего достойного в существовании внутри вагона. Андрей не желает нестись вместе с другими неведомо куда, иногда поднимается на крышу поезда с целью узнать, что представляет собой запретный и пугающий остальных людей внешний мир. И в итоге ему удаётся спрыгнуть с поезда.

Обе антиутопии В. Пелевина, в отличие от знаменитого романа «Мы» Е. Замятина, например, имеют оптимистический финал. Обе повести заканчиваются бегством героев из душного бездуховного мира несвободы и абсурдных рамок туда, где, возможно, существуют свобода, счастье и справедливость. Будучи по форме постмодернистскими (ирония, игра с культурными стереотипами, мифологизация сюжета и т. д.), по идее и содержанию произведения писателя Пелевина продолжают традиции русской классики с её «вечными» вопросами, поиском смысла жизни, человековедением и желанием справедливости. Литературу барокко иногда характеризовали как искусство «трагического гуманизма». Это определение можно отнести по праву и с большой точностью и к литературе постмодернизма, *переживающей вместе с человеком боль отчуждения, одиночества, утраты связи со смыслами и единством культуры, т. е. с самим собою.*

Отдельным направлением постмодернизма является концептуализм. Концептуализм в философии существенно отличается от концептуализма в литературе и живописи. Но как в литературе, так и в живописи и др. видах изобразительного ис-



куства, в качестве центральной проблемы творчества концептуализмом выдвигаются не единство формы и содержания в литературе, не материальный объект в живописи и не его визуальное отображение в произведении, а сама идея, которая руководит творческим процессом. Поэтому и творческий процесс мыслится принципиально значимой категорией, поскольку именно в нём происходит зарождение и развитие идеи. Классическое единство формы и содержания не считается значительным, а сама идея отделяется от формы. Однако, идея, не нашедшая адекватного формального воплощения, неминуемо замутняется, становится неясной, иногда требующей разъяснения автора или искусствоведов. Т. о. концептуализм порождает произведения элитарного искусства, идеологические основы которого базируются на том же принципе «искусство для искусства» с фокусом погруженности в идею и творческий процесс. Идеология концептуализма – идеология интеллектуализма и демонстрации значения труда художника, анатомии художественного творчества. Ярким примером концептуального искусства, его манифестом можно назвать книгу Йоко Оно «Грейпфрут», по форме стилизованную как собрание хокку, а по содержанию представляющую собой медитативные практики – искусство как медитативный процесс – идея этой книги.

Особого внимания заслуживает советский период в развитии литературы и искусства, когда связь искусства и идеологии была не только очевидна, но и достигла своего классического состояния – идеология не только не маскировалась, а открыто признавалась и обществом, и наукой (философией, эстетикой, искусствоведением, литературоведением и т. д.), и критикой, и самими художниками неотъемлемой частью искусства, особенно литературы как искусства слова, наполняющей смыслами содержание произведения. Да и почему бы не признавать роль и значение идеологии, которая несла в себе идеи уважения к труду и трудовому народу, социальной справедливости, свободы от угнетения и угнетателей, презрения к капиталистическим хищникам, братства свободных народов и интернационализма, коллективизма и товарищества, установку «человек – это звучит гордо» – идеалы социалистические.

При этом литература и искусство в СССР не утратили связи с предшествующей классической культурой, в частности XIX в. как российской, так и мировой. В нелёгкие времена революции и гражданской войны, когда классовая борьба достигла своего апогея, а идеология и пропаганда, направленные в массы, начали играть грандиозную роль на всех фронтах в деле построения социализма и формирования нового типа человека, многие деятели культуры (Пролеткульт, например) не смогли избежать идеологических ошибок и сверхмерностей в разработке проектов создания социалистического общества. Так, пролеткультовцы призывали придать забвению классику, поскольку она создавалась в буржуазных реалиях. Этот призыв из качества большой оплошности так и не перерос в роковую ошибку. Причиной тому стал один человек – В. И. Ленин, который провёл разъяснительную работу о



значении классики и высокого гуманистического идеала, который она в себе несла, для культуры, народного образования, просвещения, для идеологического воспитания масс. Так классические литература и искусство, наряду с фольклором и народным творчеством и произведениями советских авторов, вошли в золотой фонд образования и культуры в СССР.

Преемником метода критического реализма XIX ст. в новых идеологических условиях стал социалистический реализм. Как и реализм классики, он сосредоточен на человеке, точно так же на человеке общественном, но в фокусе внимания соцреализма находился новый тип человека – советский человек, раскрывающийся в труде, деятельности и смыслах своей жизни в новых социалистических реалиях.

В основание формирования метода социалистического реализма были заложены работы А. В. Луначарского и деятельность таких организаций, как РАПП – Российской ассоциации пролетарских писателей – и Ассоциации художников революционной России (АХРР), определившие главные принципы социалистического реализма: идеологичность, партийность, народность и типизация в изображении людей и событий в их революционном движении. Идеологичность произведений литературы и искусства заключалась в их соответствии духу марксизма-ленинизма, социалистическим реалиям и коммунистическому идеалу как тому единственно справедливому состоянию общественного развития, к которому должен стремиться каждый трудящийся и свободный от угнетения человек. В советском художественном творчестве были и другие методы. Но с 1934 г. при участии М. Горького, Н. И. Бухарина и А. А. Фадеева метод социалистического реализма был утверждён в качестве главенствующего на Первом Всесоюзном съезде советских писателей. Т.е. опять-таки в авангарде идеологического просвещения и воспитания оказалась литература.

Однако метод социалистического реализма не был искусственно навязан, «спущен сверху». Первый съезд союза писателей только зафиксировал и идейно-эстетически одобрил уже существующее с сформированное к этому времени явление. Как отмечает автор популярной в советское время «Эстетики» Ю. Боров: «Соцреализм возник задолго до Октябрьской революции в России. Обострение противоречий капитализма, мощный подъём освободительной борьбы, рост сознания трудящихся явились историческими условиями его зарождения и формирования. Основоположителем этого метода стал А. М. Горький» [1, с. 297]. Если говорить о более давних предпосылках появления соцреализма, то нельзя обойти вниманием и просветительское значение русской классики – гражданской мысли декабристов и гражданской лирики Пушкина, Лермонтова, Некрасова, романов Достоевского и Толстого, социально-просветительской деятельности Герцена, Белинского, Чернышевского.



Метод социалистического реализма, которым руководствовались крупнейшие поэты и писатели советской эпохи, порождает образ новой личности – свободного трудящегося человека, имя которого «звучит гордо», и новую трансформацию гуманистического идеала – «революционный гуманизм», построенный на идеологии всеобщего равного труда, равенства, социальной справедливости, интернационализма, коллективизма и неприятия любых форм угнетения: «Советское искусство утвердило гуманность всего истинно революционного, всего, что способствует преобразованию мира на социалистической основе. Именно этим пафосом революционного гуманизма проникнуты «Железный поток» А. Серафимовича, «Чапаев» Д. Фурманова, «Оптимистическая трагедия» Вс. Вишневского, поэма «Хорошо» В. Маяковского, трилогия А. Толстого» [1, с. 299] (речь идёт о трилогии «Хождении по мукам» А. Толстого, по которой режиссёром Григорием Рошалем в 1957 г. был поставлен широкоэкранный 100-минутный фильм, а в 1977 г. свою версию произведения экранизировал Василий Ордынский).

В советское время создаются литературные произведения, которые по масштабу охвата событий и по глубине идеи соотносимы со знаменитыми образцами русской классической литературы XIX столетия. Это и «Тихий Дон» и «Поднятая целина» М. А. Шолохова, и «Молодая гвардия» М. А. Фадеева, и рассказы и сценарии В. М. Шукшина, и т.д.

«Тихий Дон» – 4-х томный роман-эпопея, эпическое произведение о донском казачестве, о войне, о смысле жизни, о разрушенных войной судьбах. В 1965 г. за свой роман М. Шолохов был удостоен Нобелевской премии по литературе «За художественную силу и цельность эпоса о донском казачестве в переломное для России время». В центре масштабного повествования – история одной семьи – Мелеховых. Любовь и расставание, Первая мировая война и фронт, Гражданская война и непримиримое противостояние красных и белых, разделившее семьи, поиск своего места посреди разразившихся грозных событий главным героем и другими героями произведения, невыносимая боль утрат и жизнь после смерти любимых и близких – всё переплетается в единой канве шолоховского произведения. Рокошущую, грозную жизнь близ «тихого Дона» каждый из героев проживает по-разному, но все очень нелегко. Человеческая жизнь вообще – нелёгкий труд, а в переломное время грандиозных перемен – тем более, поскольку именно в такие времена человек вовлечён в испытания на собственную человечность – так можно кратко выразить идею этого произведения М. Шолохова.

Не менее масштабным и по идейному наполнению, и по эпическому размаху, и по соответствующей содержанию форме повествования является роман Шолохова «Поднятая целина», посвящённый коллективизации донских земель и движению 25-тысячников. Первоначально писатель назвал своё произведение иначе – «С кровью и потом», так как именно так и возделывалась «целина» коллективизации, менялось сознание крестьян, строились колхозы.



Роман Фадеева «Молодая гвардия», который был знаком практически каждому советскому человеку, каждому школьнику, посвящён героям-молодогвардейцам, членам подпольной организации сопротивления фашистским захватчикам, которая действовала в Краснодаре с 1942 по 1943 гг., затем была раскрыта и уничтожена. После страшных пыток её участники, в основном молодые люди от 14 до 20 лет были казнены – большинство живыми сброшены в шурф шахты № 5, остальные расстреляны. Эмоциональная атмосфера романа, соответствующая идейному и событийному содержанию, идее героизма в выборе и поступках, патриотизма и силы духа на фоне трагической гибели молодых людей создают единый целостный образ прерванной на взлёте, устремлённой к высокому полёту молодой жизни.

«Молодая гвардия» переписывалась дважды. Причиной тому явилось то, что в первой редакции романа юные герои действовали от себя, как самоорганизованное целое, во что было сложно поверить из-за их возраста и малого опыта, а руководящая роль Коммунистической партии, какой она была в реальности, не была отображена. За это автор подвергся суровой критике не только со стороны центральной авторитетной газеты «Правда», но и от лица И. В. Сталина, в результате чего Фадеев и переписал роман с учётом всех замечаний. Такова была сила ведущей идеологии советской эпохи, умноженная военным и послевоенным временем, когда страна отстраивалась заново.

Искусство, если это, конечно, искусство, всегда содержит в себе идеологию. Так, в литературе она незримо присутствует во всей ткани художественного произведения, организует фабулу и наполняет смыслом сюжет, сообщает героям речь и поступки, заставляет их вступать в диалог друг с другом, а автора с читателем. Идея – это душа любого произведения искусства. Без неё оно не является ни целостным, ни живым – естественным, так как именно идея сообщает произведению главное качество – «самостоятельное бытие». Кроме того идея – это дух произведения, тот самый восходящий гегельянский Дух, который движет мировой историей, творит общечеловеческую культуру и общечеловеческое в каждой конкретной культуре, человека в человеке.



Библиографический список:

1. Боров Ю. Б. Эстетика. – Москва: Политиздат, 1975. – 399 с.
2. Отина А. Е. Становление теории литературного произведения при переходе от традиционалистской к индивидуально-авторской эпохе: на материале русской эстетики и литературной критики первой трети XIX века // А. Е. Отина. – Донецк, 2004. – 199 с.
3. Пушкин А. С. В Сибирь (Во глубине сибирских руд...) // Полное собрание сочинений в 10-ти тт. Том 3. – М.-Л.: Издательство академии наук СССР, 1950. – С. 7.
4. Философия культуры. Становление и развитие/ Под ред. Кагана М. С., Петрова Ю. В., Прозерского В. В., Юровской Э. П. – Санкт-Петербург: Издательство «Лань», 1998. – 448 с.
5. Эко У. Таинственное пламя царицы Лоаны. – М.: АСТ, 2024. – 640 с.

References:

1. Borev Yu. B. E`stetika. – Moskva: Politizdat, 1975. – 399 s.
2. Otina A. E. Stanovlenie teorii literaturnogo proizvedeniya pri perexode ot tradicionalistskoj k individual`no-avtorskoj e`poxe: na materiale russkoj e`stetiki i literaturnoj kritiki pervoj treti XIX veka// A. E. Otina. – Doneczk, 2004. – 199 s.
3. Pushkin A. S. V Sibir` (Vo glubine sibirskix rud...) // Polnoe sobranie sochinenij v 10-ti tt. Tom 3. – M.-L.: Izdatel`stvo akademii nauk SSSR, 1950. – S. 7.
4. Filosofiya kultury`. Stanovlenie i razvitie/ Pod red. Kagana M. S., Petrova Yu. V., Prozerskogo V. V., Yurovskoj E`. P. – Sankt-Peterburg: Izdatel`stvo «Lan`», 1998. – 448 s.
5. E`ko U. Tainstvennoe plamy`a czaricy Loany`. – M.: AST, 2024. – 640 s.



УДК 130.2+81`373.612

Д. И. Манаширов

(исследователь; студент бакалавриата)
Пятигорский государственный университет
(г. Пятигорск, Ставропольский край, РФ)

**КУЛЬТУРНО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СЛЕД
ВЕЛИКОГО ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ КАК ОТГЛОСОК
ЭПОХИ АНТИЧНОСТИ НА ПРИМЕРЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ
И РЕЛИГИОЗНЫХ ОБРАЗОВ МАКА**

Аннотация. Статья посвящена исследованию культурного символизма растения мак как комплексного индикатора историко-культурных взаимодействий в Европе от античности до Средневековья. Целью работы является выявление цепочки семантических связей между античным и славянскими комплексами представлений о маке через междисциплинарный анализ. Основное внимание уделяется анализу путей заимствования фитонима, реконструкции мифоритуального комплекса (связь с плодородием, сном/смертью и жертвой) и критическому переосмыслению образа славянской богини Мокоши. Делается вывод, что мак выступает устойчивым культурным кодом, демонстрирующим преемственность и механизмы интеграции мифологических представлений в ходе ключевых исторических процессов, таких как Великое переселение народов.

Ключевые слова: мак, античность, этимология, мифология, Великое переселение народов, славянское язычество, индоевропейские параллели.

D. I. Manashirov

(Researcher; Bachelor's Degree Student)
Pyatigorsk State University
(Pyatigorsk, Stavropol Krai, Russian Federation)

**CULTURAL AND LINGUISTIC TRACE OF THE GREAT
MIGRATION OF PEOPLES AS AN ECHO OF THE ERA
OF ANTIQUITY ON THE EXAMPLE OF FOLK
AND RELIGIOUS IMAGES OF POPPY**

Annotation. The article is devoted to the study of the cultural symbolism of the poppy plant as a complex indicator of historical and cultural interactions in Europe from antiquity to the Middle Ages. The aim of the work is to identify the chain of semantic connections between the ancient and Slavic complexes of representations of the poppy through interdisciplinary analysis. The main attention is paid to the analysis of ways of borrowing the phytonym, the reconstruction of the mythological complex (connection with fertility, sleep/death and sacrifice) and a critical rethinking of the image of the Slavic goddess Mokosha. It is concluded that the poppy acts as a



stable cultural code that demonstrates the continuity and mechanisms of integration of mythological representations during key historical processes, such as the Great Migration of Peoples.

Keywords: *poppy, antiquity, etymology, mythology, Great Migration of peoples, Slavic paganism, Indo-European parallels.*

Введение. *Актуальность исследования определяется необходимостью комплексного изучения глубоких культурных связей, сформированных в ходе ключевых исторических процессов, таких как Великое переселение народов (IV–VII вв.). Эти миграции не только перекроили политическую карту Европы, но и создали обширные этноконтактные зоны, где происходило интенсивное взаимодействие языков, мифологий и символических систем. Растение мак (*Papaver*) выступает в данном контексте уникальным культурным маркером. Его устойчивый, многогранный символизм (плодородие, сон, смерть, жертва) и общая для многих народов Европы лексическая основа представляют собой ценный материал для реконструкции путей культурной трансляции и трансформации архетипических образов. Особую актуальность приобретает анализ славянского восприятия этого комплекса, в частности, через фигуру богини Мокоши, что позволяет преодолеть фрагментарность существующих подходов и рассмотреть индоевропейскую традицию в её целостности и динамике.*

*Степень изученности темы характеризуется значительным объёмом исследований, которые, однако, редко носят междисциплинарный характер. Античный символизм мака как атрибута Деметры/Цереры, Гипноса и Морфея детально освещён в работах по классической мифологии и культурологии. Его роль в ритуалах, связь со сном и смертью, а также позднейшая трансформация в христианскую эпоху и символ памяти (красный мак) также хорошо изучены. В области славянского язычества ключевые труды принадлежат Б.А. Рыбакову, который предложил «аграрную» трактовку Мокоши как «Матери урожая». Альтернативные этимологические и мифологические реконструкции, связывающие имя богини с корнем *tok-* (влага) и указывающие на её возможную связь с общеиндоевропейским архетипом Великой Богини-Матери, представлены в работах В.В. Иванова, В.Н. Топорова, В.М. Мокиенко и др. Тем не менее, недостаточно исследованными остаются конкретные механизмы, через которые комплекс представлений о маке мог быть воспринят и адаптирован в славянской среде в контексте масштабных историко-культурных контактов эпохи Великого переселения народов и последующего германо-славянского взаимодействия.*

Объектом данного исследования выступает культурный символизм растения мак в европейской традиции как отражение историко-культурных процессов.

Предметом являются пути заимствования, адаптации и семантической трансформации фитонима «мак» и связанного с ним мифоритуального комплекса в ев-



ропейских культурах, с особым вниманием к славянскому ареалу и образу богини Мокоши.

Цель работы – на основе междисциплинарного анализа выявить и проследить цепочку культурно-семантических связей между античным и славянским комплексами представлений о маке, предложив новую реконструкцию семантики образа Мокоши. Для достижения этой цели поставлены следующие *задачи*:

1) Провести этимологический анализ и проследить пути заимствования лексемы, обозначающей мак, в европейских языках.

2) Систематизировать античный мифоритуальный комплекс, связанный с маком (Деметра/Церера, Гипнос/Морфей, ритуал замещения).

3) Осуществить критический анализ существующих гипотез о происхождении и функциях славянской богини Мокоши.

4) На основе сравнительно-мифологического и семантического анализа предложить обоснованную реконструкцию образа Мокоши в контексте индоевропейской традиции.

Методология и методы: методологическая база исследования строится на принципах историзма и системного подхода. Ключевым является сравнительно-исторический метод, применяемый как в лингвистике, так и в мифологии. Информационная база включает труды античных и средневековых авторов, данные фольклора и этнографии, а также научную литературу по исторической лингвистике, сравнительной мифологии и истории Европы. В исследовании используются следующие методы: этимологический анализ для реконструкции происхождения и путей распространения лексем, обозначающих мак; сравнительно-мифологический анализ для выявления параллелей между образами богинь плодородия; семантический анализ для исследования развития значений слов и символов; историко-культурная интерпретация для соотнесения лингвистических и мифологических данных с конкретными историческими процессами, такими как ВПН и христианизация.

Новизна определяется в выявлении новых сравнительно-мифологических параллелей. На основе предложенной реконструкции в работе впервые в научной литературе последовательно прослеживаются и анализируются содержательные параллели между славянской Мокошью и кельтской богиней Махой (Macha), также связанной с символикой земли, плодородия, крови/мака и судьбы. Это открывает новые горизонты для исследований в области индоевропейской мифологии и позволяет говорить о возможных общих истоках данного архетипа Великой Богини-Матери.

Результаты и обсуждение. Эпоха Великого переселения народов, инициированная нашествием азиатских кочевников гуннов в IV веке, стала отражением массовых миграций готских, сарматских и многих других племенных групп Во-



сточной Европы на запад. По происхождению гунны с большей вероятностью тюрки. Это подтверждается историческими источниками. Так, писатель VII в. н. э., византиец Феофилакт Симокатта сообщает следующее: «Захватив с собой самого видного из своих друзей, Сеоса, он направился к племени гуннов, которых наша история неоднократно называла тюрками» [11, с. 102]. Помимо этого, он упоминает, что «персы обыкновенно называют их тюрками» [11, с. 77]. Волны переселений не обошли стороной и славян, которые заняли местность вплоть до р. Эльбы. Образовалась обширная этноконтактная зона культурно-интеграционного взаимодействия славянских и германских племен. К XII–XIII векам, в развитом средневековье в результате религиозно-феодалного «натиска на восток» славяне были вытеснены с территорий современной Центральной Германии, именуемой Полабьем. Большая часть была ассимилирована, войдя в состав Священной Римской империи. Однако и в наши дни топонимика Центральной Европы, в частности Германии и Австрии, сохраняет множество славянских лингвистических следов.

Окончания названий на *-itz*, *-in*, *-ow* в сочетании со славянскими корнями, а также такие известные топонимы, как Берлин, Лейпциг и Дрезден, являются молчаливыми свидетелями эпохи, когда славянская культура доминировала в этом регионе. Исторические процессы этой эпохи привели к глубокому культурному обмену, следы которого обнаруживаются в языковой, мифологической и символической сферах. Одним из таких маркеров выступает растение мак (*Paraver*), чье название, мифологические ассоциации и символические функции демонстрируют удивительную устойчивость в индоевропейской традиции. Однако существующие исследования часто носят фрагментарный характер, что создает проблему комплексной реконструкции культурного кода, заложенного в символе мака и связанных с ним божественных образов, таких как славянская Мокошь и греческая Деметра. Для решения этой проблемы необходима конкретная научная задача, заключающаяся в проведении междисциплинарного анализа для выявления цепочки семантических и культурных трансформаций, связывающих ботанический объект, его лингвистические обозначения и мифоритуальные представления от античности до славянского язычества.

Почти тысячелетнее совместное проживание на общей территории не прошли бесследно. В немецком языке есть слово «*mohnblume*», которое переводится как «цветок мака». В русском языке аналогичным корнем является мох-, который родственен мок-/мак-. Слова макнуть, мокрый связаны с влагой, сыростью, в которой обычно произрастает растение мох. Это приводит к необычной лингвистической связи растений мака и моха. В коми-пермяцком фольклоре упоминается лесной дух Кокля-мокля, который по одной из версий связан с нечистым духом русских суеведей Хохла-мохря (Хохла-махря) [13, с. 198-199].

Подобное сходство в наименовании показывает культурно-интегративные процессы между славянскими и финно-угорскими племенными группами. Назва-



ние мака имеет общие корни во многих европейских языках. Лингвистический анализ показывает, что слова, обозначающие мак в немецком (*māho*, *mahn*), древневерхненемецком (*māho*), греческом (*mékōn*) и славянских языках (например, русское «мак»), происходят из одного общего источника. Наиболее достоверно то, что это слово было заимствовано народами Северной Европы из средиземноморского языка в глубокой древности, что исторически обоснованно, поскольку родиной мака является Средиземноморский регион.

В германских языках следы этого названия сохранились не только в немецком, но и, например, в голландском (*maankor* – «маковая головка») и шведском (*vallmo* – «мак», буквально «опийный мак») [2, с. 560]. Вероятно, немецкое *mohnblume* является славянским заимствованием по той причине, что германские и славянские племена продолжительное время развивались по соседству. Однако, стоит отметить, что цветок мака в венгерском «*A mákvirág*», в литовском «*masa gėlė*», эстонском «*masa lill*» и латышском языках «*magonī zieds*» имеют схожее происхождение. В этих языках так же наблюдается корневая преемственность.

Говоря об этимологии названия масличной культуры, известной с античности, оно восходит к древневерхненемецкому *magō* (IX в.) и (чередование гласных и грамматические изменения) к др.-в.-нем. *māho* (X в., также в древнесаксонском *māho*), от которого через форму косвенного падежа с окончанием *-n* образовалось средневерхненемецкое *māge(n)*, *māhen*, *mān* (средненижненемецкое *mān*), а также др.-в.-нем. *mān* (рукопись XIII в.). К этой же группе относятся сложные образования: нижненемецкое *Mahnkorr*, голландское *maankor* (означает «маковая головка» – по форме семенной коробочки), а также норвежское *valmue*, шведское *vallmo*, старошведское *valmoghe* – обозначающие опийный мак. Сравнительно с норвежским диалектным *vale* «глубокий сон» и шведским диалектным *valbjörk* «крушина» (букв. «очищающая крушина»), а также шведское *sömntorn* – с тем же значением.

Среди негерманских параллелей – греческое *mékōn* (μῆκων), церковнославянское *макъ*, русское *мак*. Поскольку мак происходит из Средиземноморья, вероятно древнее заимствование формы **māk-* или **māken-* из одного из средиземноморских языков. В нововверхненемецком языке форма *Mahn* сохранялась до XVIII века (в диалектах – до настоящего времени); ослабление гласного началось в XV веке, а с XVIII века общепринятым стало написание *Mohn* [1].

В русском языке под маковой, макушкой изначально подразумевалась семенная коробочка цветка мака. Примечательно, что данное значение было проецировано на другие объекты: купол церкви, вершина горы, верхняя часть головы (макушка). В античную эпоху коробочки мака ассоциировались с человеческими головами. Эта символическая связь отразилась в греческом языке, где мак называли словом «*kodeion*», а человеческую голову «*kodeia*», как бы «головка мака». Данное представление имело и ритуальное значение: согласно традиции, римский царь



Нума заменял маковыми головками человеческие жертвоприношения Юпитеру. Аналогичный обычай существовал и в более позднее время: в IV веке до н. э. римский консул Юний Брут распорядился приносить в жертву богине-чудовищу Мани, считавшейся влияющей на судьбы детей, головки мака и чеснока вместо детских голов. Таким образом, мак выполнял важную символическую функцию в древних ритуалах замещения. В украинском устном народном творчестве начала XX века было в ходу такое выражение: «Голова красива, как маковка, но ума в ней – всего лишь горсточка» («Головка, як маківка, а в неї розуму, як наклано»). В Малороссии раньше пели: «Убив брата родного, а шурина вирного, покатила голова так, як маківочка» [5, с. 199].

Название мака связано с античным затерянным городом Меконой, откуда это растение распространилось в Грецию. Этот предположительно черноморский порт не случайно называли «маковым городом» – он был центром распространения данной культуры. В греческой мифологии мак тесно связан с богиней жатвы и плодородия Деметрой (у римлян – Церерой): согласно мифам, маковый сок утешал богиню после похищения её дочери Персефоны Плутоном. Согласно еще одному античному преданию, именно богиня Деметра впервые обнаружила маки в окрестностях этого поселения. В честь этого знаменательного события город получил название Мекона («маковый»). Помимо этого, у богини Деметры был возлюбленный – афинянин по имени Мекон, которого она превратила в маковое растение. Саму Цереру нередко называли Меконой. Не случайно скульптурные изображения Деметры и Цереры традиционно украшались венками из колосьев и маковых головок [5, с. 206–207].

Мак стал многозначным символом, олицетворяющим воспоминания, тишину и сон. В греческой мифологии он выступал атрибутом Гипноса, бога сна, и Морфея, бога сновидений, благодаря своим усыпляющим свойствам. Эта связь подчёркивается в мифах: Гипнос с помощью мака мог погрузить в сон даже могущественного Зева. Особенно поэтичен римский миф о Церере: во время её безутешных странствий в поисках дочери Прозерпины, боги создавали маковые цветы при каждом её шаге. Собрав их букет, богиня наконец смогла забыться в исцеляющем сне. Мак был посвящён Церере (а иногда Диане), поскольку он часто растёт среди злаковых полей. По той причине и возникло единение образов макового цветка с символом плодородия. С давних времен созревающие, но еще незрелые коробочки мака надрезали острым ножом, делая полукруглые насечки. Из этих надрезов начинал сочиться маковый сок («молоко») – опий-сырец. Под воздействием солнечного тепла сок постепенно загустевал и темнел. Эта застывшая масса и была опиумом, свойства которого были воспеты эллинами в мифах.

Наиболее всего интересна связь славянской богини Мокоши (Макоши) и греческой Деметры. Б. А. Рыбаков ошибочно проводил языковую близость между терминами, обозначающими жребий, и именем богини. Учитывая глубокую индоев-



ропейскую древность корня «Ма» (мать), можно реконструировать значение имени «Ма-кошь» как «Матери счастливого жребия» – богини судьбы и удачи. Этой этимологической связью ученый подчеркивает роль богини как подательницы благ и вершительницы человеческих судеб в славянском пантеоне [10, с. 398]. При такой реконструкции эквивалентом Мокоши и её прообразом является древнегреческая Тихе (Тюхе), она же римская Фортуна. Б. А. Рыбаков считал допустимым выделять в слове нужный слог ма-, обозначая его за корень, хотя лингвистически верен корень мак-, мок-. Однако, интересно то, что во второй культурной интерпретации сомнительной языковой параллели исследователь оказался весьма точен. Археолог отмечал, что имя «Макошь» (при условии правильности именно такой формы) обладает глубокой символической трактовкой. Оно может быть расшифровано как составное понятие «Ма-кошь» – то есть «мать хорошего урожая» или «мать счастья». Эта этимология отражает сущность богини как подательницы плодородия, благополучия и жизненного достатка в славянской мифологии.

Такой перевод подчёркивает ее связь с аграрными культурами и архетипом Великой Матери, отвечающей за цикличность природы и процветание общины [10, с. 402]. Как итог, Б. А. Рыбаков делает вывод о том, что «Ма-кошь – «Мать урожая», т. к. слово «кошь» означало: повозку для снопов, корзину для зерна, плетеный амбар для соломы, загон для скота» [10, с. 631]. В действительности же Мокошь, исходя из правильной этимологии корня, напрямую связана с маками и является близким к Деметре божеством. Ю. В. Вайрах и Г. О. Ибраимова отмечают, что «прослеживается очевидная языковая параллель Макоши и слова макотра (макитра), которое обозначает мак и тереть» [3, с. 690]. С давних времён славяне применяли в быту макитру (ступу) и макогон (пестик) для измельчения зерен, в том числе семян мака.

Сакральный характер названий предметов быта характеризуется символизмом макитры в качестве женского начала и макогона в качестве мужского. Это подчеркивает значительный вклад растения в славянскую культуру. В народной лингвистической традиции слово «макитра» подверглось семантической деградации и приобрело устойчивую отрицательную коннотацию. Изначально этот предмет утвари (для приготовления творога, теста и овощей) был сугубо утилитарным и нейтральным.

Согласно академической этимологической справке, представленной в словаре Г. П. Цыганенко, происхождение существительного «макитра» (или «макотра») является прозрачным с точки зрения словообразовательной модели и восходит к соединению двух семантических основ. Первый корень «мак-» непосредственно указывает на объект обработки – мак, который традиционно измельчали в данном сосуде. Вторым корнем «-тру-» (восходящий к глаголу «тереть») обозначает само механическое действие, производимое с этим продуктом. Соединительная гласная «-о-» является структурным элементом, типичным для формирования сложных слов



в восточнославянских языках [9, с. 223]. Таким образом, первоначальное значение лексемы – «сосуд, в котором перетирают мак», что точно отражает его утилитарное назначение в традиционном быту. Данный этимологический анализ представляет собой классический пример мотивации наименования предмета через его прямую функцию, где форма слова напрямую отражает его изначальное практическое использование. Впоследствии, на основе этой первичной семантики, развились вторичные, переносные значения слова, связанные с антропоморфными метафорами. Со временем его метафорическое использование привело к возникновению пренебрежительного прозвища для глупой, бестолковой женщины, в голове которой «пусто, как в горшке». Эта ирония ярко демонстрирует механизм смещения ценностной позиции: бытовой объект становится инструментом для создания уничижительного образа, представляя объект насмешек в совершенно ином, негативном свете.

Окончание слов на «-ошь» свойственно славянским языкам. Мокошь как символ изобилия и плодородия может быть противопоставлен слову пустошь. Мокошь – мокротА, пустошь – пустотА. В. М. Мокиенко, А. Ф. Журавлев и многие другие исследователи справедливо замечают, что имя Мокошь связано с мокнуть, мокрый, влажный. «Она олицетворяла женское начало природы, была божеством воды, дождя, грозы, а значит – плодородия, т. е. выступала как бы в качестве «лучшей половины» Перуна» [12, с. 214]. Согласно реконструкции лингвистов и исследователей мифологии В. В. Иванова и В. Н. Топорова, Мокошь, являющаяся единственным женским божеством в древнерусском пантеоне, могла быть супругой громовержца Перуна.

Эта гипотеза строится на основе сравнительного анализа с другими индоевропейскими мифологиями, где богу-громовержцу (например, Зевсу или Тору) часто сопутствует могущественная богиня-супруга (греческая Деметра или скандинавская Сиф) [6, с. 188]. Таким образом, Мокошь в этой паре олицетворяла бы собой плодородие, землю и судьбу, дополняя воинственную и громовую фигуру Перуна. По одной из версий Мокошь после принятия христианства трансформировалась в Мокушу – нечистого духа, ассоциируемого с прядением и по функциям схожим с существом стихии воды – кикиморой болотной. В северорусских землях, благодаря народным представлениям, закрепился образ женского духа или демонического существа по имени Мокуш(а).

Фольклористы и историки религии XIX века полагали, что это представление могло проникнуть в крестьянскую среду из знакомых церковных обличий язычества, подобно многим другим сюжетам – как книжного происхождения, так и восходящим к апокрифическим, «отреченным» текстам. Согласно бытовавшим рассказам, Мокуша незримо бродила по избам и приглядывала за женскими работами, в особенности за пряжей. Люди верили, что если ночью в тишине слышалось урчание веретена, то это означало одно: «Это Мокоша пряла». Рассказывали также, что,



покидая дом, она могла задеть веретеном о брус или полаты, отчего раздавался характерный щелчок. Её влияние распространялось и на скот: если у овцы без видимой причины вытиралась или редела шерсть, в этом тоже видели след её незримой деятельности, приговаривая: «Ох, Мокуша овцу остригла». Чтобы умиловать духа и отвести его внимание, существовал специальный обряд: на ночь в порожные ножницы обязательно клали несколько клочков шерсти. Это являлось формой требы Мокуше – обязательном подношении, призванным обеспечить благополучие дома и сохранность рукоделия [4, с. 10]. Также считалось, что она появляется в период Великого поста – в период строгого запрета оставлять на ночь кудель на прялке, не получив благословения. Считалось, что в противном случае «Мокоша придет и спрядет» [8, с. 114].

Из всего вышеописанного следует, что не стоит полностью отклонять версию об одном из основных видов деятельности древнеславянской богини Мокошь – прядении. Технология получения пряжи предполагала, замачивание в воде шерсть. Такое «перевоплощение» не удивительно, зная о том, что мох образует моховину, где есть повышенная влажность, благоприятствующая поселению мифической сущности кикиморы–Мокуши. То есть, Мокуша – это гиперболизированный негативный образ Мокоши, который проецирует болотную влагу, не идущую на пользу почве и ведению хозяйства. Кроме всего прочего, о возможной функции Мокоши в качестве пряжи намекает связь слов мох – мошна – мохор – мохрома (бахрома), т. е. пучки нитей. Так, мох и мех предположительно имеют лингвистическую параллель через визуальную схожесть волосинок шкуры животного и ворсинок болотного растения. В то же время связь овцами отсылает к античным аграрным богиням, олицетворяющих скотоводство. В. П. Калыгин соотносит ирландское божество Маха (Macha) и Мокошь [7, с. 181]. И действительно, семантическая схожесть хорошо прослеживается.

В ряде кельтских мифов упоминается, что Маха соотносится с красной землёй (кровью на поле) и плодородием почвы, что является отсылкой к образу маков, которые связывают с кровью убитого. Согласно английскому фольклору, маки произрастают из крови дракона, побеждённого святой Маргаритой. В христианской традиции широко распространён образ маков, вырастающих на месте крови, пролитой распятым Иисусом Христом, где этот цветок становится символом невинно пролитой крови и искупительной жертвы.

Возвращаясь к античной традиции, стоит отметить, что Кронос (у римлян Сатурн) и Рея-Кибела (отожествляемая римлянами с Опой) являлись родителями Зевса (Юпитера) и Деметры (Цереры). Она ассоциировалась с жатвой. Сущность плодородия Опы (Рей-Кибелы) было перенесено на дочернюю богиню Цереру (Деметру). Имя Опы (лат. Ops) восходит к древнегреческому слову «ὄπιον» (pion), уменьшительное от «ὄπός» (opós – в пер. сок растения), что связано с названием



макового сока – опиума. Однако в Древнем Риме существовала ещё одна функционально схожая аграрная богиня – Палес (лат. Pales). Отсюда, предположительно латинское «palat» – в значении «открыто», французское «pelouse» – газон, общеславянское «poľe» – поле, которые могут быть семантически связаны как слова-категории для описания равнинной местности, идеально подходящей для земледелия или скотоводства. Как итог, появление в европейских языках корней слов, традиций и религиозных компонентов, восходящих к античному времени, является следствием продолжительных контактов Рима с варварскими племенами и судьбоносных процессов Великого переселения народов. На обломках Западной Римской империи было создано общеевропейское средневековое пространство, невольно впитавшее в себя ряд традиций Древнего мира.

Выводы. Как можно заметить из языковых параллелей Великое переселение народов стало поворотным этапом развития варварских обществ. По сегодняшний день словарный запас жителей Европы отражает отголоски античных древнегреческих и римских традиций религиозных культов. В сфере мифоритуальной практики мак выступает как многозначный символ, интегрированный в сложный комплекс представлений о жизни, смерти и сакральном плодородии. Его амбивалентная природа уходит корнями в дохристианские политеистические культы, где он функционирует одновременно как атрибут хтонических божеств (замена человеческих жертвоприношений в римской традиции) и как символ божественного успокоения (атрибут Гипноса и Морфея). Особого внимания заслуживает его неразрывная связь с образом Великой Богини-Матери в её различных ипостасях – от греческой Деметры до славянской Мокоши. Исторические процессы ВПН и последующей германо-славянской интеграции стали ключевым каналом для распространения как лексических заимствований, так и элементов мифоритуального комплекса, связанного с маком.

Реконструкция семантики последней позволяет подвергнуть критике упрощённые этимологические построения, связывающие её имя исключительно с понятием урожая. Гораздо более перспективным представляется выведение её этимологии к архаичному корню *tok-/mak-*, отражающему водную природу божества, связанного с циклами увлажнения, плодородия и, возможно, «прядения» судьбы. Данная реконструкция находит неожиданные параллели в кельтском пантеоне (богиня Маха), что указывает на возможные глубинные индоевропейские истоки данного образа.

Таким образом, мак в истории фигурирует не просто как ботанический объект изучения, но и как мощный культурный код, сквозь призму которого возможно проследить сложные процессы формирования мифологического мышления, межкультурных заимствований и трансформации архетипических образов в исторической перспективе – от античных ритуалов до христианской символики невинно



пролитой крови, закрепляя его статус как одного из ключевых элементов европейской символической традиции.

Библиографический список:

1. «Mohn», bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. URL: <https://www.dwds.de/wb/Mohn> (дата обращения: 13.09.2025).
2. Der Duden. Herkunftswörterbuch Etymologie der deutschen Sprache, Die Geschichte der deutschen Wörter bis zur Gegenwart, 20000 Wörter und Redewendungen in ca. 8000 Artikeln / Hrsg. von der Dudenredaktion; Red. Bearb.: Anette Auberle, Annette Klosa. – Mannheim: Dudenverlag, cop.2001. – 960 p.
3. Вайрах Ю. В., Ибраимова Г. О. Сопоставительный анализ мотивирующих признаков макроконцептов Род и Макошь // СибСкрипт. – 2022. – №6 (94). – С. 686-695
4. Журнал Министерства народного просвещения. [Ч. ССLXIV]. – Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1889. – 845 с.
5. Золотницкий Н. Ф. Цветы в легендах и преданиях / Н. Ф. Золотницкий; С виньетами по рис. худож. К. Ф. Цейдлер. – Санкт-Петербург: А. Ф. Девриен, 1913. – 298 с.
6. Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. – М.: Наука, 1983. – С. 175-197.
7. Калыгин В. П. Этимологический словарь кельтских теонимов / В. П. Калыгин; [отв. ред. К. Г. Красухин]; Ин-т языкознания РАН. – М.: Наука, 2006. 183 с.
8. Мадлевская Е. Л. Русская мифология. Энциклопедия. – М.: Мидгард, Эксмо, 2005. – 784 с.
9. Мокненко В. М. Образы русской речи: Историко-этимологические очерки фразеологии. – СПб.: Фолио-Пресс, 1999. – 464 с.
10. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Академический Проект, 2013. – 640 с.
11. Феофилакт Симокатта (VII в.). История / Пер. с греч. проф. С. И. Кондратьева; Лит. обработка перевода и примеч. канд. ист. наук К. А. Осиповой; Отв. ред. и вступ. статья чл.-кор. АН СССР Н. В. Пигулевской. – Москва: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. – 224 с.
12. Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка. Более 5000 слов / Г. П. Цыганенко. – 2-е изд., перераб. и доп. – Киев: Рад. шк., 1989. – 510 с.
13. Энциклопедия уральских мифологий. Мифология Коми / Рос. акад. наук. Урал. отд-ние. Коми науч. центр, Ин-т яз., лит. и истории, М-во образования и высш. шк. Респ. Коми; А. Н. Власов и др., Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва, Сыктывкар: ДИК, Ин-т яз., лит. и истории, 1999. – 479 с.



References:

1. «Mohn», bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache. URL: <https://www.dwds.de/wb/Mohn> (date of access: 09/13/2025).
2. Der Duden. Herkunftswörterbuch Etymologie der deutschen Sprache, Die Geschichte der deutschen Wörter bis zur Gegenwart, 20000 Wörter und Redewendungen in ca. 8000 Artikeln / Hrsg. von der Dudenredaktion; Red. Bearb.: Anette Auberle, Annette Klosa. – Mannheim: Dudenverlag, cop.2001. – 960 p.
3. Vairakh Yu.V., Ibraimova G. O. Comparative analysis of motivating features of the macroconceptions Rod and Macosh // SibScript. – 2022. – №6 (94). – pp. 686-695
4. Journal of the Ministry of Public Education. [Part CCLXIV]. – St. Petersburg: V. S. Balashev Publishing House, 1889. – 845 p.
5. Zolotnitsky N. F. Flowers in legends and legends / N. F. Zolotnitsky; With vignettes based on Fig. artist K. F. Zeidler. – St. Petersburg: A. F. Devrien, 1913. – 298 p.
6. Ivanov V. V., Toporov V. N. On the reconstruction of Mokosha as a female character in the Slavic version of the main myth // Balto-Slavic studies. Moscow: Nauka, 1983. – pp. 175-197.
7. Kalygin V. P. Etymological dictionary of Celtic theonyms / V. P. Kalygin; [ed. by K. G. Krasukhin]; Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow: Nauka, 2006. – 183 p.
8. Madlevskaya E. L. Russian mythology. Encyclopedia. Moscow: Midgard, Eksmo, 2005. – 784 p.
9. Moknenko V. M. Images of Russian speech: Historical and etymological essays on phraseology. St. Petersburg: Folio Press, 1999. – 464 p.
10. Rybakov B. A. Paganism of the ancient Slavs. Moscow: Academic Project, 2013. – 640 p.
11. Theophylact Simocatta (VII century). History / Translated from Greek by Professor S. I. Kondratieva; Lit. translation processing and notes. Candidate of Historical Sciences K. A. Osipova; Ed. and the introduction. article ch.-cor. Academy of Sciences of the USSR N.V. Pigulevskaya. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1957. – 224 p.
12. Tsyganenko G. P. Etymological dictionary of the Russian language. More than 5,000 words / G. P. Tsyganenko. – 2nd ed., revised and add. – Kiev: Rad. shk., 1989. – 510 p.
13. Encyclopedia of Uralic mythologies. Komi Mythology / Russian Academy of Sciences. Ural. department. Komi Scientific Center, In-t yaz., lit. and History, Ministry of Education and Higher School of Economics. Komi Republic; A. N. Vlasov et al., Scientific editorship by V. V. Napolskikh. – Moscow, Syktyvkar: DIK, In-t yaz., lit. and Stories, 1999. – 479 p.



ОБРАЗЕЦ
ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ

УДК 130.2

Н. П. Рагозин

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет
(г. Донецк, Донецкая Народная Республика - РФ)

E-mail: nragozin@inbox.ru

ОБРАЗЫ ТРАДИЦИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

Аннотация. Автор связывает формирование основ теоретического понимания традиции с материалистическим пониманием истории К. Маркса, с его трактовкой общества как органической системы производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений.

Ключевые слова: традиция как форма преемственности, общество как органическая система, традиция как производство и воспроизводство общественной жизни.

N. P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University
(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: nragozin@inbox.ru

IMAGES OF TRADITION IN THEORETICAL CONSCIOUSNESS

Abstract. The author connects formation of the basis of theoretical comprehension of tradition with Marx's materialistic understanding of history, with his interpretation of society as an organic system including the process of production and reproduction in its full variety of social relationships.

Key words: tradition as a form of succession, theoretical images of tradition, society as an organic system, tradition as production and reproduction of social life.

Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...

Библиографический список:

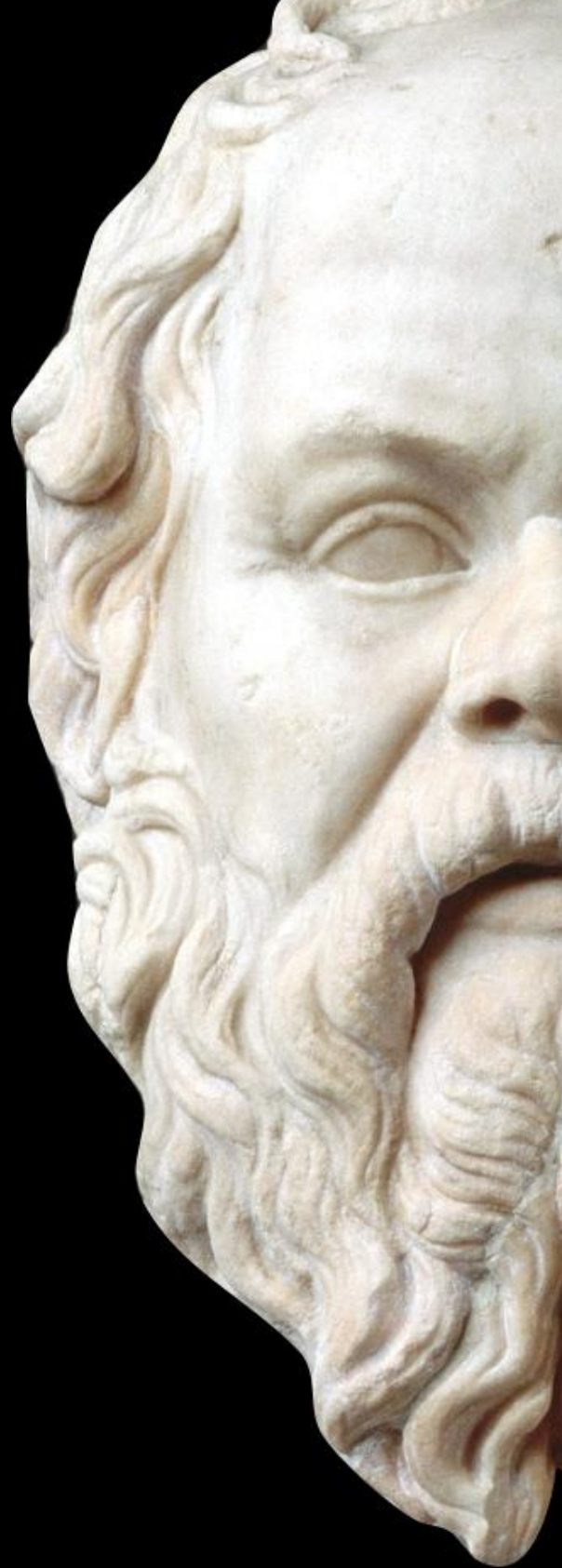
1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А.Л. Субботина. – М.: Наука, 1978, С. 5-222.
2. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польского / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
3. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
4. Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955, Т.1. – С. 85-92.
5. Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.

References:

1. Behkon F. Novyj Organon // Behkon F. Soch. v 2-kh tt. T. 2. Sost., obshchaya red. A.L. Subbotina. – M.: Nauka, 1978, S. 5-222.
2. Shackij E. Utopiya i tradiciya: Per. s pol'skogo / Obshch. red. i poslesl. V. A. Chalikovej. – M.: Progress, 1990. – 456 s.
3. Mejneke F. Vozniknovenie istorizma / Per. s nem. – M.: ROSSPEHN, 2004. – 480 s.
4. Marks K. Filosofskij manifest istoricheskoy shkoly prava // Marks K., Ehngel's F. Soch., 2-e izd. – M.: Politizdat, 1955, T.1. – S. 85-92.
5. Tradicii i innovacii v sovremennoj Rossii. Sociologicheskij analiz vzaimodejstviya i dinamiki / Pod redakciej A. B. Gofmana. – M.: ROSSPEHN, 2008. – 543 s.



ДЛЯ ЗАМЕТОК



ISSN 2522-9788