Учредитель
ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет»

ВЕСТНИК БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Издается с 1997 г. Выходит 15 раз в год

Выпуск 6А / 2015
ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Журнал включен Высшей аттестационной комиссией в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук

Редакционный совет «Вестника БГУ»

Н. И. Мошкин, д-р техн. наук, проф., и. о. ректора Бурятского государственного университета (председатель); *А. В. Номоев*, д-р физ.-мат. наук, доц., проректор по НИР БГУ (зам. председателя); *П. А. Минакир*, д-р экон. наук, акад. РАН; *А. Л. Асеев*, акад., чл.-кор. РАН, вице-президент РАН, председатель Сибирского отделения РАН; *М. Р. Бакланов*, д-р хим. наук, проф. (Бельгия); *П. Ю. Саух*, д-р филос. наук, проф. (Украина); *С. Н. Васильев*, д-р физ.-мат. наук, акад. РАН; *И. А. Тайманов*, д-р физ.-мат. наук, акад. РАН; *К. Цецура*, д-р философии по коммуникации и связям с общественностью, проф. Университета Оклахомы (США); *Оде Сесилия*, проф. (Нидерланды); *Ван Яминь*, проф., декан факультета русского языка Института иностранных языков Восточно-Китайского педагогического университета (Китай); *Г. Ц. Дамбаев*, д-р. мед. наук, проф., чл.-кор. РАН; *О. В. Матыцин*, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО, президент Российского студенческого союза, президент РГАФК.

Редакционная коллегия выпуска

И. И. Осинский, д-р филос. наук, проф. (гл. редактор); *А. Н. Постников,* д-р филос. наук, проф. (зам. гл. редактора); *П. А. Чукреев,* д-р социол. наук, проф.; *Э. Д. Дагбаев,* д-р социол. наук, проф. (зам. гл. редактора); *Л. Л. Абаева,* д-р ист. наук, проф. (зам. гл. редактора); *М. В. Бадмаева,* д-р филос. наук, доц. (зам. гл. редактора); *Д. Ш. Цырендоржиева,* д-р филос. наук, проф.; *Л. Е. Янгутов,* д-р филос. наук, проф.; *В. И. Коваленко,* д-р филос. наук, проф.; *О. Н. Козлова,* д-р филос. наук, проф.; *В. В. Мантатов,* д-р филос. наук, проф.; *П. Ю. Саух,* д-р филос. наук, проф.; *Ц. Ц. Чойропов,* д-р социол. наук, проф.; *А. М. Кузнецова,* д-р филос. наук, доц. (отв. секретарь).

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77–36152 от 06 мая 2009 г. Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Адрес редакции
670000, г. Улан-Удэ,
ул. Смолина, 24а
E-mail: intellige2007@rambler.ru

Адрес издателя
670000, г. Улан-Удэ,
ул. Смолина, 24а
E-mail: riobsu@gmail.com

Сохранен стиль авторов
Компьютерная верстка
А. В. Доржиевой
Перевод на английский язык
А. Ц. Эрдынеева

Подписано в печать 22.06.2015
Формат 60 x 84 1/8.
Усл. печ.л. 16,74.
Уч.-изд. л. 15,23.
Тираж 1000. Заказ 165.
Дата выхода в свет 25.06.2015
Цена свободная.

Отпечатано в типографии
Издательства БГУ
670000, г. Улан-Удэ,
ул. Сухэ-Батора, 3а

© Бурятский государственный университет, 2015

ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.2

ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭСТЕТИКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

© ***Иванов Сергей Геннадьевич***, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного политехнического университета.
Россия, 195251, г. Санкт-Петербург, ул. Политехническая, 29. E-mail: ivsg@rambler.ru

В статье предпринимается попытка увязать причины упадка европейской культуры с некоторыми философскими и научными концепциями Нового и Новейшего времени. В конце XVIII в. наиболее значимым фактором интеллектуальной жизни стал номинализм. С этого времени духовная составляющая человеческого бытия начинает стремительно утрачивать свое значение. На место понимания человека как «образа и подобия Божьего» приходят его трактовки как исключительно физиологического существа, не нуждающегося в каких-либо высоких помыслах. Повсеместно утверждалось, что люди перестали содержательно отличаться от прочих особей животного мира. Автор отслеживает внутреннюю логику этого процесса, выделяя в качестве его ключевых этапов учение И. Канта, волюнтаризм А. Шопенгауэра, теорию Ч. Дарвина, психоанализ и Франкфуртскую школу.
Ключевые слова: духовность, душа, культура, нравственность, номинализм, секс.

PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL FEATURES OF AESTHETICS OF NEW TIME

Ivanov Sergey G., PhD in Philosophy, Associate Professor, department of philosophy, St. Petersburg State Polytechnic University.
29 Polyteknicheskaya St., St. Petersburg, 195251 Russia. E-mail: ivsg@rambler.ru

In the article an attempt to tie up the reasons of decline of the European culture with some philosophical and scientific conceptions of New and Newest time is undertaken. In the end of the 18th century nominalism became the most meaningful factor of intellectual life. Thereafter the spiritual constituent of human existence begins swiftly losing its value. Instead of understanding a human being as a «character and likeness of God», he is treated as an exceptionally physiological creature who doesn't need any high thoughts. It is a commonplace to argue that people no longer differ in content from other species of animal world. The author watches the internal logic of this process, distinguishing as its key stages the doctrine of I. Kant, voluntarism of A. Schopenhauer, theory of Ch. Darwin, psychoanalysis and Frankfurt school.
Keywords: spirituality, soul, culture, morals, nominalism, sex.

Культура производна, происходит главным образом, от двух человеческих «изобретений» – от религии и от нравственности. Соответственно, переход культуры в «цивилизационное», суть мертвящее (по О. Шпенглеру) состояние начинается с «вымывания» из общественного сознания этих органических регуляторов поведения и замещения их рассудочно-механическими регуляторами. Врожденная порочность философии Нового времени заключалась в том, что с самых первых своих шагов она стремилась вывести знание за границы нравственного, активно противопоставляя религии науку. Тем не менее, до определенного момента традиционалистская мораль оставалась достаточно сильным сдерживающим фактором. Ж.-Ж. Руссо со своим призывом вернуться человечеству в «естественное» состояние был скорее нелепым исключением, своевременно оценить которое не позволила патологическая тяга Просвещения ко всякого рода оригинальничанию.

Подлинный переворот, предопределивший трансформацию Нового времени в современный постмодерн, был совершен И. Кантом. Разрабатывая практическую философию, очищенную «от всего

эмпирического и принадлежащего к антропологии», немецкий мыслитель указывал на несомненную объективность морального закона, детерминирующего психику индивида извне [2, с. 156]. Благодаря этому моральный закон обретал статус категорического императива, лишь в самом сознании проявляющегося как нечто «внутреннее», присущее человеческой душе. Показательно, что именно «моральный закон в нас» становился у Канта своеобразным базисом эстетики. Философ полагал искусство интегрирующим началом, способным примирить властвующие в природе силы необходимости и выражающие область нравственных деяний силы свободы. Поэтому, являясь сферой бескорыстного духа, «целесообразности без цели», искусство, тем не менее, должно было указывать на сущностное в содержании произведения. Этим Кант ставил определенные границы авторскому своеволию, но границы эти оказались весьма непрочными.

Дело заключалось в уязвимости и несостоятельности упомянутого понятия практической философии Канта – категорического императива. Кант фактически постулировал свой нравственный закон, наделил его значением объективной и общезначимой данности, генерируемой «чистым разумом». Но что было действительно объективным и общезначимым для воспринимающего субъекта после того как Юм уничтожил «законы природы»? Понятие Бога. Однако Кант отверг его! Взамен он предложил понимать под объективностью некую принципиально непознаваемую вещь в себе. Нравственность всегда выводится из онтологии, из нашего понимания бытия. Получается (хотя сам Кант на сей счет ничего не говорил), что категорический императив являлся воспроизведением вещи в себе на уровне нашего нравственного чувства. Только благодаря этому он и мог считаться законом.

Между тем, коль скоро вещь в себе в том виде, в каком ее изобразил Кант, существовать не может, – а это понял уже И. Фихте, – то и категорический императив оказывался лишенным каких-либо онтологических предпосылок. Это был чистый номинализм[1] со всеми вытекающими последствиями. Не имея никакой подлинной достоверности вне себя, воспринимая мир как совокупность формируемых сознанием созерцаний, всякий субъект отныне был вправе исходить исключительно из своей собственной достоверности. «Внутренний закон» внутри нас оказывался лишь нашим субъективным предрасположением, не более.

Неслучайно развивая принципы номиналиста Канта, другой номиналист – А. Шопенгауэр – чуть позже сведет всю этику к индивидуальному волению. Он прямо заявит об отсутствии какого-либо «безусловного долженствования» и обязательности этических норм для оценивания человеческого поведения как нравственного. Повседневная жизнь человека трагедийно-комична. Она выражает собой бессмысленность и безысходность, не оставляющую места каким-либо надеждам на высший Божественный промысел. Поэтому свое моральное предназначение человек может обрести только в самом себе, в собственной воле. Никаких других оснований нравственности для него не существует.

Этот вывод дополнялся у Шопенгауэра установками о нескованном рефлексией, бессознательно действующем художнике, нивелирующем себя в произведении, и об искусстве как способе преодоления рациональности. Природа искусства интуитивна и сверхрациональна. Искусству тесны границы просто познания, и оно «перешагивает» через них. Предмет искусства не в явлениях, которыми занимается наука, но в скрывающихся за явлениями сущностях. Поэтому искусство и не оперирует «понятиями». «Пытаться сообщить понятие посредством художественного произведения – это бесполезный трюк», – писал Шопенгауэр [8, с. 435]. Художник как «чистый субъект познания» выражает «не отношения к другим вещам», а непосредственно воспроизводит «чистые идеи», независящие от закона причинности и несвязанные с пространством и временем [7, с. 295–296].

Таким образом, значение философии Шопенгауэра для эстетической теории заключалось в том, что она: а) придавала правомерность субъективизму и психологизму, следствием из чего оказывался фактический произвол творческого действия (в выборе сюжета, стилистических приемов, манеры исполнения и т.п.); б) превращала искусство в сугубо индивидуальный род деятельности, что автоматически понижало его общественно-значимый статус и лишало национальной привязки [8, с. 581]; в) открывала, ввиду отсутствия общезначимых нравственных ограничений, дорогу к оправданию искусства откровенно безнравственного.

[1]Номинализм – мировоззренческая позиция, сформировавшаяся в средневековом споре об общих понятиях (универсалиях). Базируется на признании объективности лишь единичного и чувственно-проверяемого; в Новое время – методологическая платформа для построения эмпирического естествознания. Противоположен *реализму*, утверждавшему объективность общего и умопостигаемого, суть *понятийного,* и являвшемуся, в силу этого, идейной основой христианского вероучения.

Здесь нужно заметить, что учение Шопенгауэра и особенно его эстетические выводы при своем появлении не имели ничего общего с окружающей действительностью. В искусстве первой трети XIX в. безраздельно господствовал классицизм. Художники не испытывали никакой потребности в отказе от традиции реалистического отображения мира. При этом нельзя забывать и другое: уже наступила эпоха капитализма – молодого, энергичного, готового опрокинуть любые преграды на своем пути. Нормы морали, поддерживаемые еще сугубо религиозным пониманием бытия, пришли в явное противоречие со стремлением новых хозяев жизни превратить мир в глобальную торговую лавку.

В этих условиях концепция Шопенгауэра оказалась сродни последней капле, прорывающей плотину. Номиналистическое отрицание общего распространилось на ценностную шкалу, определив для нее единственный критерий истины – человеческое «Я». В идейном отношении отсюда до нигилизма «гениального» Ницше, говорившего о «сатанинской» природе красоты и «эстетизации зла», оставалось полшага. Именно взгляды Шопенгауэра были теми семенами, которые, проникнув примерно в 1850–1860-х гг. в искусство, уже очень скоро развились первыми побегами антиреалистического художественного творчества. Их влияние легко узнаваемо и в первых импрессионистских опытах, построенных на стремлении отобразить не сюжет действительности, но мгновенное впечатление (фр. impression) художника, от явившегося его сознанию представления[1]; и в теории «слов без содержания» литературной группы «Парнас», провозглашавшей устами Г. Флобера, что «красивый, ничего не выражающий стих выше менее красивого, но выражающего нечто определенное»; и в рассуждениях Ш. Бодлера о том, что нравственность «ослабляет» поэзию; и в «эстетическом миросозерцании» декадентов; и наконец, в сделавшемся возможным воспевании всякой мерзости и противоестественных пороков в романах таких писателей как К. Мендес или Б. д'Оревильи.

Сознательное пробуждение у публики интереса к асоциальному, болезненному, к фигуре преступника или террориста, к «униженным и оскорбленным», – словом, ко всему ранее «отверженному» обществом или противопоставившим себя ему, стерло всякую грань между дозволенным и недозволенным. Разумеется, усиливавшийся отрыв искусства от морали не может быть сведен только к Шопенгауэру. Уже очень скоро он дополнился утилитарно-позитивистскими тенденциями, накладывавшими на художественную сферу печать натурализма и функциональности. О внутренней самоценности искусства и несовместимости эстетического с соображениями какой-либо «пользы» заявляли неокантианцы. Нельзя также сбрасывать со счетов и подробно описанное М. Нордау желание психически неуравновешенных индивидов хотя бы ненадолго привлечь к себе внимание. Особую значимость последнему обстоятельству придавала та сумятица в умах, которая возникла после опубликования в 1859 г. работы Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора».

Несмотря на позитивистскую методологию, дарвинизм – это не наука в привычном толковании, а идеологическая доктрина самой разрушительной силы. Да, к концу Средневековья номинализм подорвал веру в животворящую силу понятия, позднее Реформация, идя тем же путем, расколола церковное единство, а Просвещение низвергло с постамента христианскую религию, освободив место для религии хаоса и денег. Шопенгауэр, оттолкнувшись от Канта и Фихте, начал тотальную ревизию морали, тут же отозвавшуюся изменением привычных представлений о прекрасном. Но, каким-то чудом, уже даже не в сознании, а в сердцах людей, продолжало сохраняться представление о человеке как Сыне Божьем – то представление, благодаря которому и нравственность, и красота, несмотря на все ухищрения лжефилософов и эстетствующих извращенцев, оставались объективно-значимыми регуляторами человеческих поступков, напоминающими о справедливости, любви и доброте. Кому-то было очень нужно лишить людей этой последней опоры в том, чтобы оставаться именно людьми.

Тот «новый, дивный мир», экономической основой которого стал капитализм, нуждался в работнике послушном и легко управляемом, потребности которого не выходили бы дальше удовлетворения самых элементарных инстинктов. Образцом мог бы считаться человек-механизм, которым всегда грезило Новое время. Поскольку такого человека пока не было, оставалось изменить понимание

[1]Читаем у Шопенгауэра: «Эскизы великих мастеров производят подчас бóльшее впечатление, чем их законченные картины, чему, правда, способствует еще и то, что эскизы создаются сразу, на *едином* дыхании, в мгновение, когда зародилась концепция произведения» [8, с. 434]. Нетрудно заметить, что эти строки, по сути, исчерпывают всю идейную закваску будущего импрессионизма. И подобным примерам нет числа! Даже теория «горячей» и «холодной» коммуникации, разработанная М. Маклюэном в XX в., может считаться лишь развитием рассуждения Шопенгауэра о причинах отсутствия в восковых фигурах способности к эстетическому воздействию и его выводу о необходимости *соучастия зрителя в произведении искусства, посредством дополняющей фантазии* [8, с. 433–434].

людьми своего сущностного содержания и предназначения таким образом, чтобы мотивация их поведения соответствовала требуемым параметрам. Дарвин осуществил только начальный этап в разработке плана. Но и его оказалось достаточно, чтобы взорвать все привычные представления о человеке.

До Шопенгауэра над единичностью человеческого существования возвышалось понятие морали. Благодаря ему люди, даже если они утратили связь с Богом, все-таки ощущали примат общего и могли воспринимать себя частью человечества, частью культуры и традиции. Однако как только критерием нравственного был объявлен индивидуум, человечество как понятие потеряло всякий смысл, традиция превратилась в пережиток, культура же сделалась просто излишней. Существование людей перестало содержательно отличаться от существования прочих особей животного мира.

Значение теории Дарвина в том, что ее автор предельно ясно выразил эту не слишком утонченную мысль. Человека никто не создавал. Он обычный результат эволюции, благодаря которой примитивные живые организмы в течение длительного времени развиваются в более сложные формы. Таким образом, Дарвин сказал то, что рано или поздно должен был сказать всякий последовательный номиналист. Человеку, отказавшемуся от идеи творения и не имеющему собственную причину вне мира, остается полагать эту причину только в мире; отказываясь видеть в себе образ Бога, человек сам отождествляет свой образ с образом зверя. Какого? – Это уже не суть важно, главное, что именно зверя. После такого признания земной шар – просто среда обитания. Говорить о «вселенском братстве» людей можно лишь постольку, поскольку в каждом из них заключено звериное нутро, каждый отстаивает свой шкурный интерес. Поэтому нет ни высших, ни низших; ни «помазанников Божьих», ни плебеев. От природы все равны, все пожирают всех, и выживает сильнейший.

Собственно, сам смысл эволюции и сводится к способности выживания любой ценой. Развитие от простейшей клетки до сложноорганизованного организма на основе естественного отбора и случайных изменений означает ни на мгновение непрекращающуюся борьбу. Какие-либо «высшие идеалы» для этого не нужны, более того, они мешают. Коль скоро человек всего лишь сошедшая с ума обезьяна, то и сущностью его следует считать не духовно-творческие устремления, навеянные религиозными «мракобесами», но животные, а точнее сказать сексуальные и агрессивные инстинкты, ограничение которых требованиями культуры есть нечто неестественное, опасное и потому подлежащее устранению.

Указав на звериную природу человека как на якобы доказанный научный факт, дарвинизм перевел подготовленную Шопенгауэром тотальную переоценку ценностей с сугубо философского на общественно-значимый уровень. Для этого весьма кстати пришлись Мальтус, Ницше и целый ряд других не столь значимых, но развивающих ту же проблематику учений и подходов. З. Фрейду оставалось лишь надлежащим образом оформить сложившиеся до него положения в единую концепцию человеческого поведения, чтобы ненавязчиво подвести сознание эпохи модерна к обескураживающему выводу: человек – это от рождения мерзкое, похотливое существо, все поступки которого продиктованы не разумом и не прекрасным порывом души (сама душа выдумка), а исключительно жаждой агрессии и секса.

Именно фрейдистское расширение толкования психических процессов предопределило тенденции, которые можно рассматривать как настоящее самоуничтожение западной цивилизации. Дело в том, что утвержденный Р. Декартом еще в XVII в. тезис о тождестве психики и сознания делал человека ответственным не только за все его поступки, но даже за мысли. Со времен схоластики разумность истолковывалась как начало, связующее человека с Богом, поэтому все, выходящее за рамки рационального, автоматически оказывалось «по ту сторону» добра. Отсюда, в частности, и то острое неприятие, которое общество испытывало к душевнобольным, – сумасшедших содержали как преступников, нередко заковывали в кандалы. В подобных действиях проявлялся инстинктивный страх, что если зло вовремя не покарать, оно распространится, подобно заразе, то есть срабатывал механизм самозащиты, бескомпромиссно отсекавший все нежизнеспособное и представляющее реальную или мнимую опасность.

Благодаря венскому психиатру в европейском мировоззрении утвердилась мысль о том, что иррациональные мотивы являются естественной частью психического бытия. Даже самое крайнее отклонение от нормы может считаться инаковостью, в крайнем случае, болезнью, но никак не злом. Все, на что ранее накладывалось строжайшее табу, о чем не принято было говорить вслух, внезапно освободилось от жесткой самоцензуры. Уже и так изрядно расшатанные границы сферы допустимого в искусстве, моде, в обыденном и общественно-значимом поведении окончательно потеряли устойчивость и вскоре рухнули под натиском новых веяний.

После Фрейда не оставалось и намека на те «высшие идеалы», поиску которых посвящали жизнь Платон или Августин Блаженный. Рассматривая религию как «общечеловеческий навязчивый невроз», фактически низведя ее к недоказуемому и бессодержательному понятию, рождающемуся из чувства человеческой беспомощности перед могуществом природы, Фрейд обоснованно указывал на то, что «идея смысла жизни возникает и рушится вместе с религиозной системой» [6, с. 304]. Это вполне нормальная номиналистическая позиция. Смысл есть то, что нельзя потрогать, смысл наукой не рассматривается и не признается. Для секуляризованного сознания он значим не более чем фантом. Там, где верх берет материально-субъективистская тенденция, внутренняя опустошенность жизни всегда становится спутником людей. Поэтому последующее обращение экзистенциализма и постмодернизма к заявленной Фрейдом теме бессмысленности человеческой жизни было совсем неслучайным. Также и сам Фрейд предпочел решение «более скромного вопроса»: что люди полагают жизненной целью и смыслом, если судить по их поведению и заявляемым требованиям. Его ответ был здесь вполне предсказуем: люди стремятся к счастью, означающему, с одной стороны, избавление от страданий, с другой – получение удовольствий.

Наряду с этим Фрейд признавал значение научных, интеллектуальных и художественных достижений. Искусство являлось, в его понимании, средством компенсации, с помощью которого и художник, и зритель вовлекаются в иллюзорное удовлетворение своих скрытых желаний. Мир, создаваемый искусством, подобен фантастическому миру, рождающемуся в воображении ребенка. Но ведь основой детской фантазии, как и фантазии творческой, по Фрейду, оказывались глубинные стремления, причем преимущественно сексуального свойства. Дать какой-либо более внятный ответ о природе красоты без сведения ее к сексуальности («”красивое” и “возбуждающее” – изначальные качества сексуального объекта») психоанализ был не в состоянии. Фактически предложенный Фрейдом путь означал чистое биологизаторство, ведущее к катастрофическим последствиям для культуры.

Едва ли Фрейд не понимал этого. В работе «Будущее одной иллюзии» (1927) он сам указывал на многочисленные предостережения со стороны своих оппонентов: «Нам говорят: “Религиозные учения не такой предмет, над которым можно умничать” <…>. Если людей научат, что не существует всемогущего и всеправедного Бога, не существует Божественного миропорядка и будущей жизни, то они почувствуют себя избавленными от всякой обязанности подчиняться предписаниям культуры. Каждый станет необузданно, безбоязненно следовать своим асоциальным, эгоистическим влечениям, насильничать, снова начнется тот хаос, который мы сдерживали многотысячелетней работой культуры» [5, с. 122–123]. Здесь трудно что-либо прибавить. У того, кто в отличие от психоаналитика ответственно подходил к сохранению традиционных культурных ценностей, не возникало сомнений в значимости для человеческой жизни таких констант, разрушать которые ни в коем случае нельзя. Предупреждения были сделаны. «Освободив» человека от нравственного «рабства», Фрейд сознательно превратил его в раба похоти.

Как известно, всякая теория проверяется практикой, и уже вскоре Фрейд смог воочию увидеть, в каком направлении меняется мир под влиянием психоанализа. В России, в условиях развернувшегося после 1917 г. грандиозного «эксперимента», фрейдизм встретил самую горячую поддержку со стороны большевистского руководства. Оно не скупилось на средства для пропагандирования взглядов Фрейда и его учеников. Публиковалось большое количество работ, посвященных психоанализу. С начала 1920-х гг. функционировали Государственный психоаналитический институт и Русское психоаналитическое общество (РПСАО). В Москве даже открылся детский дом-лаборатория, воспитательный процесс в котором, если исходить из отчета комиссии, заседавшей 2 января 1925 г., строился, главным образом, на различных сексуальных опытах [9, с. 255].

Не забыта была и дарвиновская теория: закономерность борьбы в природе как обоснование классовой борьбы. Победа будет за «передовым» классом, который сильнее как духом, так и телом. Поэтому «перековка сознания» советских людей мыслилась неразрывно от их физической трансформации. Последняя же понималась настолько буквально, что уже вскоре после окончания Гражданской войны в сухумском питомнике под руководством И. И. Иванова начались опыты по скрещиванию орангутанга с «самкой человека».

О том, что происходившее в советской России было лишь частью некой общей тенденции, свидетельствует его схожесть с дестабилизирующими процессами, протекавшими в эти же годы в не столь далекой Германии. Государственный переворот 1918 г. сокрушил в ней иерархию традиционных ценностных ориентиров, игравших связующую роль между поколениями и являвшихся гарантией сохранения еще не утратившей национальные черты немецкой культуры. Страна была разорена репарациями, морально надломлена бесчестными условиями Версальского «мира». Волна порока и

проституции захлестывала немецкие города. Улицы стали притонами убийц и торговцев кокаином. Благовоспитанность, патриотизм, готовность к самопожертвованию, перестав считаться достоинствами, сделались объектами цинизма и глумления. Потерявшие работу тут же лишались крова и пополняли ряды бездомных. Всепоглощающий пессимизм породил эпидемию самоубийств. Везде царил хаос военного поражения, революции и контрреволюции.

Настоящим «пиром во время чумы» на таком фоне выглядела навязанная немцам «культурная жизнь». В исследовании О. Ю. Пленкова происходившее описывается следующим образом: «Представления на сценах и в ночных клубах Берлина были самыми свободными в Европе. Пьесы, романы и картины касались таких тем как гомосексуализм, садомазохизм, трансвестизм и кровосмешение. Именно в Германии труды Фрейда в наибольшей степени захватили интеллигенцию и проникли в самые широкие круги художественного творчества» [4, с. 65].

Заметим, что вышеперечисленное является почти само собою разумеющимся для уже нашего постмодерного времени. Тогда же происходившее вызвало в немецком обществе естественную реакцию отторжения, в немалой степени поспособствовавшую приходу к власти национал-социализма.

Испытывал ли сам Фрейд чувство вины за то, что творилось под флагом его «учения»? Нет, не испытывал, хотя и у него можно найти признание, что «культура <…> должна защищать себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче» [5, с. 95].

Радикальные последователи Фрейда пошли дальше своего учителя. На деньги, полученные от Л. Д. Троцкого, Д. Лукач в 1923 г. создал при Франкфуртском университете Институт социальных исследований, получивший в скором времени известность как Франкфуртская школа. Идейной основой ее возникновения послужило осознание провала коммунистической революции в Европе. Даже в столь развитых в промышленном отношении странах, как Англия, Германия, Франция, рабочий класс в целом не поддержал марксистов. В разрез с коммунистическим лозунгом «У пролетариев нет отечества» рабочие совсем не ощутили «классовой» близости во время разгоревшейся мировой войны. Они предпочли на протяжении четырех лет стрелять друг в друга, а не в своих угнетателей-капиталистов. Этот факт опрокидывал сложившиеся у левых представления о «классовой сознательности» пролетариата. Ему не противоречила даже победа большевизма в России, давшаяся ценой невероятных жертв и полного разрушения промышленного потенциала, тогда как в соответствии с теорией К. Маркса вызревание социализма было возможно лишь на фундаменте передовой экономики.

Недогматично мыслящие марксисты проанализировали ситуацию и поняли: революция не удалась, потому что никакое изменение «базиса» само по себе не затрагивало души людей. Они, как и прежде, оставались в плену христианской традиции и выпестованной ею культуры. Под их прикрытием социально-экономический уклад, который собирались брать приступом революционеры, казался неприступным. Исходя из этого и был разработан план расшатывания западного общества, подразумевавший, прежде всего, перековку сознания его интеллектуальной элиты. Нет необходимости захватывать «мосты и почтамты»: новые, революционные ценности сами утвердятся там, где будут уничтожены старые, причем начинать этот процесс следует с самого нижнего уровня – с семьи.

В духе дарвиновской теории, семья в одночасье стала институтом эксплуатации и насилия, утверждения «мужского диктата» над женщинами и детьми. Франкфуртская школа уподобила традиционную «ячейку общества» врагу, в борьбе с которым нет запрещенных приемов. Тем более что у Лукача уже имелись определенные «наработки» в этой области. Будучи заместителем народного комиссара по культуре в коммунистическом правительстве Б. Куна, он добился введения в школьные программы курса сексуального воспитания подростков на основе фрейдовской теории. Детям рассказывали о том, что религия – это «опиум для народа», она не только обосновывает систему эксплуатации, но и лишает человека многих чувственных удовольствий. Сами же революционеры, напротив, учили детей – как мальчиков, так и девочек – свободной любви и сексуальной вседозволенности, целенаправленно замалчивая при этом негативные стороны такого поведения; внушали им мысли об архаичности прежних моральных норм и института моногамной семьи.

Опираясь на такую идейно-практическую закваску, руководимая М. Хоркхаймером Франкфуртская школа принялась за адаптацию марксистской теории к реальным условиям Веймарской Германии. После 1933 г. «господа франкфуртцы», спасаясь от нацизма, вынуждены были перебраться в США. Там, немедля долго, они направили свои усилия на подрыв нравственных устоев приютившей их страны. Прошло время, и уже в наши дни, оценивая плоды трудов «несчастных изгнанников», П. Бьюкенен с горечью признает: «Рассуждая о смерти Запада, мы должны рассматривать Франкфуртскую школу как главного обвиняемого в этом преступлении» [1, с. 126].

В утверждении Бьюкенена нет преувеличения, именно фрейдо-марксизм ответственен за такую форму «культурного терроризма», как «критическая теория», вытравливающая понятие «патриотизма»; за развал складывавшейся веками системы образования, обеспечившей белой расе лидирующее положение в мире и вдруг превратившейся в «форму насилия» над ребенком; за отождествление здоровой, патриархальной семьи с «фашизмом»; за противоестественное нивелирование различий между полами; за пропаганду сексуальной революции, приведшей западные страны к вырождению и демографической катастрофе; за современные «гей-парады», легализацию однополых «браков» и за многое другое. Все человеческие слабости и самые грязные пороки получили благодаря Франкфуртской школе обоснование на основе принципов гуманизма и толерантности.

Тем не менее, при всей фактической правильности оценка Бьюкенена грешит недостаточностью. Ведь если разобраться, Франкфуртская школа не предложила ничего такого, что логически не вытекало бы из рационалистической традиции Нового времени. Даже само возникновение фрейдо-марксизма было обусловлено предварительной готовностью западного мировосприятия. Нашу современную эпоху, готовую оправдать («попытаться понять») практически любое преступление и извращение, породил не какой-то злой гений. Ее породила идеология индивидуализма и себялюбия, неизбежно произрастающая там, где люди забывают о высших идеалах и начинают жить одним днем. Виток, на котором сейчас находится европейская цивилизация, в мировоззренческом отношении практически полностью повторяет времена эллинизма с их нигилизмом и распущенностью. Мы уверенно идем дорогой духовной опустошенности, морального и, как следствие, физиологического бесплодия. По мысли В. Ошерова, «релятивизм всей современной либеральной культуры, включая массовую, – это отрицание понятий нормы, понятий добра и зла, законов нравственности, установленных Богом» [3, с. 176]. Чем завершился эллинизм, известно, – гибелью античного мира. И едва ли следует полагать, что нам уготован историей какой-то иной вариант развития.

Литература

1. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. – М.: АСТ, 2003. – 444 с.
2. Кант И. Пролегомены. Основоположения метафизики нравов. Метафизические начала естествознания. Критика практического разума / Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т.4. – 630 с.
3. Ошеров В. В нравственном тупике // Новый мир. – 1996. – №9. – С.157–176.
4. Пленков О. Ю. Третий рейх. Арийская культура. – СПб.: Нева, 2005. – 480 с.
5. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э. и др. Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С.94–142.
6. Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
7. Шопенгауэр А. Критика кантовской философии / Мир как воля и представление. – М.: Наука, 1993. – Т.1. – 673 с.
8. Шопенгауэр А. О воле в природе / Мир как воля и представление. – М.: Наука, 1993. – Т.2. – 672 с.
9. Эткинд А. М. Эрос невозможного. История психоанализа в России. – СПб.: Медуза, 1993. – 463 с.

References

1. Patrick J. Buchanan. *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Culture and Civilization.* St. Martin’s Griffin, 2001.
2. Kant I. Prolegomeny. Osnovopolozheniya metafiziki nravov. Metafizicheskie nachala estestvoznaniya. Kritika prakticheskogo razuma [Basic Principles of Moral Metaphysics. Metaphysical Origin of Science. Critique of Practical Reason]. *Kant I. Sobranie sochinenii* [Works]. In 8 v. Moscow: Choro, 1994. V. 4. 630 p.
3. Osherov V. V nravstvennom tupike [In the moral impasse]. *Novyi mir – New World.* 1996. No. 9. Pp.157–176.
4. Plenkov O. Yu. *Tretii reikh. Ariiskaya kul'tura* [Third Reich. Aryan culture]. St Petersburg: Neva, 2005. – 480 p.
5. Freid S. Budushchee odnoi illyuzii [The Future of an Illusion]. *F. Nietzsche, Freud S., Fromm E. et al. Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow: Polit-izdat, 1990. Pp. 94–142.
6. Freid S. *Khudozhnik i fantazirovanie* [Artist and fantasy]. Moscow: Respublika, 1995. 400 p.
7. Schopenhauer A. Kritika kantovskoi filosofii [Criticism of Kantian philosophy]. *Mir kak volya i predstavlenie – The World as Will and Representation.* Moscow: Nauka, 1993. V. 1. 673 p.
8. Schopenhauer A. O vole v prirode [On the Will in Nature]. *Mir kak volya i predstavlenie – The World as Will and Representation.* Moscow: Nauka, 1993. V. 2. 672 p.
9. Etkind A. M. *Eros nevozmozhnogo. Istoriya psikhoanaliza v Rossii* [Eros of impossible. The history of psychoanalysis in Russia]. St Petrsburg: Meduza, 1993. 463 p.

УДК 141

ГЕНЕЗИС И СТРУКТУРА ОРФИЧЕСКОГО МИСТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТА

© ***Безверхин Андрей Сергеевич***, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин и связей с общественностью, филиал Санкт-Петербургского института внешнеэкономических связей, экономики и права в г. Новокузнецке.
Россия, 654041, г. Новокузнецк, ул. Циолковского, 13. E-mail: abezverhin2006@yandex.ru

В статье эксплицируется генезис и структура орфического мистериального культа, делается попытка реконструкции учения орфиков, их символики, ритуалов, образа жизни. Конституирующим элементом данного культа была мифологическая фигура Орфея, полубожественного поэта, музыканта и богослова, оставившего гимны, посвященные богам и их отношениям со смертными. Именно сочинения Орфея, содержавшие тайное знание, а также способы посвящения в него, использовались орфиками. Мистериальный культ был своего рода инструментом сакральной самоорганизации античного человека, в рамках которого странствующие жрецы передавали учение божественного певца и поэта Орфея Самофракийского о путях инициатического освобождения людей от своей титанической природы, ради приобщения к сонму бессмертных богов и героев.
Ключевые слова: мистериальный культ, посвящение, символика, миф, гимн, сакральное.

GENESIS AND STRUCTURE OF THE ORPHIC MYSTERY CULTS

© *Bezverkhin Andrey S.*, PhD in Philosophy, Associate Professor, department of humanities and public relations, St. Petersburg Institute of Foreign Economic Relations, Economics and Law, Branch in Novokuznetsk.
13 Tsiolkovskogo St., Novokuznetsk, 654041 Russia. E-mail: abezverhin2006@vandex.ru

The article explicates the genesis and structure of the Orphic mystery cult; it is an attempt to reconstruct the Orphics doctrine, their symbolism, rituals and lifestyle. The constitutive element of this cult was the mythological figure of Orpheus, semi-divine poet, musician and theologian, who left the hymns dedicated to the gods and their relationship with mortals. It is the writings of Orpheus, which contained secret knowledge, and the means of initiation into it, they were used by the Orphics. The mystery cult was a sort of sacred self-organization tool of ancient man, within it wandering priests conveyed the teachings of the divine singer and poet Orpheus Samothrace on ways of initiatic liberation of people from their Titanic nature, for inclusion to the ranks of immortal gods and heroes.
Keywords: mystery cults, initiation, symbolism, myth, anthem, the sacred.

Орфический культ возник во Фракии в VIII–VI вв. до н.э. и получил распространение в Македонии, Греции, Южной Италии и Сицилии, позднее – в Риме. Мифическая биография основателя культа Орфея Самофракийского содержит следующие символические элементы: он был божественного происхождения и родоначальник тайных культов. Согласно Берлинскому папирусу 44 / II в. до н.э., парафраза орфической версии гимна к Деметре/: «Орфей был сыном Эагра и Музы Каллиопы. Царь Муз Аполлон вдохновил его, посему, став боговдохновенным, он сочинил гимны, которые, слегка исправив, записал Мусей. Он научил эллинов и варваров чтить священные обряды и был весьма рачителен во всяком богопочитании: посвящениях, таинствах/мистериях, очищениях и оракулах» [1, с. 42].

Кроме своего божественного происхождения, Орфей сам, как сообщает Диодор Сицилийский, был посвящен в таинства идейскими колдунами Дактилями: «Они… подвизались в заклинаниях, обрядах посвящения и мистериях, и во время своего пребывания в Самофракии приводили этим в немалое изумление местных жителей. В это время Орфей, одаренный замечательными природными способностями к поэзии и пению, сделался их учеником и впервые ввел у эллинов посвящения в мистерии» [1, с. 39].

Следует упомянуть и миф об Орфее, изложенный Овидием (Метаморфозы, 1, 1–85; 11, 1–66) и Вергилеем (Георгики 4, 454–526), согласно которому, Орфей спустился в Аид, чтобы вернуть погибшую от укуса змеи свою жену – нимфу Эвредику. Звуки его музыки укротили Цербера, исторгли слезы у Эринний и растрогали Персефону, которая разрешила вернуть Эвредику на землю, но с условием не оглядываться на тень своей жены и не разговаривать с ней до выхода на дневной свет. Орфей нарушил запрет и навсегда потерял жену. Самого его растерзали менады за то, что он отказался принять участие в оргии, после смерти жены избегая женщин. В этом мифе важно отметить, что Орфей,

по словам Платона, «исхитрился войти в Аид живым» (Метаморфозы, 1, 1–85; 11, 1–66). Этот элемент мифической биографии Орфея обосновывал его статус миста-инициатора, преодолевшего такой аспект Мойры-Судьбы как смерть.

В целом, мифологическая фигура Орфея, полубожественного поэта, музыканта и богослова, оставившего гимны и поэмы, посвященные богам и их отношениям со смертными, была конституирующим элементом орфического мистериального культа. Именно сочинения Орфея, содержавшие сакральное знание, тайное учение, а также способы посвящения в него, передавали в рамках своего культа орфики. Попытаемся реконструировать из имеющихся источников это тайное учение.

Олимпиодор: «…у Орфея рассказано о четырех царствах: первое – Урана, которое наследовал Крон, оскопивший своего отца, после Крона царствовал Зевс, который низверг отца в Тартар, приемником Зевса был Дионис, который, как говорят, по наущению Геры был растерзан Титанами, которые и вкусили его плоти. Разгневавшись на них, Зевс поразил их молнией и из копоти испарений, поднявшихся от них (которая стала материей), произошли люди… мы не должны выводить себя сами /из тела/, поскольку… мы часть Диониса, коль скоро мы состоим из копоти Титанов, вкусивших его плоти» [1, с. 59].

Следует отметить, что этот орфический миф о растерзании Диониса Титанами не внешний мир описывал, а задавал знание о том, что человеческая природа состоит из смеси низменной (титанической) и божественной (дионисийской) частей и тем самым определял и формировал человека в его бытийном статусе. Кроме того, другие аспекты мифа сообщали, что через свою титаническую часть человек причастен к связанному со страданиями кругу рождений и смертей. Согласно Проклу: «…После мифического суда над Титанами и рождения от них этих смертных существ /Орфей/ говорит, во-первых, что души сменяют жизни через определенные периоды времени и многократно вселяются в различные человеческие тела… во-вторых, о том, что возможно переселение человеческих душ и в других животных» [1, с. 60–61]. Путем освобождения из круга метемпсихоза и выступала орфическая мистериальная инициация. Прокл: «…у Орфея посвящаемые в таинство Диониса… молятся: кругу конец положить и от зла вздохнуть с облегчением». Симпликий: «/Души/ привязаны воздающим всем по заслугам богом-демиургом к колесу судьбы и рождения, от которого, согласно Орфею, невозможно освободиться, если не умилостивить тех богов, «коим приказ от Зевса отвязать от круга и дать от зла передышку «человеческим душам». Олимпиодор: «Дионис – источник избавления, поэтому его зовут Лисеем /Избавителем/» [1, с. 60–61].

Тайный аспект орфического культа, связанный с растерзанием бога Диониса, служивший своего рода ритуальной моделью для организации состояний разделения составной природы посвящаемого, осуществлялся через некоторое символическое растерзание тела. Климент Александрийский (ум. в 215 г. н.э.), христианский писатель и теолог, сообщает следующую зловещую деталь: «Таинства Диониса совершенно бесчеловечны. Когда он был еще ребенком и вокруг него плясали вооруженные Куреты, к нему обманом подкрались Титаны и, обманув его детскими игрушками… растерзали его еще младенца, как говорит поэт таинства фракиец Орфей:

Шишка сосны, трещетка и гнуточленны игрушки,
Дивные яблоки в злате от Гесперид звонкогласых.
Символы этого таинства: ...игральная кость/астрагал/, мяч, сосновая шишка/или волчок/, яблоки, трещетка, зеркало, клок шерсти» [1, с. 58].

Неизвестно как буквально воспроизводился ритуал. Смутные сведения содержит так называемый «Гуробский папирус», датируемый III в. до н.э. Текст плохо сохранился, но по отрывкам мы можем судить, что совершалось ритуальное жертвоприношение «козла или барана», мясо которого съедал непосвященный и обращался к богам с молитвой Единства Диониса, возрождения. Упоминаются символы таинства – роковые игрушки: шишка, трещетка, астрагалы, зеркало [1, с. 43]. Суть ритуала видимо состояла в том, что он задавал состояние индивидуального проживания мифа о растерзании Диониса, в результате чего посвященный преодолевал свою титаническую природу (склонную к разрушению и насилию), изживал ее и обретал как бы «второе рождение», вступал в новое состояние. Некоторое подтверждение нашей гипотезы находим у Плутарха в сочинении «О плотоядии», где утверждается, что миф о страстях и расчленении Диониса Титанами в аллегорической форме говорит о новом рождении /паленгенессии/, связанном с преодолением иррациональной, неупорядоченной, демонической, титанической части человека, приверженной насилию [1, с. 58].

Важнейшим элементом ритуальной практики орфических мистерий были гимны. Происхождение самого слова «гимн» связанно с глаголом «ткать», отсюда понимание гимна как «сотканной» песни, обращенной к богам [2, с. 5]. На ритуальный характер орфических гимнов указывают предваряющие их примечания. Перед магическим воззванием к божеству следует воскурить фимиам, различные ароматические вещества: ладан, смирну (или миро), смолу-стиракту, либо дым от сжигаемых семян бобов и кусочков благовонного дерева. Общая структура гимнов состоит в призывании богов через произнесение их имен, бытийных характеристик (происхождение бога или богини, место в иерархии божественных существ и т.п.), а также заключительной просьбы участников ритуала. Главная цель гимнов – эпифания божественного существа, вмешательство и помощь сверхчеловеческой силы в дела смертных. Приведем для иллюстрации несколько текстов орфических гимнов.

«Дионису (фимиам, стираста)
Я Диониса зову, оглашенного криками «эйа»!
Перворожденный и триждырожденный, двусущий владыка,
Неизреченный, неистовый, тайный, двухвидный, двурогий,
В пышном плюще, быколикий, «эвой» восклицающий, бурный,
Мяса вкуситель кровавого, чистый, трехлетний, увитый
Лозами, полными гроздьев, – тебя Ферсефоны с Зевесом
Неизреченное ложе, о бог Евбулей, породило.
Вместе с пестуньями, что опоясаны дивно, внемли же
Гласу молитвы моей и повей, беспорочный и сладкий,
Ты, о блаженный, ко мне благосклонное сердце имея!» [2, с. 210]

«Сабазию (фимиам, ароматы)
Отче Сабазий, внемли, сын Крона, о демон преславный!
Ты Диониса, шумливого Вакха, ты Эйрафиота
Вынул на свет из бедра, дабы он, посвященный, явился
С Гиптой прекраснопланитной на Тмол, священный и славный,
Ныне, Фригийский владыка, всецарственный, ты, о блаженный,
К мистам гряди благосклонно, гряди как оплот и подмога!» [2, с. 228]

«Семеле (фимиам, стираста)
Кличу я Кадмову дщерь, всецарицу, прекрасную видом,
Кличу Семелу я пышнокудрявую, с грудью высокой,
Многовеселого мать Диониса, носителя тирса,
Ту, что познала великие роды средь огненных вспышек
Молний потока, рождая от Зевса, метателя молний.
Почести смертные ей воздадут наряду с Персефоной
Достопочтенной, трехлетие каждое празднуя праздник
В честь появленья на свет Диониса, способного к жизни,
Трапезой благосвятой и чистым обрядом мистерий.
Ныне, Кадмида, богиня, владычица, я умоляю, –
К нам призывая тебя, – будь к мистам вовек благосклонна!» [2, с. 224]

Орфическая традиция сохранила нам уникальные свидетельства о сакральных состояниях мистериального посвящения в новые состояния бытия. Речь идет о золотых пластинках из погребений орфиков-мистов содержащих тексты, которые должны были помочь умершему освободиться от колеса перерождений через припоминание сакрального, инициатического знания. Приведем полный текст одной пластинки из погребения в Гиппонионе (Южная Италия), датируемым концом V – началом IV в. до н.э.:

«Эта могила принадлежит Мнемосине. Когда тебе суждено будет умереть,
Ты пойдешь в хорошо сделанный дом Аида. Справа – источник.
Рядом с ним стоит белый кипарис.
Здесь охлаждаются опускающиеся души мертвых.
К этому источнику даже близко не подходи.
Дальше ты найдешь текущую из озера Мнемосины
Холодную воду. Над ней – стражи,
Которые спросят тебя проницательно:

«Что ищешь ты во мраке губительного Аида?»
Скажи: «Я сын Тяжелой и звездного Неба.
Я иссох от жажды и погибаю. Так дайте же быстро
Холодной воды, текущей из озера Мнемосины».
И они сжалятся над тобой, повинуясь Подземному Царю,
И дадут тебе пить из озера Мнемосины.
И ты пойдешь по многолюдной священной дороге,
По которой идут и другие славные вакханты и мисты» [1, с. 45]

Как видим, смысл и функция инициатического текста пластинки состояли в сохранении памяти умершего миста тайного орфического знания о двусоставной природе человека и необходимости отделения дионисийской части от титанической для освобождения из круга метемпсихоза. Необходимо подчеркнуть важную роль богини памяти Мнемосины. Так, в посвященном ей орфическом гимне сказано: «Память ее не подвластна забвенью, губящему разум. Держит с душой съединенным весь ум человека …бодрая вечно, способная тотчас в памяти вызвать у нас, что когда-либо в душу запало». Отсюда ритуальная просьба: «…блаженная, память у мистов буди об обряде – Благосвященном, богиня, забывчивость прочь отгоняя!» [2, с. 257]. Таким образом, память о своем божественном происхождении давала возможность душе миста избежать череды перевоплощений после смерти, сохраняя индивидуальное сознание, направленное мистериальным посвящением на сакральное знание своей дионисийской части и руководствующимся ритуальными правилами поведения после смерти.

Другие золотые пластинки из погребений Фурии (Южная Италия, около 300 г. до н.э.), Петелии (Южная Италия, между 400 и 350 гг. до н.э.), Фарсала (Фессалии, между 350 и 320 гг. до н.э.), Фурии (Южная Италия, между 400 и 350 гг. до н.э.) содержат напоминания умершему мисту о его происхождении от счастливого рода бессмертных богов, о том, что он «словно быстроногий бегун» вырвался из многострадального, мучительного круга, что он «дитя Земли и звездного Неба», но род его именно небесный и подлинное имя – «Астерий» /Звездный/, а поэтому стражи должны напоить его водой из озера Мнемосины и тогда, «счастливый и блаженный», мист посвящался в главную тайну: «Радуйся, испытав испытанное, прежде ты не испытывал этого никогда. Ты стал богом из человека. Ты – козленок упал в молоко» [1, с. 43–45].

Как замечает в своей статье «Орфизм и греческое общество в VI–IV вв. до н.э.» И. А. Макаров, орфическая мистериальная идея об изменении онтологического статуса смертного на божественный «не имеет параллелей среди того, что нам известно о греческих мистериях рассматриваемого времени» [3, с. 12]. Именно этот аспект отличал орфические мистерии от общегреческих Дионисий и Вакханалий, определял особый способ существования орфической традиции. Скудость источников позволяет нам реконструировать следующие моменты: согласно Геродоту (V в. до н.э.), орфики ходили в белых льяных одеждах-хитонах, избегая шерстяных одежд и запрещая в них хоронить своих мистов [1, с. 42]. Платон (V–IV вв. до н.э.) сообщает, что орфики были бродячими жрецами и прорицателями, имевшими у себя кучу книг Орфея и Мусея, по которым они совершали жертвоприношения, «убеждая не только частных лиц, но и целые города, что де и для тех, кто еще жив, и для тех, кто уже умер, существуют избавления и очищения от прегрешений посредством… посвящения в таинства», что избавляет нас от загробных страданий, а кто жертв не приносил, тех ожидают ужасы» [1, с. 40]. Теофраст (372–287 гг. до н.э.) пишет, что орфеотелесты занимались снотолкованием, провидением и гаданием и пользовались большим спросом у греков [1, с. 39].

Как видим, функция орфического братства состояла в обслуживании сакральных состояний (сон, смерть) через воспроизводство ритуальных действий (жертвоприношений, снотолкований, посвящений) фиксированных в традиции, восходившей к божественной фигуре Орфея Самофракийского. И. А. Макаров в вышеобозначенном исследовании на основании анализа орфических захоронений (пластинки из золота, обширность самих захоронений), антропогонии, космогонии, учении о метемпсихозе и реинкарнации, связях с пифагорейской традицией, относительно социального статуса орфиков делает вывод о том, что «влияние орфизма /в VI–IV вв. до н.э. – *А. Б.*/ обнаруживается не столько в широких слоях греческого общества, сколько среди представителей полисной аристократии» [3, с. 19]. Мы присоединяемся к этому мнению исследователя, выступающего против распространенных представлений об орфизме как религии простого народа (поскольку в орфизме центральное место занимал миф о Дионисе, а Дионис – божество, почитавшееся по преимуществу простонародьем [4, с. 149–156]). Тайный, инициатический аспект культа Диониса, связанный с изменением онтологического статуса, посвящением в божественные состояния мог быть доступным лишь из-

бранным, лучшим. Не случайно такой аристократ как Гераклит Эфесский (конец VI – начало V вв. до н.э.) относительно общенародных празднеств и воздвижений фаллосов в честь Диониса скептически замечал: «Но тождествен Аид… с Дионисом, одержимые коим они беснуются и предаются вакхованию» [1, с. 217]. Действительно, то, что для простого смертного было праздником жизни, для посвященного выступало символом смерти и инициатического перерождения в божественное существо.

Таким образом, орфический мистериальный культ был тем инструментом сакральной самоорганизации античного человека, в рамках которого орфеотелесты (странствующие орфические жрецы), ведшие, согласно Платону, особый образ жизни – «орфикос биос», основанный на ритуальных ограничениях и воздержаниях, передавали тайное учение божественного певца и поэта Орфея Самофракийского об отношениях богов и людей и путях инициатического освобождения последних от своей титанической природы, ради приобщения к сонму бессмертных богов и героев.

Литература

1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989.

2. Античные гимны. – М., 1988.

3. Макаров И. А. Орфизм и греческое общество в VI–IV вв. до н.э. // Вестник древней истории. – 1999. – №1. – С.8–19.

4. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957.

References

1. Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniya atomistiki [From the epic teokosmogony to the atomism]. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov – Fragments of the early Greek philosophers.* Moscow, 1989.

2. *Antichnye gimny* [The ancient hymns]. Moscow, 1988.

3. Makarov I. A. Orfizm i grecheskoe obshchestvo v VI–IV vv. do n.e. [Orphism and the Greek society in the 6th – 4th centuries BC]. *Vestnik drevnei istorii – Bulletin of Ancient History.* 1999. No. 1. Pp. 8–19.

4. Losev A. F. *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitii* [Ancient mythology in its historical development]. Moscow, 1957.

УДК 316.776

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ «Я – ДРУГОЙ» В ПРОЦЕССЕ МЕЖЛИЧНОСТНОЙ КОММУНИКАЦИИ

© ***Чивилев Александр Андреевич***, аспирант Челябинской государственной академии культуры и искусств.
Россия, 454091, г. Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а. E-mail: chivilev.aleksandr@mail.ru

Статья посвящена бинарным аспектам межличностной коммуникации в процессах взаимодействия «Я – Другой». На основе единой концепции Ю. М. Лотмана автор выдвигает совокупность ракурсов, которые раскрывают межличностный аспект коммуникации. Концепция дополняется комплексными интерпретациями, исследуются бинарные индикаторы межличностной коммуникации в процессах взаимодействия «Я – Другой», производится попытка их систематизировать и обобщить. Межличностная коммуникация разделяется по пространственному и временному каналу, определяется экстра-направленный вектор «Я» и системный ракурс «экстра-интро» направленности. Используемые модели времени – это еще один ракурс дополнения темы двух каналов межличностной коммуникации: в экстра-случае это пространственный вектор и линейное время, в интра-случае время, скорее всего, круговое. Общим итогом является обобщение, систематизация бинарных индикаторов, что позволяет по-новому посмотреть на известную модель Ю. М. Лотмана.
Ключевые слова: культура, межличностная коммуникация, автокоммуникация, хронотоп, модель, коммуникация, типы коммуникации, каналы передачи информации, речь.

THE INTERACTION «I – ANOTHER» IN THE PROCESS OF INTERPERSONAL COMMUNICATION

Chivilev Aleksandr A., Research Assistant, Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts.
36a Ordzhonikidze St., Chelyabinsk, 454091 Russia. E-mail: chivilev.aleksandr@mail.ru

The article is devoted to the binary aspects of interpersonal communication in the processes of interaction «I – Another». On the basis of the Yu. M. Lotman's unified concept the author puts forward the scope of viewpoints which show the interpersonal aspect of communication. The concept is supplemented by complex interpretations, binary indicators of interpersonal communication in the processes of interaction «I – Another» are analyzed; an attempt of their systematizing and generalizing is made. The interpersonal communication is subdivided by spatial and time channels, extra-directed vector «I» and systemic viewpoint of «extra-intro» direction are defined. Time models which are used are one more additional viewpoint of two channels of the interpersonal communication subject: in extra-case it is a spatial vector and linear time, in intro-case the time is likely circular. The general result is summarizing and systematizing of binary indicators which allows to regard the well-known model by Yu. M. Lotman in another way.
Keywords: culture, interpersonal communication, auto communication, time-space model, communication, types of communication, channels of information transmission, speech.

Ю. М. Лотман, выстраивая свое учение о семиосфере и культурной коммуникации, натолкнулся на целый ряд закономерностей и парадоксов, которые мы упомянем в данной статье. Поскольку он описал их далеко не все, наша цель – попытаться восполнить его находки своими комплексными интерпретациями, исследовать бинарные индикаторы межличностной коммуникации в процессах взаимодействия «Я – Другой», попытаться обобщить и систематизировать их.

Разрабатывая вопросы и проблематику человеческого общения через призму семиотического подхода и рассматривая модели коммуникативных ситуаций Р. Якобсона, Ю. М. Лотман обратил внимание, что, во-первых, в культуре коммуникация осуществляется минимум по двум каналам, устроенным различным образом. Во-вторых, Лотман говорит об обязательности наличия в едином механизме культуры изобразительных и словесных связей, которые могут рассматриваться как каналы передачи информации [8, с. 164].

Выскажем гипотезу о связанности того и другого. Перед нами ракурс морфологии искусства, который привязан к модели «эстетического хронотопа» М. М. Бахтина. Ведь именно там есть фундаментальное разделение на временные и пространственные виды искусств [7, с. 234]. До сих пор мы достоверно не знаем, что такое время и пространство (хронотоп), особенно применительно к человеку. По этому поводу у психологии накоплено немало наблюдений и догадок, но нет ни одной общепризнанной теории [3, с. 104].

Итак, тезис первый – о разведении культурной коммуникации по пространственному и временному каналу.

Пространственная коммуникация – это векторно направленная от субъекта к объекту коммуникация. Здесь вектор задает однозначным образом направленность передачи сообщения «Я – Он». С информацией не возникает никаких сложностей: в начале акта передачи сообщения «Я» полон информацией, «Он» пока пуст. Когда сообщение принято и декодировано объектом, они оба знают его содержание. Отметим, что в этой модели латентно присутствует некое линейное время и видна направленность, то есть выражен вектор. Этот вектор выходит за пределы «Я» как системы вовне, он экстра-направленный и это наше первое ракурсное дополнение к лотмановскому пониманию каналов.

В системе «Я – Он» сообщение также как бы перемещается в пространстве. Почему «как бы»? Потому, что сегодня – это довольно странное «пространство»: скорость перемещения сообщения делается все больше и больше, а мгновенное перемещение (к примеру, смс-сообщение) заставляет нас не замечать пространства: вы еще платите с карточки в магазине, а из банка уже пришло смс по данной операции.

Вторая, временная коммуникация изначально парадоксальна. Есть «Я-субъект», но нет второго компонента – объекта. И чтобы возникла эта коммуникация, «Я» должно раздвоиться, выйти из себя, дабы возникла коммуникация «Я – Я». Такого рода акт описан как в психологии, так и в методологии под названием «рефлексивный выход» и о нем можно много говорить, поднимая тему коммуникации [10]. С позиций чисто технической схематизации (которой старается придерживаться Лотман и семиотики его времени) здесь наблюдается парадокс: субъект передает сообщение … самому себе. Но тогда оно и выходить за пределы субъекта не должно, поскольку содержание этого сообщения ему и так известно.

Между тем, мы видим, что перед нами интровертная, внутрисистемная коммуникация. Но тогда возникает вопрос: откуда и куда «перемещается» сообщение? Ответ Лотмана следующий: в системе «Я – Я» перемещение происходит во времени. Хотелось бы понять, в каком именно? Но уже точно не в линейном времени, как в первом, экстравертном, случае межличностной коммуникации.

Итак, мы дополняем Лотмана системным ракурсом «экстра-интро» и обнаруживаем, что в первом случае в его модели есть вектор из системы наружу, а во втором – это внутрисистемная коммуникация (внутри «Я»). Более того, перед нами два разных времени: в экстра-случае это пространственный вектор и линейное время, в интра-случае время, скорее всего, круговое.

Используемые модели времени – это еще один ракурс нашего дополнения лотмановской темы двух каналов культурной коммуникации. Феномен удвоения «Я» во втором варианте коммуникации имеет массу трактовок. Например, воспринимающее второе «Я» – это некое третье лицо. Понятно, что оно отчуждается от Я1, но в какой именно роли существует это Я2, которое коммуницирует с первым? С нашей точки зрения, это второе «Я» в диахронном ракурсе представляет культуру как целое. В синхронном ракурсе это юнговское «коллективное бессознательное» и тому подобные образования трансперсональной психологии [4, с. 34–35].

Теперь вспомним о наличии изобразительных и словесных связей, которые в качестве типов коммуникации выделяет Лотман. Что очевидно, изобразительность конкретна и пространственно выражена. Поэтому сама межличностная коммуникация «Я – Он» требует этой формы выражения и закрепления: прежде всего мы видим сообщение (даже если слышим его). Оно для нас изображено. Стоит отметить, что юнговские архетипы – а это именно фигуры – лежат в основании письменности (финикийской – греческой – латинской – и нашей) [1]. А вот словесные связи могут существовать, прежде всего, во внутренней речи человека, в диалоге с самим собой (солилоквии). Здесь изображения не требуется, зато необходимо течение внутреннего времени – «текущие» мысли и т.д.

Далее, об иерархическом аспекте затронутых проблем. В случае коммуникации внутри «Я» само раздвоение на Я1 и Я2 имеет иерархический характер. Речь о том, что в акте рефлексии Я1 переходит в Я2, находящемся уровнем выше. Разумеется, речь всегда идет об обществе. Напечатанное стихотворение для молодого поэта резко поднимает его статус в своих глазах и глазах окружающих. Сообщением здесь является не текст, который поэт же и сочинил, а новый, приобретенный им за счет публикации, статус. Для него в этом акте имеет значение даже шрифт – графическое изображение – того журнала, куда он так стремился. Вот это «присвоение» себе авторитетного статуса следующего яруса за счет приобщения к журналу и есть самое важное в данном случае. А сопровождается оно от акта написания до опубликования разрывом во времени. То есть, мы имеем цикл.

Случай отслеживания и наставления человеком себя самого – самый распространенный. Это дневники, записки, стихи и повести («Страдания юного Вертера»), но не только они. Даже самый машинный «органайзер» требует акта рефлексии и выделения из себя внешнего наблюдателя, который, отметим специально, смотрит на нас сверху. С более высокого по степени организованности уровня. Это Я2 в роли «наставника», «учителя» и т.д. Даже просто собеседник (закон заслуженного собеседника А. А. Ухтомского) – он всегда с уровня немного выше, чем Я1. Чтобы стать лучше, желательно иметь именно такого собеседника, т.е. поднять Я2 на уровень выше. Здесь мы имеем дело с качественной трансформацией личности, итогом которой является изменение «Я1» [9, с. 6].

Переводя это на современный язык, речь идет о самопроектировании, что означает «забрасывание себя вперед» (и выше по уровню) и постепенное подтягивание себя к этому образу Я2. Перемещение в будущее и вверх – самая важная черта данного акта. Хотя мы знаем, что в психологическом внутреннем времени человек способен путешествовать и в прошлое, и даже в параллельное настоящее. Не лишне упомянуть и о способности трансформировать себя в иное в массе вариантов [5].

Самопроектирование есть инструмент самоуправления, то есть дневники и беседы со своими двойниками – это орудие управления собой. Оно имеет цели в рамке общества, например, повышение статуса. Но это не вульгарное «повышение по службе», а прежде всего культурное самовосхождение, за которое человек испытывает уважение к себе. Все это как набор инструментов используют очень многие современные психопрактики [2].

Сказанное проявляется и в системах межличностной коммуникации. Прием, который особо выделяет Лотман как условие вхождения «Я» в зону рефлексивного раздвоения, это своего рода переход в «пограничное состояние» полусна за счет ритмических рядов. Даже странно, но он не замечает, что описывает инструментарий магии, особенно первобытной: блуждающие ритмические звуки, зрительные образы, огонь и т.д. В нашем случае они как бы открывают доступ самому человеку во внутренний мир себя же и при этом – подключение к неким внешним «культурным кодам». Возникает феномен автокоммуникации (язык «Я1 – Я2»), который Л. С. Выготский называл «внутренней речью». Это парадоксальная «речь без голоса» или «немая речь». Она противостоит внешней речи, о чем мы уже говорили, рассматривая векторность и экстравертность.

Итак, внешняя коммуникация (экстрамир) требует отчетливых инвариантных правил языка и норм исполнения, достаточно устойчивых и универсальных. Унификация норм необходима в силу разнообразия людей, использующих эти внешние языки и системы записи. При всей их кажущейся статике, они модифицируется.

Поразительное свойство интрамира и внутренней речи – все возрастающая скорость уплотнения, как знаков, так и стоящих за ними смыслов. Психология, особенно в XX в., немало внимания уделяла этой теме, но как ни странно, сонники трехсотлетней давности и трактование сновидений по З. Фрейду продолжают продаваться огромными тиражами. Речь идет о поисках неких инвариантов, образующихся при редукции. Существующие в этом мире слова-индексы стремятся к изоритмичности. Эти бесконечные гирлянды повторов создали феномен орнамента и его загадку. Особенно это отчетливо проявляется, когда подобный язык использует групповое «Я» – секретные общества, ложи и т.п. [6].

И в итоге возникает поразительная возможность – искусство поэзии. Как пишет эстетик Н. Н. Александров, изначально поэзия есть беседа с самим собой. Она вся основана на законах внутренней коммуникации (ритмичность, знаки-намеки на смыслы, секретности, многое в текстах непонятно другим и т.д.). Но при этом поэзия выходит и на общество, не может туда не выйти, раз это общественная коммуникация [1]. Зачем же она обществу? Как и магия, поэзия обладает свойством перестраивать человека, который находится в процессе автокоммуникации, а читая чужую поэзию, мы осваиваем текст своим миром ассоциаций. Происходит постоянное обогащение за счет такого «перекрестного опыления» двух типов коммуникации.

Если говорить в генезисе о постоянном взаимодействии в истории внешней и внутренней культурной коммуникаций, можно придти к выводу, что текст сегодня несет тройные значения – идущие от первого типа, идущие от второго тип и идущие от их одновременного сочетания и взаимопереходов [8, с 165–177].

Итоговая таблица необходима для того, чтобы сделать связи видимыми, а также для выстраивания новых обобщений и связок.

Таблица 1

Типы коммуникации и их характеристики

Типы коммуникации	Я – Он	Я1 – Я2
Экстра-интро направленность коммуникации	Экстравертная, направленная вовне	Интровертная, внутрисистемная
Хронотоп	Топос	Хронос
Время	Пространственная коммуникация, линейное время	Временная коммуникация, круговое время
Речь	Внешняя речь, голос	Внутренняя речь, молчание
Каналы передачи информации	Изобразительные	Словесные

Итак, подведем итоги. В данной статье мы попытались дополнить концепции Ю. М. Лотмана своими комплексными интерпретациями, попробовали исследовать бинарные индикаторы межличностной коммуникации в процессах взаимодействия «Я – Другой», попытались систематизировать и обобщить их. Мы развели культурную коммуникацию по пространственному и временному каналам, определили экстра-направленный вектор «Я» и дополнили концепцию Лотмана системным ракурсом «экстра-интро» направленности. В первом случае вектор имеет направленность из системы наружу, а во втором – это внутрисистемная коммуникация. Используемые модели времени – это еще один ракурс нашего дополнения темы двух каналов культурной коммуникации: в экстра-случае – это пространственный вектор и линейное время, в интра-случае – время, скорее всего, круговое.

Литература

1. Александров Н. Н. Модернизм и будущее // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.trinitas.ru/rus/doc/0001/005a/00011222.htm

2. Генисаретский О. И. Культурно-антропологическая перспектива. – М., 1995. – С.215.

3. Головаха Е. И., Кроник А. А. Психологическое время личности. – Киев: Наукова думка, 1984. – С.209.

4. Гроф С. За пределами мозга. – М.: Соцветие, 1992. – С.336.

5. Дорфман Н. Я. Эмоции в искусстве. Теоретические подходы и эмпирические исследования. – М.: Смысл, 1997. – С.424.

6. Жельников В. Криптография от папируса до компьютера. – М.: ABF, 1996. – С.335.

7. Каган М. С. Морфология искусства. Историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусств. – Л.: Искусство, 1972. – С.440.

8. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство СПБ, 2000. – С.704.

9. Ухтомский А. А. Избранные труды. – Л.: Наука, 1978. – С.369.

10. Щедровицкий Г. П. Избранные труды. – М.: ШКП, 1995. – С.800.

References

1. Aleksandrov N. N. *Modernizm i budushchee* [Modernism and the future] Available at: http://www.trinitas.ru/rus/doc/0001/005a/00011222.htm.

2. Genisaretskii O. I. *Kul'turno-antropologicheskaya perspektiva* [Cultural-anthropological perspective]. Moscow, 1995. P. 215.

3. Golovakha E. I., Kronik A. A. *Psikhologicheskoe vremya lichnosti* [Psychological time of personality]. Kiev: Naukova dumka, 1984. P. 209.

4. Grof S. *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transendence in Psychotherapy***.** State University of New York Press, 1985. P. 486.

5. Dorfman N. Ya. *Emotsii v iskusstve. Teoreticheskie podkhody i empiricheskie issledovaniya* [Emotions in art. Theoretical approaches and empirical studies]. Moscow: Smysl, 1997. P. 424.

6. Zhel'nikov V. *Kriptografiya ot papirusa do komp'yutera* [Cryptography from papyrus to computer]. Moscow: ABF, 1996. P. 335.

7. Kagan M. S. *Morfologiya iskusstva. Istoriko-teoreticheskoe issledovanie vnutrennego stroeniya mira iskusstv* [Morphology of Art. Historical-theoretical study of World Art internal structure]. Leningrad: Iskusstvo, 1972. P. 440.

8. Lotman Yu. M. *Semiosfera* [Semiosphere]. St. Petersburg: Iskusstvo SPB, 2000. P. 704.

9. Ukhtomskii A. A. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Leningrad: Nauka, 1978. P. 369.

10. Shchedrovitskii G. P. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow, 1995. P. 800.

УДК 1(470) 091

ЛИЧНОСТЬ КАК СОЧЕТАНИЕ ДУХА И ИНСТИНКТА (ПО И. А. ИЛЬИНУ)

© ***Станкевич Анджела Родионовна,*** кандидат философских наук, декан юридического факультета филиала Московского финансово-юридического университета в г. Калининграде.
Россия, 236000, г. Калининград, ул. Ермака, 3. E-mail: Andgela-64@mail.ru

В статье рассматривается концепция личности в понимании И. А. Ильина в соответствии с его учением о равновесии и сочетании духа и инстинкта. Сущность этого учения он подробно раскрывает в своей работе «Большевизм как соблазн и гибель», анализируя революционную трагедию в России. Философ делает вывод о том, что личный инстинкт нуждается в личной духовности; индивидуализация инстинкта должна происходить одновременно с индивидуализацией духа. Ильин отмечает, что личность будет тем значительнее, чем в большей степени она аккумулирует социокультурный опыт человека и, в свою очередь, вносит индивидуальный вклад в его развитие. Уделяя внимание не только духовным, религиозным аспектам, а также и социальным, Ильин значительно обогатил понятие личности, придав ему более глубокий и содержательный смысл.
Ключевые слова: личность, дух, инстинкт, вера, духовность, нравственный опыт, свобода, предметность, воля.

PERSONALITY AS A COMBINATION OF SPIRIT AND INSTINCT (BY I. A. ILYIN)

Stankevich Andzhela R., PhD in Philosophy, Dean of the Law faculty, Moscow University of Finances and Law, Branch in Kaliningrad.
3 Ermaka St., Kaliningrad, 236000 Russia. E-mail: Andgela-64@mail.ru

The article considers the concept of personality as I. A. Ilyin sees it according to his doctrine on the balance and combination of spirit and instinct. He reveals the subject matter of the doctrine in his work «Bolshevism as a temptation and death» after analyzing the revolutionary tragedy in Russia. The philosopher concludes that a personal instinct needs personal spirituality; the individuation of the instinct should occur along with the spirit individuation. Ilyin notes that the more the personality accumulates human social and cultural experience, the more significant he will be and, in his turn, this personality makes an individual contribution to the development of this experience. Focusing not only on spiritual, religious aspects, but also on social one, Ilyin greatly enriched the concept of personality, giving it a deeper and more meaningful sense.
Keywords: personality, spirit, instinct, faith, spirituality, moral experience, freedom, subjectivity, will.

Интерес И. А. Ильина к проблеме личности, сущности и существования человека прослеживается на протяжении всего творческого пути философа. Многообразие теоретических подходов и разнообразие концепций свидетельствуют о необычайной сложности проблемы и неоднозначности понимания человека, его жизни, деятельности и предназначения представителями различных философских течений.

Разрабатывая концепцию личности, Ильин обращается к понятию духа, создает учение о равновесии и сочетании духа и инстинкта, законов природы и законов духа. Человек для него есть свободный, личный и ответственный дух. А дух – это «сила личного самоутверждения в человеке, но не в смысле инстинкта и не в смысле рационалистического «осознания» состояний своего тела и своей души, а в смысле верного восприятия своей личностной самосути, в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве» [1, с. 51]. Человек, который не осознал своего предстояния Творцу и своего достоинства, не нашел своего духа. Только через субъективную, личную культуру духовности строится религиозный опыт человека.

По мнению В. И. Кураева, Ильин рассматривает человеческую личность «как вместилище духовного, и прежде всего религиозного, опыта, поэтому и обновление человека нужно начинать, полагает он, не с коренной ломки социальных условий существования, но с обновления его души и воли. С формирования у него веры, святости семьи, чувства любви к Родине, патриотизма и национальной гордости» [2, с. 410].

В своей работе «Большевизм как соблазн и гибель», опубликованной в 1950 г., Ильин, анализируя революционную трагедию в России, подробно раскрывает сущность своего учения о равновесии и сочетании духа и инстинкта. Он выделяет два процесса в историческом развитии человека и фор-

мировании его как личности – инстинктивную индивидуализацию и духовную, процессы внешнего осуществления и внутреннего освящения.

Говоря о «индивидуализации инстинкта», он имел в виду следующее: человеку от Бога и природы изначально было дано жить на земле в виде душевно замкнутой и телесно самостоятельной особи, инстинктивно строящей себя и свою жизнь. По мнению Ильина, в этом инстинкте был и родовой примитив, безличный или до-личный, растворяясь в котором, человек как бы утрачивал свои личные особенности, становился существом стадно-мыслящим, стадно-страстным, стадно-действующим, душевно мало отличающимся от других. В ходе исторического развития человек становится существом высшей ступени – индивидуализированным человеком, менее наивным и менее бессознательным по способу своей жизни, утверждающим свою самостоятельность. Ильин отмечает, что индивидуализированный человек выходит из первобытности, образно говоря, не как лава, а как «самостоятельно горящий огонь», нуждающийся в жизненном (бытовом, хозяйственном и правовом) осуществлении этой самостоятельности во вне, и в духовном насыщении и освящении ее изнутри. Родовой примитив инстинкта не отмирает в человеке, он только отходит на задний план. Кроме того, как поясняет философ, в определенный момент исторического развития, например, во время народных бедствий, государственного распада, национальных войн, периодический возврат к нему бывает нужен и полезен.

Таким образом, И. А. Ильин отмечает: «Индивидуализация инстинкта есть явление неизбежное, соответствующее законам человеческой природы и творчески драгоценное: нельзя и не подобает человеку пребывать в родовом всесмешении и недифференцированности, он должен найти себя в своем инстинкте, утвердить себя и начать самостоятельно творить свою жизнь. Этим он создает в душе своей как бы почву для своего духа или как бы жилище для своей личности, или как бы корабль для своего жизненного мореплавания» [3, с. 208].

Но, индивидуализированный инстинкт нуждается в духовном руководстве. И большей частью не в примитивной родовой духовности, заслуги которой в истории человеческой культуры велики, а в личной духовности, то есть «самостоятельно держащейся в человеке веры, совести, чести, верности, любви, патриотизма и национального чувства» [3, с. 209]. Если же индивидуализировавшийся инстинкт, отрываясь от примитивной, родовой духовности, не находит себе руководства в личной духовности, то впадает во все соблазны и может предаться разнузданности.

Ильин писал: «Духу подобает личная форма. Личной духовности подобает самостояние. Человек должен быть центром самообладания и самоуправления – духовным характером, нравственной личностью, субъектом права. Тогда личный дух может править личным инстинктом, а личный инстинкт – строить жизнь организма; а родовая духовность и родовой инстинкт остаются тайным резервуаром сил – как бы «матерью сырой землей», припадание к которой дарует человеку древний опыт и новую силу» [3, с. 210]. По мнению автора, стать личным духом значит самому узреть Бога, веровать в него. Самостояние – это не висение в отвлеченной пустоте, не подавление в себе духовного видения, не порывание с древним, родовым духовным опытом, а придание ему индивидуальной творчески свободной формы. Индивидуализируясь, дух расцветает.

В работе «Большевизм как соблазн и гибель» философ делает вывод о том, что личный инстинкт нуждается в личной духовности; индивидуализация инстинкта должна происходить одновременно с индивидуализацией духа. А если индивидуализация духа опережает индивидуализацию инстинкта, то человек отвергает инстинкт вообще. У него возникает потребность отвергнуть земную форму жизни, для него весь мир «лежит во зле», и то, что ему остается, так это заживо уйти от мира и ждать смерти. С этой тенденцией связаны учения буддизма, платонизма, крайней аскетики. Бывает и так, когда индивидуализация инстинкта опережает индивидуализацию духа, тогда человек может отвергнуть дух вообще. До тех пор, пока индивидуализированный инстинкт сдерживается первобытной родовой духовностью, эта опасность не становится ведущей, но стоит этому влиянию ослабнуть, и начинается война всех против всех, человек человеку становится волком, происходит гражданская резня, революция, большевизм.

С точки зрения Ильина, революционная трагедия в России произошла из несоответствия между усиленной индивидуализацией инстинкта и отставшей индивидуализацией духа в русском народе. Большевики захватили власть, так как сделали ставку на усиленную индивидуализацию инстинкта людей, а потом утвердили свою власть, подавив и индивидуализацию инстинкта, и индивидуализацию духа в народе. Говоря о грядущей России, Ильин указывал, опираясь на свое учение о равнове-

сии и сочетании духа и инстинкта, что русская национальная власть должна быть утверждена при условии насыщения и освящения инстинктивной индивидуализации духовной индивидуализацией.

Иван Александрович Ильин подчеркивал, что создать христианскую культуру на земле, не имея личной духовности и утратив родовую духовность, нельзя. Христианская культура возможна только при взаимопроникновении законов духа и природы. Он писал: « В силу законов природы человек индивидуален и самостоятелен – он есть творческий организм. В силу законов духа человек духовен и социален – он есть творческая личность. И вот человек, как природный организм, должен стать духовною личностью; а духовная личность должна принять законы природного организма (начиная от личной семьи и кончая частной собственностью)» [3, с. 211]. В другой своей работе «О воспитании в грядущей России», опубликованной в 1953 г., философ заметил, что Россия возродится через сочетание и примирение трех законов духа: свободы, любви и предметности. Человек должен «оком сердца» увидеть предметное значение и назначение своей жизни. В действительности же люди служат некоему высшему делу на земле – Божьему делу. В жизни предметность противостоит двум чертам рабского характера человека – безразличию и безоглядному своекорыстию, с которыми следует бороться. Предметность освобождает душу человека не только от душевного безразличия, но и от скудости, пошлости личного эгоцентризма.

Очень точно о понимании человека и человеческой личности в творческом наследии И. А. Ильина говорит исследователь его творчества Ю. Т. Лисица: «Человек, по Ильину, создан Господом замкнутым и индивидуальным существом (монада), но Он не обрек его на одиночество в этом мире. Основанием единения человека с другими людьми является дух. Воля к духу, т.е. желание и стремление вести духовную жизнь и обеспечивать такую возможность другим есть, с точки зрения Ильина, безусловная и универсальная основа правосознания. Первым, естественным и священным союзом Ильин считает семью – союз, основанный на любви, на вере и на свободе: человек должен научиться в этом союзе первым совестным движениям сердца, а затем подняться от него к дальнейшим формам человеческого единения – родине и государству» [4, с. 154].

Каждый человек формируется в определенном историческом времени и социальном пространстве, в процессе воспитания и практической деятельности. Но личность будет тем значительнее, и это отмечает Ильин, чем в большей степени она аккумулирует социокультурный опыт человека и в свою очередь вносит индивидуальный вклад в его развитие. В понятие «личность» часто не включают природно-индивидуальные характеристики, но следует учитывать и этот фактор в той мере, в какой биологическое вообще влияет на социальное в человеке.

И. А. Ильин, как В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев, уделял большое внимание духовному становлению личности. Н. А. Бердяев рассматривал личность, в отличие от индивида, как духовную сущность человека. Он отмечал следующее: «Как образ и подобие Бога, человек является личностью. Личность следует отличать от индивида. Личность есть категория духовно-религиозная, индивид же есть категория натуралистически-биологическая. Индивид есть часть природы и общества. Личность не может быть частью чего-то…» [5, с. 21]. Но, если рассматривать личность в социальном аспекте, в его высказывании прослеживается антропологический дуализм, который приводит Бердяева к отрицанию социальной обусловленности личности. Личность независима от природы и общества, которые представляют лишь материю для образования активных форм личности. Ее исток, по мнению Бердяева, – не в плоти, а в духе. Личность для него – духовная категория, ее реализация означает восхождение от бессознательного через сознательное к сверхсознательному, божественному.

Соловьев же считал человека существом лично-общественным. Смысл человеческой жизни, по его мнению, заключается в осуществлении человеком, обществом с его институтами идеи Добра. При этом Добро трактуется им онтологически, как некая высшая сущность, получающая воплощение в различных формах – в индивидуальном бытии человека, в истории человечества, в религии. Воплощение Добра в человеческой природе проявляется прежде всего в том, что Соловьев называет первичными, данными нравственности, а именно чувстве стыда, жалости (сострадания) и благоговения. Абсолютное Добро способно воплотится в земной обстановке благодаря установлению «действительно нравственного порядка», преобразованием природного человечества в духовное человечество, богочеловечество. Философ указывал, что каждый человек «… как личность, обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить «в живое единство со всем» [6, с. 285]. Эта способность позволяет человеку осуществить идею всеединства, а именно преобразовать и воссоединить в «действительном нравственном порядке» все элементы бытия, содержащие искру Божью.

Для И. А. Ильина, как и для В. С. Соловьева, социальное – неотъемлемая часть в понимании личности. Н. А. Бердяев же акцентирует преимущественно внимание на духовной, религиозной стороне личности. Это было связано с его социально-политической позицией. Будучи приверженцем «левого крыла» русской эмиграции, он верил в духовное перерождение России, и уже в 1920-х – первой половине 1930-х гг. говорил, что нужно вести борьбу против большевизма идеологическим путем, а не вооруженным, к чему призывали сторонники «правого крыла» русской эмиграции, идейным вдохновителем которого был Иван Александрович Ильин. По его мнению, дух должен проявляться в практической деятельности человека, поэтому неслучайно, исходя из общей направленности мировоззрения философа, он призывал к решительной борьбе против «яда большевизма». В последствии И. А. Ильин приходит к выводу о необходимости духовного обновления русского человека и духовного перерождения России в целом.

Акцентируя внимание не только на духовном, религиозном аспекте рассмотрения личности, но и на социальном, И. А. Ильин обогатил понятие личности, сделав его более глубоким и содержательным. В отличие от ряда русских религиозных мыслителей (В. В. Зеньковский, П. А.Флоренский, С. И. Гессен) И. А. Ильин придавал большое значение социальному аспекту в понимании личности.

Литература

1. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: Рарогъ, 1993. – Т.1–2.
2. Кураев В. И. Философ волевой идеи / Ильин И. А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.
3. Ильин И. А. Большевизм как соблазн и гибель // Ильин И. А. О грядущей России: сб. ст. / под ред. Н. П. Полторацкого. – Нью-Йорк: Совм. изд-во Св.-Троицкого Монастыря и Корпорации Телекс, 1991.
4. Лисица Ю. Т. И. А. Ильин как правовед и государствовед // Вопросы философии. – 1991. – №5.
5. Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание / Н. А. Бердяев о русской философии. – Свердловск, 1991. – Ч.1.
6. Соловьев В. С. Оправдание Добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – М., 1988. – Т.1.

References

1. Il'in I. A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience]. Moscow: Rarog, 1993. V. 1–2.
2. Kuraev V. I. Filosof volevoi idei [Philosopher of volitional idea]. *Il'in I. A. Put' k ochevidnosti* [Path to the evidence]. M.: Respublika, 1993.
3. Ilin I. A. Bol'shevizm kak soblazn i gibel' [Bolshevism as a temptation and doom]. *Il'in I. A. O gryadushchei Rossii* [About the upcoming Russia]. New York: Holy Trinity Monastery and Telex Corporation joint publ., 1991.
4. Lisitsa Yu. T. *I. A. Il'in kak pravoved i gosudarstvoved* [I. A. Ilyin as a legislator and political scientist]. *Voprosy filosofii – Problems of Philosophy*. 1991. No. 5.
5. Berdyaev N. A. Moe filosofskoe mirosozertsanie [My philosophical worldview]. *N. A. Berdyaev o russkoi filosofii* [N. A. Berdyaev about the Russian philosophy]. Sverdlovsk, 1991. Part.1.
6. Solov'ev V. S. Opravdanie Dobra. Nravstvennaya filosofiya [Justification of Good. Moral philosophy]. *Solov'ev V. S. Sochineniya* [Works]. In 2 v. Moscow, 1988. V. 1.

УДК 87.6

СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В РУССКОЙ ВНЕЦЕРКОВНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ (КОНЕЦ XIX–НАЧАЛО XX вв.)

© *Зямалова Наталья Ивановна*, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Дальневосточного рыбохозяйственного государственного технического университета.
Россия, 690087, г. Владивосток, ул. Луговая, 52б. E-mail: ziamalovani@mail.ru

В статье рассматриваются положения русской внецерковной религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX вв., имеющие отношение к темам «человек–природа», «человек–космос». Речь идет преимущественно о работах представителей русского космизма и метафизики всеединства, в которых особое внимание уделено взаимодействию человека (микрокосмоса) и мирового целого, влияющих на современную социально-экологическую этику и философию глобальных проблем. Космизм рассматривается как одно из направлений мировой культуры, в котором через органичный синтез различных подходов последовательно развивается идея совершенствования человека в его связях с природным миром и Космосом в целом. Метафизика всеединства и космизм исходят из представлений о творении мира Богом, о творческой силе, вложенной Творцом в мир. Указанные идеи русской космистской мысли находят свое выражение и продолжение в современной социально-экологической этике и философии глобальных проблем, соединяясь здесь с поисками синергетики, парадигмой нелинейного мышления.
Ключевые слова: русская религиозная философия, социально-экологическая проблема, русский космизм, ноосфера, православное христианство, всеединство, антропоцентризм.

SOCIO-ENVIRONMENTAL PROBLEMS IN RUSSIAN EXTRACHURCH RELIGIOUS PHILOSOPHICAL THOUGHT (THE LATE 19th CENTURY – THE EARLY 20th CENTURY)

Zyamalova Natalia I., Senior Lecturer, department of social and humanitarian disciplines, Far Eastern State Technical Fisheries University.
52b Lugovaya St., Vladivostok, 690087 Russia. E-mail: ziamalovani@mail.ru

The article deals with the statements of the Russian extrachurch religious and philosophical thought of the late 19th – early 20th centuries, related to the themes «man – nature», «man –cosmos». It is mainly about the works of the representatives of Russian cosmism and metaphysics of unity, with particular attention paid to the interaction of man (microcosm) and the world as a whole, that influence on contemporary social and ecological ethics and philosophy of global problems. Cosmism is regarded as one of the areas of the world culture, in which organic synthesis of different approaches is consistently developing the idea of perfection of man in his relations with the natural world and with the Cosmos as a whole. Metaphysics of unity and cosmism are based on the idea of the creation of the world by God, the creative force embedded by Creator in the world. These ideas of Russian cosmism thoughts are expressed and continued in the current social and environmental ethics and philosophy of global problems combining here with the search for synergy, paradigm of non-linear thinking.
Keywords: Russian religious philosophy, socio-environmental problem, Russian cosmism, noosphere, Orthodox Christianity, unity, anthropocentrism.

Русская внецерковная религиозно-философская мысль XIX – начала XX вв. развивалась в целом в общем русле православной традиции, несмотря на отдельные расхождения с ортодоксией. Речь идет преимущественно о работах представителей русского космизма и метафизики всеединства, в которых особое внимание уделено взаимодействию человека (микрокосма) и мирового целого.

Идеи философов (Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский) космистского направления русской внецерковной религиозной философской мысли о принципах сознательной регуляции природы и космической сущности человека, а также учение о мире как органической и живой целостности, о путях духовного преображения человека и софийном хозяйстве как искусстве (В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков) имеют существенное значение для разработки социально-экологических проблем [12, с. 3]. Космичность, идея всеобщего единения человека и природы была, по мнению Н. А. Бердяева [2] и В. В. Зеньковского [8, с. 266–278], свойственна русской философии.

Космос в представлении русских космистов предстает Реальностью – светоносной, прекрасной, творчески созидательной. Русские философы-космисты обращают внимание на размерность, гармоничность, разумность устроения космоса. Для них важна тема ответственности человека за природу,

осмысление особой роли человека в этом мире, имеющей непосредственное отношение к судьбам природного бытия. Философы-космисты последовательно проводят мысль о неразрывной взаимосвязи человека и космоса, соразмерности природного и человеческого бытия.

Один из наиболее ярких выразителей умонастроений русского космизма Н. Ф. Федоров в серии статей под общим названием «Философия общего дела» [16], написанных в 1880–1890 гг., по существу интуитивно предвосхищал концепцию ноосферы В. И. Вернадского. Н. Ф. Федоров полагал, что мир идет к концу и что человек своей деятельностью способствует приближению этого, цивилизация эксплуатирующая, а не восстанавливающая, не может иметь другого результата, кроме ускорения конца. В понимании Федорова власть над природой совсем не тождественна установке покорения природы Ф. Бекона. Она означает такую способность вмешиваться в естественный ход природных и общественных процессов, которая обеспечит человечеству его будущность. Человечество обязано приложить все силы для обеспечения гармоничного развития человека и природы, перевести их конфронтацию в доброе содружество. Н. Ф. Федоров вкладывал в понятие «общее дело» смысл «коэволюции человека и природы» – направленного развития природы и общества, обеспечивающего их общий прогресс – и ныне центральной проблемы теории развития ноосферы.

Размышляя о причинах неустройства в мире, Н. Ф. Федоров говорит, что «они – не в отношениях людей друг к другу, а в отношениях природы к людям и людей к природе». И далее: «Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную» и повторяет: «Природа нам враг временный, а друг вечный, потому что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом» [15, с. 521]. Он пишет о злоупотреблении понятием «господство над природою», определяя его как «неслыханную гиперболу» и «великую ложь нашего века».

Близким по духу и направленности идей к философско-религиозному течению выступает поэтическо-художественное космическое течение. Так, в романе русского писателя, журналиста и общественного деятеля В. Ф. Одоевского «Русские ночи» прорисовывается представление о человеке как активной, творческой силе универсума, проводится мысль о взаимосвязи человека со всей природной и даже космической судьбой. Его же роман-утопия «4328 год. Петербургские письма» представляет глазам читателя преобразованную и окультуренную планету, где регулируются климат, атмосфера и начата регуляция душевно-психической деятельности. В. Ф. Одоевский одним из первых мыслителей связал идеи космического полета с возможностями разрешения проблем роста народонаселения на нашей планете.

Классик драматургии А. В. Сухово-Кобылин предлагает своим читателям «Учение Всемира», развивающее концепцию активной эволюции, космического будущего человечества. Автор намечает этапы значительной эволюции человека, начинаемой со звероподобного «антропофага» и заканчиваемой «экстремумом» – лучезарной духовной личностью, формированием бессмертного звездного человечества, воплощающего абсолютный дух. В эволюционном процессе человек совершит значительные преобразования в отношении своей собственной природы, осуществит «реформу телесного организма» и станет бессмертным духовным существом. Тем самым Сухово-Кобылин предваряет идеи П. Т. де Шардена, многих фантастов, мыслителей XX в. о возможности существования постсоциальной формы разума.

Идеи космизма получили развитие в творческом наследии К. Э. Циолковского. Им разрабатывались, кроме естественнонаучных и технических проблем, проблемы философского плана, он известен также как создатель космической этики («Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы», «Существа выше человека») [17]. Как и Н. Ф. Федоров, этот российский естествоиспытатель разрабатывает деятельный идеал, претворяющийся в мыслях о заселении и преобразовании Солнечной системы. К. Э. Циолковский предвосхитил широко ныне обсуждаемый в научных кругах антропный космологический принцип – идею самопознания природы через человека. По утверждению Циолковского, материя в человеческом образе поднимает вопрос о смысле своего существования и стремится к получению ответа. Согласно современным трактовкам антропного принципа, человеческий разум предстает естественным и закономерным космическим фактором, ускоряющим процессы развития Вселенной.

В конечном итоге идеалом К. Э. Циолковского предстает активное участие человека в жизни Вселенной, ее преобразование во имя распространения разума и счастья на просторах космоса [18, с. 46].

Рассмотренными выше именами, конечно, не ограничивается круг мыслителей, относимых сегодня к такому феномену мировой культуры, как русский космизм. Следует отметить многогранность данного явления культуры, охватывающего самые разные способы осмысления мира – естественнонаучное и гуманитарное знание, религию, поэзию, живопись, музыку. Вместе с тем космизм – это одно из направлений мировой культуры, в котором в органичном синтезе различных подходов последовательно развивается идея совершенствования человека в его связях с природным миром, с Космосом в целом. Характерно отличие русского космизма от западного социоцентризма, противопоставляющего человека и природу, социум и космизм. Русский космизм также альтернативен восточным мировоззренческим построениям, в которых роль человека не превышает роли песчинки мироздания, где он пассивен – космизм утверждает человека в качестве активного полноценного соработника природы. Вместе с тем космизм выступает своеобразным синтезом техногенной (западной) и космогенной (восточной) культур в своем возвращении к целостному видению мира как неразрывного единства космоса и человека.

Феномен русского космизма следует рассматривать не как доктрину выживания цивилизации, а скорее как концепцию органической полноты, жизни во Вселенной. Развитие космистских идей способствует в настоящее время разработке стратегии формирования единого, целостного человечества. Русский космизм как уникальное космическое движение исходит из понимания направленности, восходящего характера эволюции, развития разума и творчества человека. В качестве высшей цели движения предстает создание нового этапа эволюции природы, будь то установление Царства Божия, Царствия небесного, пневматосферы или ноосферы. Достижение данной цели требует в качестве необходимой предпосылки единения человечества, осознавшего неразрывную, органическую связь со всей Вселенной, объективную и этическую необходимость активного эволюционного движения. В этом движении человек должен восходить в соответствии с законом эволюции – восходить духовно, нравственно [9].

Вопросы социальной экологии в русской религиозной философии рассматривались в рамках общих идей о связи Бога, человека и природы, социального учения христианства.

Эти идеи обсуждали такие мыслители как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский. Проекты обновления православного христианства с целью включения его в социальную ткань жизни выдвигали в начале XX в. представители «нового религиозного сознания» (Д. Мережковский, В. Розанов). Надо сказать, что сторонники последнего очень остро поставили вопрос об отношении «исторической Церкви» к общественному сознанию, поскольку православной традиции ставили в упрек отсутствие конкретного религиозно-социального идеала [10, с. 495], понимания динамики социальных проблем. В результате православию был сделан вызов и предложение ответить на поступивший извне социальный запрос. В культурной и религиозной жизни того времени даже возникло специальное общественное образование, в рамках которого проходили дискуссии между церковью и интеллигенцией, поставившей перед православием интересовавшие ее вопросы.

Полем общественно-религиозных споров стали Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг., на заседаниях которых обсуждались актуальные социальные проблемы. Самым примечательным, на наш взгляд, является тот факт, что примерно в это же время появляются теории космистов, метафизики всеединства, в учениях которых можно увидеть первые в русской религиозной мысли «экологические» интенции, проблему спасения не только отдельного человека, но и всего природно-материального бытия в целом. Впервые осуществляется попытка представить религию как духовно-действенное начало, способное отвечать на глобальные вызовы современной цивилизации.

Антропо-космические идеи активно обсуждались в метафизике всеединства. Само понятие «всеединство» означает идею или принцип, в соответствии с которым бытие понимается как положительное объединение всех его элементов в синтетическое целое, причем каждый элемент, входящий во всеобщее единство, сохраняет свои качественные особенности. Центральное место в метафизике всеединства отводится системе взаимоотношений человека и Абсолюта, динамика развития которых составляет фундаментальную энергетическую силу (любовь), связующую весь мир воедино [8, с. 502].

Принимая во внимание данные определения, рассмотрим основные идеи русской православной (внецерковной) мысли, выработанные в рамках проблемы «человек и природа». Учение русских философов о человеке и природе развивается в русле основополагающих концепций: системы представ-

лений о человеке как личности и микрокосме, теории софийности, философии творчества, учения о мире.

Начнем с представлений о тварном бытии и о связи человека с ним. Метафизика всеединства и космизм исходят из представлений о творении мира Богом, о творческой силе, вложенной Творцом в мир и о потенциальной предназначенности природы участвовать вместе с человеком в совершенствовании жизни. По Н. А. Бердяеву, человек занимает высшее положение в мире, он есть микрокосм, высшая ступень в иерархии природного мира как живого организма [3, с. 67]. Мир природный, хотя и отделен от человека, тем не менее, это не слепая безжизненная материя. Смысл мира, отмечал В. С. Соловьев, «в живом его единстве, как одухотворенного и богоносного тела» [13, с. 124]. Это единство есть «живая личная сила Бога» [13, с. 124]. Таким образом, природа понимается как бытие, наделенное логосом, содержащее в себе гармонию и красоту. Но это идеальное представление. В эмпирической данности природа противостоит человеку как неоформленная дикая стихия, царство смерти, которому человек покорен и которому он вынужден постоянно сопротивляться. Человек также представляет из себя двойственную субстанцию. С одной стороны он есть тело, прежде всего он дан телесно [13, с. 223]. Человек является природным существом, он вписан в круговорот космической жизни, как и все остальные создания. Но, с другой стороны, человек является духовной реальностью, носителем духовного начала, божественного образа [4, с. 587–588]. Он должен самоопределяться как природное и как духовное существо. Поэтому отношение человека к космосу двойственное: он и «царь природы» и «раб природы» [4, с. 588]. Он причастен к обоим мирам: «к Софии и к эмпирии». [5, с. 134]. Задача индивида – преодолеть двойственность, достигнуть своего царского достоинства, исправления своей испорченной грехом природы. При этом на такую же высоту он должен поднять и все остальное естество, поскольку устроение человека – есть одновременно устроение твари в силу того, что мир понимается как единое существо, возглавляемое человеком [10, с. 229–230]. Человек должен открывать красоту, логос, заложенный в природе, поскольку сам он есть высшее выражение этого логоса [14, с. 331].

Таким образом, мы видим в русской религиозной метафизике четкую идею антропоцентризма в понимании отношений человека и природы. Но это не субъект-объектный антропоцентризм механистического мировоззрения. Здесь он имеет персоналистическую направленность, соединенную с этическим и космическим аспектами жизни. От этического выбора человека как личности зависит состояние всего космоса, потому что сам человек, по воззрению русских метафизиков, микрокосм, точка пересечения двух реальностей (природной и духовной). Если рассмотреть заданность человека в контексте достижения всеединства, то взаимодействие с природой снова выступает важным элементом его осуществления, так как всеединство – это реальность, в которую с необходимостью входит каждый элемент бытия. То есть человек должен вовлечь природу в нравственную организацию жизни, избавить природное бытие от последствий своего падения. Путь к воплощению всемирной цели состоит в познании и преображении человеком самого себя, осуществляемом в устремлении к Абсолюту и одновременной преобразующей деятельности в окружающей среде. Требуется активная работа для преодоления «промежуточности» человека, его несовершенства, усиления его творческого, созидательного начала.

Оценивая деятельную активность человека в мире, русские религиозные мыслители сходятся в критике современной им цивилизации как эксплуататорской, губительной по отношению к природе. Например, В. Соловьев выделяет три типа отношения человека к природе: 1) традиционно восточный – «страдательное подчинение ей»; 2) классический западный – отрицательно-деятельное отношение, пользование природой как безразличным орудием; 3) положительно-деятельное отношение – «утверждение ее идеального состояния – того, чем она должна стать через человека». Сам Соловьев как и другие представители всеединства, воспринимал материальный (природный мир) как совокупность творений, в которой прославляется Творец. Во множественности природной действительности проявляется Абсолютное. Бытие природы Соловьев уподоблял поверхности, облекающей истинно Сущее как абсолютное единство. Такое понимание природы приводит Соловьева к выводу о том, что единственная истинная цель человека – преображение всей окружающей действительности (третий пункт соловьевской классификации). При этом Соловьев не призывает к отказу от внешнего воздействия на природу, но говорит о перестановке жизненных целей, приоритетов. Материальные потребности должны отступить на второй план, освободив поле деятельности для духовной энергии человечества. Природа в соответствии с духовным возрастанием личности должная превратиться в подобие произведения искусства, преображенное и просветленное. В. Соловьев считал, что закон сохранения

энергии при взаимодействии духовной и материальной сфер бытия должен трактоваться в новом качестве. Он полагал, что если вместо бесплотного распыления духовная энергия будет направляться на достижение гармонии, то станет возможным совершенствование и человека, и окружающего мира.

Н. Бердяев устанавливает четыре периода в отношении человека к космосу:

1) погружение человека в космическую жизнь, зависимость от мира объектов, невыделенность человеческой личности;

2) освобождение от власти космических сил, от духов и демонов природы, борьба через аскезу;

3) механизация природы, научное и техническое овладение природой;

4) разложение космического порядка, страшное возрастание силы человека над природой и рабство человека у собственных открытий [4, с. 588].

Бердяев делает вывод, что человек выпал из ритма, соответствующего природной жизни, все больше отдаляется от природной жизни, погружается в механическую реальность [4, с. 542]. Русские религиозные мыслители также солидарны в признании двойственности технического прогресса и провозглашении необходимости духовного овладения им.

В противоположность чисто механистической и утилитарно-прагматической концепции использования природы Н. Ф. Федоровым, Н. Бердяевым, С. Булгаковым и другими представителями религиозной мысли предлагается идея софийной, каритативно-созерцательной активности в мире. В разных ракурсах эти принципы выражены в представлениях об особой форме хозяйствования (Булгаков), творчестве (Бердяев), подвижничестве (Флоренский). Важным элементом в любой форме деятельности является любовь к природе и свобода человеческого духа.

Так для С. Булгакова путь к преобразованию мира лежит в осуществлении хозяйства, трудового восстановления мира [6, с. 140]. Идеальный образ деятельности и отношения к природе Булгаков рисует в концепции софийности хозяйства, которое состоит в свободном, бескорыстном и любовном труде, в котором человек становится проводником софийной энергии на весь мир. Первообраз таких отношений Булгаков находит в догреховном состоянии человека, о котором упоминается в первых главах книги Бытия, когда отношения с природой были идеальными [6, с. 140].

Указанные идеи русской космистской мысли находят свое выражение и продолжение в современной социально-экологической этике и философии глобальных проблем, соединяясь здесь с поисками синергетики, парадигмой нелинейного мышления. Пик популярности идей русских космистов, по словам М. Волошиной пришелся на конец 80-х – начало 90-х гг. прошлого столетия. [7, с. 75]. Общей является ориентация на отход от агрессивного антропоцентризма и опора на установки антропокосмизма, который можно понимать как совершенствование себя и мира (софийное действие), принятие идеи солидарности (соборности в терминологии русской религиозной философии), движение к ноосфере как гармонии личности, общества и природы [11, с. 166].

В заключение следует отметить, что многие идеи русского религиозного философского ренессанса рубежа XIX–XX вв., в частности, метафизики всеединства, наряду с критикой ряда положений (особенно представителями консервативного крыла современной русской православной церкви), в целом современными православными иерархами оцениваются позитивно. «Философия всеединства» «не только служит стимулом богословского творчества, она помогает… и диалогу с «внецерковным миром». Также необходимо подчеркнуть, что для русской религиозной философской мысли, представленной космизмом и метафизикой всеединства, было характерно антиномичное восприятие природы, которое, в конечном счете, выражает рационально-нравственное к ней отношение.

Литература

1. Русский космизм. – М., 1993; Гиренок Ф. И. Русские космисты. – М., 1990.
2. Бердяев Н. А. Русская идея. – М., Сварог и К, 1997. – С.324.
3. Бердяев Н. А Человек. Микрокосм и макрокосм / Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: АСТ, 2002. – С.55–87.
4. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря / Н. Бердяев. Дух и реальность. – М.: Фолио, 2003 – С.567–676.
5. Бердяев Н. А. Самопознание. – М., 1990. – С.164.
6. Булгаков С. Н. Софийность хозяйства / Русский космизм: антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С.131–141.
7. Волошина М. А. Русский космизм как социокультурное явление и современное общественное сознание в России / Русская религиозная философия в историческом, теоретическом и социальном измерениях: материалы междунар. науч.-практ. конф. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2007. – С.75–82.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. – Р.н/Д.: Феникс, 1999. – Т.1. – С.544.

9. Казакова Н. Е., Шевчук В. Г. Экологическая этика Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева: материалы междунар. конф., 14–15 февраля 2003 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С.92–94.

10. Мельник Л. Г. Мир открытый заново (рождение экологического мышления). – М.: Молодая гвардия. – 1988. – С.256.

11. Половинкин С. М. На изломе веков. О религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов / Записки петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 годов. – М.: Республика, 2005. – С.490–511.

12. Семенова С. Г. Русский космизм / Русский космизм: антология философской мысли. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С.3–34.

13. Соловьев В. С. Духовные основы жизни / Соловьев В. С. Избранные произведения. – Р.н/Д.: Феникс, 1998. – С.122–276.

14. Соловьев В. С. Красота в природе / Соловьев В. С. Избранные произведения. – Р.н/Д.: Феникс, 1998. – С.267–332.

15. Федоров Н. Ф. Сочинения. – М., 1982. – С.521.

16. Федоров Н. Ф. Философия общего дела: в 2 т. – М.: АСТ, 2003.

17. Циолковский К. Э. Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. – Калуга, 1928.

18. Циолковский К. Э. Неизвестные разумные силы. – М.: Московский рабочий, 1991. – С.46.

References

1. *Russkii kosmizm* [Russian cosmism]. Moscow, 1993; Girenok F. I. *Russkie kosmisty* [Russian cosmists]. Moscow, 1990.

2. Berdyaev N. A. *Russkaya ideya* [Russian idea]. Moscow: Svarog i K, 1997. P. 324.

3. Berdyaev N. A Chelovek. Mikrokosm i makrokosm [A Human. Microcosm and macrocosm]. *Berdyaev N. Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka* [Sense of creativity. Experience of human justification]. Moscow: AST, 2002. Pp. 55–87.

4. Berdyaev N. A. Tsarstvo dukha i tsarstvo kesarya [The kingdom of God and the kingdom of Caesar]. Berdyaev N. *Dukh i real'nost'* [Spirit and reality]. Moscow: Folio, 2003. Pp. 567–676.

5. Berdyaev N. A. *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moscow, 1990. P. 164.

6. Bulgakov S. N. *Sofiinost' khozyaistva* [Sophianic economy]. *Russkii kosmizm: antologiya filosofskoi mysli* [Russian cosmism: anthology of philosophical thought]. Moscow: Pedagogika-Press, 1993. Pp.131–141.

7. Voloshina M. A. Russkii kosmizm kak sotsiokul'turnoe yavlenie i sovremennoe obshchestvennoe soznanie v Rossii [Russian cosmism as a sociocultural phenomenon and contemporary social consciousness in Russia]. *Russkaya religioznaya filosofiya v istoricheskom, teoreticheskom i sotsial'nom izmereniyakh – Russian religious philosophy in historical, theoretical and social dimensions*. Proc. Int. sci. and pract. conf. Vladivostok: Far Eastern University publ., 2007. Pp. 75–82.

8. Zen'kovskii V. V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of the Russian philosophy]. Rostov-on-Don: Feniks, 1999. V. 1. P. 544.

9. Kazakova N. E., Shevchuk V. G. Ekologicheskaya etika Vl. Solov'eva [Environmental ethics of Vladimir Solovyov]. *Minuvshee i neprekhodyashchee v zhizni i tvorchestve V. S. Solov'eva – The past and the enduring in life and creativity of V. S. Solovyov.* Proc. of Int. conf. (February 14–15, 2003). St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2003. Pp. 92–94.

10. Mel'nik L. G. *Mir otkrytyi zanovo (rozhdenie ekologicheskogo myshleniya)* [World rediscovered (the birth of ecological thinking)]. Moscow: Molodaya gvardiya, 1988. P. 256.

11. Polovinkin S. M. Na izlome vekov. O religiozno-filosofskikh sobraniyakh 1901–1903 godov [At the turn of centuries. About the religious and philosophical meetings of 1901-1903]. *Zapiski peterburgskikh religiozno-filosofskikh sobranii 1901–1903 godov* [Notes of Petersburg religious-philosophical meetings of 1901–1903]. Moscow: Respublika, 2005. Pp. 490–511.

12. Semenova S. G. *Russkii kosmizm* [Russian cosmism]. *Russkii kosmizm: antologiya filosofskoi mysli* [Russian cosmism: anthology of philosophical thought]. Moscow: Pedagogika-Press, 1993. Pp. 3–34.

13. Solov'ev V. S. Dukhovnye osnovy zhizni [Spiritual Foundations of Life]. *Solov'ev V. S. Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Rostov-on-Don: Feniks, 1998. Pp. 122–276.

14. Solov'ev V. S. Krasota v prirode [Beauty in Nature]. *Solov'ev V. S. Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Rostov-on-Don: Feniks, 1998. P. 267–332.

15. Fedorov N. F. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1982. P. 521.

16. Fedorov N. F. *Filosofiya obshchego dela* [Philosophy of Common Cause]. In 2 v. Moscow: AST, 2003.

17. Tsiolkovskii K. E. *Volya Vselennoi. Neizvestnye razumnye sily* [The will of the universe. The Unknown Intelligence]. Kaluga, 1928.

18. Tsiolkovskii K. E. *Neizvestnye razumnye sily* [The Unknown Intelligence]. Moscow: Moskovskii rabochii, 1991. P. 46.

УДК 1(091)

БУДДИЗМ И КОНФУЦИАНСТВО В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ ТАНСКОГО КИТАЯ

© ***Халтаева Оюн Радиевна,*** методист Регионального технического колледжа.
Россия, 678170, г. Мирный, ул. Ленина, 1. E-mail: rtk-mirny@mail.ru

Статья посвящена анализу места и роли буддизма и конфуцианства в политическом пространстве танского Китая. Дается анализ социально-политического содержания этих учений в контексте политической культуры Китая, сложившейся ко времени правления династии Тан. В этот период наиболее сильные позиции занимало конфуцианство: оно не только диктовало основные принципы социального поведения в повседневной жизни китайцев, определяло их моральные нормы и систему образования, но и оказывало влияние на организацию административного управления и политическое устройство страны. Буддизму же в системе государственного управления Танской империи отводилась особая идеологическая роль, при помощи которой обосновывалась легитимность притязаний правителей на верховную власть.
Ключевые слова: конфуцианство, буддизм, государство, государственная власть, идеология.

BUDDHISM AND CONFUCIANISM IN THE POLITICAL PRACTICE OF TANG CHINA

Khaltaeva Oyun R., methodologist, Regional Technical College.
1 Lenina St., Mirny, 678170 Russia. E-mail: rtk-mirny@mail.ru

The article analyzes the place and role of Buddhism and Confucianism in the political space of Tang China. The analysis of the socio-political content of these teachings is given in the context of the political culture of China prevailing at the time of the Tang dynasty. During this period Confucianism held the strongest positions: it dictated not only the basic principles of social behavior in everyday Chinese life, determined their moral standards and the education system, but also influenced on the organization of the administrative and political structure of the country. Buddhism in the state governance system of the Tang Empire played a special ideological role, which justified the legitimacy of the rulers' claims on the supreme power.
Keywords: Confucianism, Buddhism, state, state power, ideology.

Эпоха Тан (618–907 гг.) оказалась благодатной для развития буддизма в Китае. В этот период буддизм достиг своего высшего расцвета, усилилась его политическая активность. Танские правители, продолжая традиции своих предшественников, вели неустанную борьбу за объединение Китая и централизацию власти. Поэтому буддийская идея о единстве всего сущего в недрах природы Будды пришлась им по душе. В это время окончательно завершилось подчинение буддийской сангхи государству. А. С. Мартынов: «Административное подчинение с предельной ясностью было выражено прямой подведомственностью сангхи (монашеской общины) государственным учреждениям и отсутствием каких-либо религиозных институтов, наделенных хотя бы номинальной автономией» [1, с. 16].

В это же время окончательно оформились все школы китайского буддизма: чэнши, чжэньянь, фасян, цзинту, хуаянь, чань, тяньтай. Буддизм благотворно повлиял на развитие китайской культуры, литературы и живописи. Особое влияние буддизм оказал на расцвет танской поэзии. Неслучайно, эпоха Тан считается золотым веком китайской поэзии. Несмотря на успехи, было бы ошибочным утверждать, что буддизм занял главенствующие позиции в политической сфере. В эпоху Тан наиболее четко проявились основные тенденции политической культуры Китая, согласно которой государственная власть в Китае понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба – высшей сакральной ценности на всем Дальнем Востоке [2, с. 79]. Представителем этой сакральной ценности на земле был государь, который стоял над всеми религиями и учениями.

Танские правители старались воплотить учение о гармоническом управлении, которое «предполагало необходимость перенесения принципа природной гармонии с помощью космоткача в лице современного правителя на общество и государство. В этом виделось присущее китайской культуре представление о политике (как и любом созидании-творчестве в целом) как искусстве природосообразного действия, предусматривавшего соблюдение во всем принципа золотой середины (то есть ритма и меры) с учетом расстановки сил в стране, чтобы балансировать на грани возможностей» [3, с. 171]. Поэтому в их деятельности гармонично сочетались принципы государственного управления, основанные как на конфуцианских установках, так и на буддийских и даоских. В контексте этих принципов государственного управления каждое учение занимало свою собственную нишу.

Конфуцианство в этой триаде имело непосредственное отношение к административному обустройству бюрократического аппарата. Государственная организация строилась по конфуцианскому принципу, сложившемуся в ханьский период. Все общество рассматривалось как сложная иерархическая система, во главе которой находился император, считавшийся сыном Неба. В его руках сосредотачивалась верховная власть, одновременно он считался, согласно конфуцианскому принципу сыновней почтительности, отцом своих подданных. Танские правители усилили культ Неба как божественного гаранта верховной власти. Согласно этому культу, «государь считался представителем высших небесных сил и проводником их воли. Сын в общении с Небом, он одновременно выступал в качестве заботливого отца для любимых старших сыновей – чиновников – и неразумных младших детей – остальных подданных. Так природная по характеру семейная структура распространялась на все общество. От императора требовалось, чтобы он вступал в контакт с великими предками и заботился о народе» [3, с. 172]. Все жители Китая, который считался Поднебесной, были подданными государства, персонифицированного в особе императора. При этом каждая прослойка общества придерживалась определенных правил поведения и этикета, имела свое экономическое обеспечение, свой тип одежды, украшений и жилищ [3, с. 172].

Конфуцианство определяло моральные принципы общества, административное обустройство, удерживало ведущие позиции прежде всего в области политического устройства общества, образования, дипломатии, теории военного искусства и других областей знаний, относящихся к управлению страной [3, с. 192]. Подобное положение конфуцианства в эпоху Тан было обусловлено политикой государственной власти, требовавшей особый порядок в государственном обустройстве, связанный с окончательным объединением государства в единую империю. Поэтому необходимы были четкие методы управления. Эти методы в течение веков были уже разработаны конфуцианской бюрократией. «В условиях Средневекового Китая государственная организация складывалась по древним образцам, а все общество воспринималось как сложная иерархическая система. Основой этой системы служил тезис конфуцианства, гласивший о том, что благородный муж должен возвышаться, а низкий, недостойный – умаляться. Предполагалось, что членение общества на верхи и низы справедливо, если соблюден критерий совершенства. В основе иерархии лежал моральный принцип: социальную пирамиду увенчивал сын Неба, ставший им за свои добродетели, далее шли благородные (гуй), а большинство подданных назывались “добрым людом” и “низким людом”» [3, с. 172].

Таким образом, конфуцианство вновь, как и в эпоху Хань, было востребовано в Китае. Оно начало диктовать основные принципы социального поведения в повседневной жизни китайцев, определять их моральные нормы, систему образования. Учение о сыновней почтительности, не терявшее своей значимости во все времена китайской истории, в эпоху Тан приобрело особо яркие окраски. Особая значимость конфуцианства проявилась в организации административного управления и политического устройства страны и государственного управления. Сакральной личностью являлся государь, который считался сыном Неба. Его власть была неограниченной, он, согласно конфуцианскому принципу сыновней почтительности, считался отцом всех своих подданных.

Огромная значимость конфуцианства в жизни китайского общества диктовалась не только его социально-политической значимостью. Его авторитет поддерживался религиозной атрибутикой. Л. Е. Янгутов отмечает: «Однако успех Конфуция не был бы столь внушительным, если бы он не опирался на религиозные ценности традиционного общества, благодаря которым, и посредством которых, его учению был придан сакральный характер, а он сам приобрел статус святого совершенномудрого человека (圣人, шэн жэнь) [4, с. 115]. Характеризуя конфуцианство, он пишет: «Конфуцианство представляет собой социальное, этико-политическое учение, имеющие ярко выраженные религиозно-ритуальные и религиозно-психологические атрибуты, которые необходимо рассматривать как дополнительное средство влияния конфуцианских принципов и норм на социальную и политическую реальность традиционного китайского общества» [4, с. 121]. Не случайно в политическом управлении танского двора придавалось большое значение ритуальным действиям. При дворе было создано Ведомство ритуала, которое в иерархии государственных ведомств занимало высокое положение.

Буддизм в этой, сложившейся системе государственного управления, занимал свою собственную нишу, а именно идеологическую, как средство обоснования легитимности притязаний танских правителей на верховную власть над всей империей. Ранее говорилось, что идея единства всего сущего в недрах природы Будды, утверждавшая о том, что все сущее стремится к единой природе Будды, истолковывалась как необходимость стремления разрозненных многочисленными войнами и междоусобицами китайских княжеств к единому центру – императорской власти.

Создавались буддийские тексты, предназначенные специально для правителей, в которых поощрялось право правителей на власть, предписывался путь праведного правления, поощрение его действий и всемерная поддержка. Характерным примером является сутра «Жэнь ван цзин» или же «Жэнь ван ху го бо жэ боломидоцзин» (Сутра Праджняпарамиты человеколюбивого государя, защищающая страну). Согласно одной из версий, она написана одним из учеников Кумараджива. Согласно другой версии, ее написал Дхармаракш (307–313). Официально считается, что это перевод Кумараджива и Амогхаваджры. В сутре изложена проповедь Будды 16 царям, в которой говорится о том, что если они будут при управлении государством придерживаться Дхармы, поддерживать сангху, то их ждет процветание. В противном случае правители подвергнутся семи несчастьям. Для защиты государства следует привлекать силы бодхисаттв, будд. Необходимо почитать сутру «Жэнь ван цзин», если в государстве заговоры и смуты – необходимо организовать ее чтение. В сутре есть рассказ о победе бога Шакры (Индры) над царем Мурдхаджа-раджей и обращении в истинный буддизм тысячи царей благодаря почитанию сутры. Дается описание и классификация несчастий и бедствий, которыми наказываются монархи за непочитание сутры и сангхи [5, с. 462].

Весьма популярной стала в танский период сутра «Да юнь цзин». Популярность этой сутры была связана с деятельностью императрицы У Цзэтянь (624–705гг.), известной также под именем У Хоу. Она была женой императора Гао Цзуна, а после его смерти стала единоличной правительницей. Но это произошло не сразу после смерти Гао Цзуна, сначала престол перешел к старшему сыну умершего императора – Чжунцзуну. Но У Цзэтянь сослала его в провинцию и посадила на престол другого сына, который на протяжении шести лет был марионеткой в ее руках. При этом У Цзэтянь безжалостно расправлялась с теми, кто мешал ее продвижению к власти.

В 690 г. У Цзэтянь свергла с престола своего сына и провозгласила себя императрицей, объявив себя «Священным императором» [6]. Императрица У Цзэтянь фактически узурпировала власть. Но по существующим законам Китая женщина не должна находиться на троне. Этот факт не мог не вызвать недовольство ее окружения и остальных жителей Поднебесной. Поэтому императрица нуждалась в идеологическом обосновании своего права на власть. Необходимо было найти какое-либо документальное подтверждение ее права на престол. Такое обоснование ей нашли в буддийской сутре «Да юнь цзин» (Сутра большого облака). Эта сутра была переведена с санскрита на китайский язык в первой половине V в. В четвертой главе этой сутры говорится о том, что Будда в беседе с женским божеством предсказывает, что это женское божество за свои заслуги, которые оно получило, слушая текст «Махапаринирвана-сутры» и наставления Будды, в будущем перерождении родится как вселенский монарх. Шестая глава также содержала подобные высказывания. Этот текст соответствовал чаяниям императрицы У Цзэтянь придать законность собственной власти. Она велела распространить текст «Да юнь цзин» по всей империи. По ее указу были построены монастыри Да юнь. Сама императрица была объявлена воплощением Будды грядущего – Майтрейей [7, с. 11].

Период правления династии Тан характеризуется особой популярностью таких школ, как хуаянь, тяньтай и чань. Их популярность и расцвет к этому времени не были случайны. Здесь, как полагает Л. Е. Янгутов, сказалось множество факторов, среди которых весьма значительным является то, что школы возникли как собственно китайские, синтезировавшие китайские и индийские традиции [8, с. 29]. Но при этом, он полагает, ссылаясь на Фан Литяня, что немаловажной причиной расцвета этих школ явилась и поддержка их со стороны правительственных кругов[1]. Как уже отмечалось, танских правителей, как и суйских, привлекала идея единства и гармонии, разрабатываемая в учениях этих школ. Поэтому «знакомство с подобными картинами буддийского мира не могло не вызвать у танских императоров некоторых ассоциаций с собственной империей, которая в ее идеальном варианте представлялась им в виде единства, гармонии, благополучия, где все в конечном итоге стремится к единой централизованной власти. Поэтому неудивительно, что танским императором весьма импонировали идеи школы хуаянь, а также тяньтай и чань. Они были заинтересованы в укреплении позиций именно этих школ» [8, с. 29].

Особой благосклонностью пользовались патриархи школы хуаянь. Первый патриарх школы Душунь пользовался покровительством императора Тай-цзуна, а третий патриарх школы Фа Цзан испытывал большую благосклонность со стороны императрицы У Цзэтянь. Для нее именитый монах написал известное сочинение «Трактат о золотом льве», в котором он объяснял императрице суть идеи единство и тождества [9, с. 212].

[1]Ссылка на работу: Вэй Цзинь. Наньбэйчао фоцзяо луньцзун (исследования по буддизму периода Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств). – Пекин, 1982.

Учение буддизма занимало большое место и в сфере морально-нравственных отношений. Высшую аристократическую знать в буддизме привлекала глубокая и утонченная философия о непреграде между истинным бытием (нирваной) и феноменальным миром, не-преграде между всеми вещами и явлениями феноменального мира. Идея не-преграды, единства и гармонии нашла свое наиболее полное и завершенное обоснование в текстах Праджняпарамиты, а также в «Лотосовой сутре», «Нирвана сутре» и «Аватамсака-сутре», получивших детальную разработку в учении школы хуаянь, которой покровительствовала императрица У Цзэтянь. Основная идея последней из этих сутр сводится к тому, что отражением истины является постижение единства, тождества и гармонии через постижение идеи о наличии природы Будды в каждом [10].

Вместе с тем противостояние трех религий в политической сфере не прекращалось на протяжении всей танской эпохи. Особенно острыми они были между буддистами и конфуцианцами. Конфуцианцы обвиняли буддистов в варварском происхождении, в том, что буддийские монастыри тормозят экономическое развитие Китая. Особо яростно критиковал буддизм Хань Юй – видный общественно-политический деятель эпохи Тан. Его критика буддизма была услышана правящими кругами. Конец эпохи Тан знаменуется гонениями на буддизм, достигшими своего пика во времена правления императора У Цзуна. По его указам, изданным в 842–845 гг., подвергалось конфискации имущество монастырей, расстригались жившие в них монахи. Буддизму был нанесен сильный удар, после которого не только многие монастыри, но и школы прекратили свое существование.

Литература

1. Мартынов А. С. Государство и религии на Дальнем Востоке / Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987. – С.16.

2. Мартынов А. С., Поршнева Е. Б. Учения и религии в Восточной Азии в период Средневековья / Народы Азии и Африки. – 1986. – №1. – С.79.

3. История Китая / под ред. А. В. Меликсетова. – М., 2004. – С.171.

4. Янгутов Л. Е. Религиозные аспекты конфуцианства в социокультурном и политическом контексте традиционного китайского общества // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Сер. Философия, культурология, социология, социальная работа. – 2014. – №4. – С.114–123.

5. Главева Д. В. «Жэнь ван цзин» / Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. – 2007. – Т.2. – С.462.

6. У Цзэтянь: женщина-император // [Электронный ресурс]. – URL: http://ru.gbtimes.com

7. Chen K. The Chinese transformation of Buddhism. – Princeton, 1973. – P.11.

8. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ. – С.29.

9. Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ. – 2007. – С.212.

10. Янгутов Л. Е. Проблема истины в сотериологическом контексте поздних махаянских сутр // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2013. – №4.

References

1. Martynov A. S. Gosudarstvo i religii na Dal'nem Vostoke [State and religion in Far East]. *Buddizm i gosudarstvo na Dal'nem Vostoke* [Buddhism and State in Far East]. Moscow, 1987. – P. 16.

2. Martynov A. S., Porshneva E. B. Ucheniya i religii v Vostochnoi Azii v period Srednevekov'ya [Doctrines and Religions in East Asia in the Middle Ages]. *Narody Azii i Afriki* [Peoples of Asia and Africa]. 1986. No.1. P. 79.

3. *Istoriya Kitaya* [The history of China]. Moscow, 2004. P. 171.

4. Yangutov L. E. Religioznye aspekty konfutsianstva v sotsiokul'turnom i politicheskom kontekste traditsionnogo kitaiskogo obshchestva [Religious aspects of Confucianism in the socio-cultural and political context of traditional Chinese society]. Uchenye zapiski Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Filosofiya, kul'turologiya, sotsiologiya, sotsial'naya rabota – Scientific notes of Transbaikalian State University. Ser. Philosophy, cultural studies, sociology, social work, 2014. No 4. Pp. 114–123.

5. Glaveva D. V. Ren Wang Jing. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Spiritual Culture of China]. In 5 v. 2007. V. 2. P. 462.

6. *U Tszetyan': zhenshchina-imperator* [Wu Zetian: female Emperor]. Available at: http://ru.gbtimes.com

7. Chen K. *The Chinese transformation of Buddhism.* Princeton, 1973. P. 11.

8. Yangutov L. E. *Kitaiskii buddizm: teksty, issledovaniya, slovar'* [The Chinese Buddhism: texts, research, dictionary]. Ulan-Ude. P. 29.

9. Yangutov L. E. *Traditsii Pradzhnyaparamity v Kitae* [Prajnaparamita tradition in China]. Ulan-Ude, 2007. P. 212.

10. Yangutov L. E. Problema istiny v soteriologicheskom kontekste pozdnikh makhayanskikh sutr [The problem of truth in the soteriological context of later Mahayana sutras]. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra SO RAN – Bulletin of SB RAS Buryat Scientific Center.* 2013. No. 4.

УДК 294.3

ТАЙ СЮЙ И ЕГО ГУМАНИСТСКИЙ БУДДИЗМ*

*Статья выполнена в рамках проекта Российского Научного Фонда 14-18-00444 «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы»

© ***Нагуслаева Елизавета Альбертовна***, студент Восточного Института Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: nageliz@icloud.com

В статье дается характеристика общественной и политической деятельности преподобного Тай Сюя, выдающегося представителя обновленчества буддизма в Китае в первой половине XX в. В ней также изложена теория гуманистского буддизма Тай Сюя. Тяжелое социально-экономическое положение, сложившееся в стране в конце XIX – начале XX, послужило толчком к формированию нового движения – «обновленческого буддизма». В процессе долгой реформаторской деятельности и активного поиска путей возрождения буддизма Тай Сюем была разработана идея гуманистского буддизма, которая заключала в себе два смежных понятия – «буддизм человеческой жизни» и «буддизм человеческого общества». Новая концепция отвечает нуждам мирского общества и направляет людей к улучшению собственной личности.
Ключевые слова: гуманистский буддизм, учение, Китай, обновление, религия, общество.

TAI HSUI AND HIS HUMANISTIC BUDDHISM

Naguslaeva Elizaveta A., Student, Oriental Institute, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: nageliz@icloud.com

The article characterizes the public and political activities of venerable Tai Hsui, an outstanding representative of the renovation movement of the Chinese Buddhism in the first half of the 20th century. It also describes the Tai Hsui's Humanistic Buddhism theory. Difficult socioeconomic situation prevailing in the country in the late 19th – early 20th centuries was the impetus for the formation of a new movement – «the renewal of Buddhism». In the course of long reform efforts and actively for seeking the revival of Buddhism, Tai Hsui developed an idea of humanistic Buddhism, which encompassed two related concepts – «Buddhism of human life» and «Buddhism of human society». The new conception meets the needs of secular society and directs people to self improvement.
Keywords: Humanistic Buddhism, learning, China, renovation, religion, society.

Преподобный Тай Сюй 太虚 (1889–1947) – один из выдающихся деятелей буддизма Китая первой половины XX в. Он занимался не только религиозной деятельностью, но и принимал активное участие в политической жизни страны. Тай Сюй был рожден при власти маньчжурской династии Цин (1644–1912), а годы его активности пришлись на период крайней экономической, политической и социальной нестабильности в Китае.

Тай Сюя можно смело назвать одной из самых влиятельных фигур обновленческого движения буддизма Китая, которое возникло в конце XIX – начале XX вв. Появлению нового движения способствовали экономические, социальные и политические обстоятельства, сложившиеся в Китае в тот период. Государство находилось в тяжелейшей ситуации, связанной с поражением цинской империи в войнах с западными державами в XIX в. Широкие массы населения вступили в борьбу против цинской власти и колониальной политики империалистических держав, с которой во многом связано формирование обновленческого движения буддизма. Лидером обновления буддизма в Китае на его первом этапе по праву считается Ян Вэньхуэй 杨文会 (1837–1911), известный в Китае как «отец буддийского возрождения» [9, с. 2–10]. Именно его прогрессивная деятельность сыграла важную роль в формировании взглядов Тай Сюя.

Тай Сюй родился в 1889 г. в провинции Чжэцзян. Его знакомство с религиозным миром состоялось благодаря бабушке, долгое время Тай Сюй был вынужден жить в монастыре на ее попечении. Хотя его бабушка и была даосской монахиней, она, в сущности, не различала даосское и буддийское учения [14, с. 170]. Только после того, как в 1904 г. Тай Сюй покинул дом и был посвящен в буддийские монахи, он смог освоить истинно буддийское учение [5, с. 90]. Его наставником был выдающийся буддийский монах Цзин Ань, под чьим чутким руководством Тай Сюй освоил все каноны

и положения традиционного китайского буддизма. В 1908 г. Тай Сюй посетил монастырь Сифансы, в котором познакомился с представителями «нового учения буддизма», среди которых был Хуашань, наиболее повлиявший на взгляды Тай Сюя [3, с. 4]. Хуашань был очень компетентен в вопросах «нового учения», ему и другим монахам удалось убедить Тай Сюя в том, что буддизму и монастырскому образованию необходимы реформы.

В 1909 г. Тай Сюй посетил Школу Джетавана (祇洹精舍 zhiyuanjingshe), основанную Ян Вэньхуэем [9, с. 21]. После этого он проникся идеями нового буддизма и нового строя социальной жизни, прочел большое количество реформаторской и революционной литературы, авторами которой были Кан Ювэй, Лян Цичао, Чжан Тайюань, Тань Сытун и другие. Знакомство с представителями так называемого «нового учения» предваряло встречу Тай Сюя с революционерами. Он принял участие в тайном восстании в Гуанчжоу в 1911 г., после чего он отправился в Шанхай, где и начал свой путь реформатора. В этот период Тай Сюй разработал новый подход в популяризации буддизма, основанный на положениях традиционного буддизма и новых веяниях.

Между тем в Китае назревала антиправительственная революция, активизировались реформаторские и революционные силы. Накануне Синьхайской революции 1912 г. обновленческое движение буддизма примкнуло к революционному движению. Доподлинно известно, что многие буддийские монахи принимали участие в боевых действиях в ходе революции, а в некоторых регионах даже создавали «отряды монахов», один из таких отрядов, например, участвовал в битве за Нанкин 2 декабря 1911 г. [9, с. 19]. 12 февраля революция завершилась и было объявлено об отречении Пу И от верховной власти – монархия в Китае пала.

Однако не стоит преувеличивать значение связей буддизма с революционным движением. Многие члены буддийского движения считали политическую деятельность противоречащей принципам буддизма, они призывали соратников ограничиться религиозной, культурной и миссионерской деятельностью. Дальнейшее развитие обновленческого движения они видели в пропаганде буддизма в пределах и за пределами Китая [2, с. 34].

После падения монархии в Китае, как утверждает Х. Уэлч, буддизм был хорошо представлен в высших эшелонах власти – президент Китайской Республики Юань Шикай, премьер-министры и многие губернаторы провинций исповедовали буддизм [9, с. 19]. Буддийское учение обретало все большую значимость в Китае, а представители буддийской общины стали повсеместно создавать всевозможные ассоциации и организации [6, с. 221]. Одной из таких организации стала Буддийская Ассоциация. 20 марта 1912 г. Сун Ятсен, будучи тогда президентом Китайской Республики, одобрил программу ее создания, предложенную учениками Ян Вэньхуэя Оуян Цзинем, Лин Ичо и другими [2, с. 35]. Целями создания Ассоциации были объявлены: 1) распространение законов учения; 2) образование групп и школ по изучению буддизма; 3) распространение благотворительной деятельности; 4) контроль над собственностью буддийских организаций, над их деловой жизнью; 5) право арбитража в случае разногласий между буддистами; 6) право на получение правительственной помощи в выполнении упомянутых целей и т.д.

Сун Ятсен не только одобрил программу создания Ассоциации, но и адресовал ее членам письмо, в котором отметил, что учредителям удалось выявить причины упадка страны. Он также написал, что между религиозной и политической сферами жизни китайского общества существует четкая грань, которую не должны пересекать представители обеих сторон. Правительством провозглашенной Китайской Республики была объявлена свобода вероисповедания.

Крупнейшей буддийской организацией первых десятилетий существования Китайской Республики была Буддистская Ассоциация Китая, созданная в Шанхае в 1929 г. Ее лидеры – выдающиеся религиозные деятели Тай Сюй и Юань Ин (1878–1953). Необходимость создания этой организации возникла после того, как на национальном конгрессе по образованию 1928 г. было вновь озвучено предложение о лишении монастырей части их территорий в образовательных целях [6, с. 222]. Следствием этого стало то, что в 1929 г. в Шанхае прошла встреча представителей буддизма из 17 провинций республики. В результате было принято решение о создании Буддистской Ассоциации, которая бы осуществляла деятельность, направленную на защиту монастырского имущества, ее президентом был избран Юань Ин. Спустя восемь лет на территории Китая разразилась война против японских захватчиков. К тому моменту было создано около 500 отделений Китайской Буддистской Ассоциацией.

Тай Сюй был одним из первых китайских буддистов, который совершил несколько поездок за границу, в страны Западной Европы. В 1928 г. президентом Чан Кайши были выделены средства на

его путешествия во Францию, Англию, Германию, Бельгию, США и Японию [11, с. 8]. В 1925 г. Тай Сюй отправился в Токио в качестве представителя буддийской общины Китая на открытии Буддийского Пленума стран Восточной Азии. В Японии он ближе познакомился с японским буддизмом, изучил основные положения и особенности.

В 1937 г. началась война Китая с Японией (1937–1945). Тай Сюй был одним из инициаторов непосредственного участия буддийских монахов в боевых действиях против захватчиков, активно выступал с призывами ко всем представителям религиозного мира встать на защиту Родины. В 1939 г. Национальное Правительство Китая организовало «международные дружеские визиты» в страны Южно-азиатского региона во главе с Тай Сюем. Делегация отправилась в Мьянму, Индию, Цейлон и другие государства с призывом о помощи в антияпонской войне и с проповедью буддийского учения [16]. Во время путешествия Тай Сюй познакомился с одним из направлений буддизма – Теревада, которое проповедовалось в большинстве стран Юго-восточной Азии.

Изучение различных направлений буддизма, очевидно, повлияло на взгляды Тай Сюя. Тай Сюй переоценил значение традиционного буддийского учения в Китае, он пришел к выводу, что традиционный буддизм уже неактуален и требует множества существенных изменений. В ходе своей долгой реформаторской деятельности и поиска путей возрождения буддизма Тай Сюй разработал идею гуманистского буддизма, заключающем в себе два смежных понятия – «буддизм человеческой жизни» (rensheng fojiao 人生佛教) и «буддизм человеческого общества» (renjian fojiao 人间佛教).

Тай Сюй призывал буддийскую общину к осуществлению «трех великих революций»:

1. Революция учения – буддийское учение должно соответствовать современным идеям и не должно быть нетерпимым к изменяющейся обстановке;

2. Революция сангхи – структура буддийских организаций и института монастырей должна быть улучшена, буддийская община теперь не должна быть инструментом в руках власти и не должна служить духам и богам, но служить простым людям и приносить пользу обществу;

3. Революция имущества – все имущество монастырей должно быть публичным и принадлежать всем верующим, с тем, чтобы использовать его с целью обучения молодых монахов и проведения различных религиозных действий [15].

Тай Сюй утверждал, что большинство людей видит цель изучения буддизма в улучшении лишь своей загробной жизни. Он также полагал, что деятельность буддистов на тот момент заключалась в службе мертвым и духам. Таю Сюй стремился изменить такое положение дел, поэтому он и занялся разработкой концепции «буддизма в человеческой жизни», как пути улучшения жизни на земле. Он подчеркивал, что Будда не призывал людей покидать свои дома, становиться монахами и жить отдельно от общества. Напротив, верующие должны стремиться к реформированию общества, помогая людям улучшать их земную жизнь с помощью учения Будды [13, с. 31.]. В этом и заключалась его концепция «буддизма человеческой жизни».

Концепция «буддизм в человеческом обществе» создана Тай Сюем с целью объяснить представителям буддийского мира необходимость служить обществу и быть его частью. Он утверждал, что все элементы общества взаимосвязаны и взаимозависимы: на протяжении всей жизни человек полагается на блага, достигаемые совместными усилиями. Он считал, что буддизм не может существовать отдельно от общества, так как религия – один из элементов его жизни. Кроме того, накануне войны с Японией Тай Сюй заявлял, что буддисты должны принимать активное участие и в политической сфере, служить обществу ради того, чтобы Китай стал сильным государством, способным противостоять врагам [12, с. 173–174].

Гуманистский буддизм Тай Сюя не призывает всех людей покидать свои дома, становиться монахами и достигать просвещения, но искать идеалы внутри общества [7, с. 11]. Он отвечает нуждам мирского общества, направляет людей к улучшению собственной личности. В своем учении Тай Сюй говорит о необходимости каждого гражданина выполнять свой долг по защите государства и общества, в котором он живет.

Уже во второй половине XX в. гуманистский буддизм стал ведущим направлением в деятельности буддийской сангхи Китая. В мае 1953 г., благодаря объявленной свободе вероисповедания, в Китае, наконец, появилась Буддистская Ассоциация с оформленной законодательной базой, которая по сей день активно ведет свою работу. Согласно Уставу, одной из целей существования организации является распространение и развитие идеи гуманистского направления буддизма. Ассоциация участвует в жизни общества, занимается не только религиозной, но и просветительской, культурной, социальной и благотворительной деятельностью. Таким образом, в работе Буддистской Ассоциации четко

отслеживается ее соответствие гуманистскому буддизму Тай Сюя – активное участие в жизни общества, помощь людям в решении насущных проблем мирской жизни, образовательная деятельность.

В первой половине XX в. китайский буддизм подвергся существенным изменениям, которые коснулись не только и не столько самого учения, сколько деятельности буддийской сангхи. Благодаря таким выдающимся личностям, как Ян Вэньхуэй, Тай Сюй, Юань Ин и др., буддизм действительно возродился и приобрел новую форму, встал на новый путь развития. Кроме того, буддийская община сумела показать себя и в политической сфере. Во время ведения военных действий, связанных с борьбой китайских революционеров за свержение монархии, многие последователи буддизма принимали в них непосредственное участие. Буддийская община не осталась в стороне и во время наступления японской армии на Китай – она выступала с призывами ко всем гражданам страны встать на защиту Родины. С тех пор буддийская сангха ведет и политическую деятельность.

Таким образом, следует подчеркнуть особое значение направления гуманистского буддизма, возникшего в первой половине XX в. Именно с его появлением произошли крупные изменения в деятельности буддийской санхи Китая. Она пошла по пути развития гуманистского движения, и сегодня мы видим активное участие сангхи в жизни общества, в частности, в решении социальных проблем. Более того, буддийская сангха поддерживает мирные процессы не только в пределах страны, но и за ее пределами. Представители буддизма Китая налаживают международные связи с религиозными общинами разных стран, участвуют во многих конференциях.

Литература

1. Борох Л. Н. Общественная мысль Китая и социализм. – М.: Наука, 1984. – 300 с.

2. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 1998. – 160 с.

3. Darui Long. Humanistic Buddhism from Venerable Tai Xu to Grand Master Hsing Yun // Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism. – Rosemead: International Academy of Buddhism, 2000. – Vol.1. – P.53–84.

4. Daoru Wei. Buddhism in China and modern society: an introduction centering around the teachings of Taixu and Yinshun // Journal of oriental studies institute of oriental philosophy. – Tokyo: Oriental philosophy press, 2010. – №20. – P.171–182.

5. Goodell E. Taixu's youth and years of romantic idealism, 1890–1914 // Chung-Hwa Buddhist Journal. – 2008. – №21. – P.77–121.

6. Lancashire D. Buddhism in modern China // Religion in Communist Lands. – Oxford: Keston Institute, 1977. – Vol.5, №4. – P.220–228.

7. Sueki Fumihiko. Chinese Buddhism and the Anti-Japan War // Japanese journal of religious studies. – Nagoya: Nanzan Institute for Religion&Culture, 2010. – Vol.37, №1. – P.9–20.

8. Welch H. Buddhism under Mao. – Harvard, 1972. – 690 pp.

9. Welch H. The Buddhist revival in China. – Harvard, 1968. – 200 pp.

10. 太虚大师全书 (The complete works of Venerable Tai Xu). – Taipei, 1956.

11. 太虚大师全书(The complete works of Venerable Tai Xu). – Taipei: Shandao Fojing Liutongchu, 1970.

12. 太虚大师全书(The complete works of Venerable Tai Xu). – Vol.5.

13. 太虚大师全书(The complete works of Venerable Tai Xu). – Vol.35.

14. 印顺.太虚大师年谱 (Chronicle record of Venerable Tai Xu) / 印顺. – Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 1995.

15. 太虚. 我的佛教改进运动略史// [Электронный ресурс] / 太虚. – URL: http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=63062

16. 邓子美. 20 世纪中国佛教教育事业之回顾 // [Электронный ресурс] / 邓子美. – URL: http://www.zhibeifw.com/fjgc/fjyj_list.php?id=4607

References

1. Borokh L. N. *Obshchestvennaya mysl' Kitaya i sotsializm* [Social thought of China and Socialism]. Moscow: Nauka, 1984. 300 p.

2. Yangutov L. E. *Kitaiskii buddizm: teksty, issledovaniya, slovar'* [The Chinese Buddhism: texts, research, dictionary]. Ulan-Ude. P. 29.

3. Darui Long. Humanistic Buddhism from Venerable Tai Xu to Grand Master Hsing Yun. *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism.* Rosemead: International Academy of Buddhism, 2000. V.1. Pp. 53–84.

4. Daoru Wei. Buddhism in China and modern society: an introduction centering around the teachings of Taixu and Yinshun. *Journal of oriental studies institute of oriental philosophy*. Tokyo: Oriental philosophy press, 2010. No. 20. Pp. 171–182.

5. Goodell E. Taixu's youth and years of romantic idealism, 1890–1914. *Chung-Hwa Buddhist Journal*. 2008. No. 21. Pp. 77–121.

6. Lancashire D. Buddhism in modern China. *Religion in Communist Lands.* Oxford: Keston Institute, 1977. V. 5. No. 4. Pp. 220–228.

7. Sueki Fumihiko. Chinese Buddhism and the Anti-Japan War. Japanese journal of religious studies. Nagoya: Nanzan Institute for Religion&Culture, 2010. V. 37. No. 1. Pp. 9–20.

8. Welch H. *Buddhism under Mao.* Harvard, 1972. 690 p.

9. Welch H. *The Buddhist revival in China.* Harvard, 1968. 200 p.

10. 太虚大师全书 [The complete works of Venerable Tai Xu]. Taipei, 1956. (Chinese)

11. 太虚大师全书 [The complete works of Venerable Tai Xu]. Taipei: Shandao Fojing Liutongchu, 1970. (Chinese)

12. 太虚大师全书 [The complete works of Venerable Tai Xu]. V. 5. (Chinese)

13. 太虚大师全书 [The complete works of Venerable Tai Xu]. V. 35. (Chinese)

14. 印顺.太虚大师年谱 [Chronicle record of Venerable Tai Xu]. Beijing: Zongjiao Wenhua Chubanshe, 1995.

15. 太虚. 我的佛教改进运动略史. Available at: http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=63062. (Chinese)

16. 邓子美. 20 世纪中国佛教教育事业之回顾. Available at: http://www.zhibeifw.com/fjgc/fjyj_list.php?id=4607 (Chinese)

УДК 294.38

ФЕМИНИЗАЦИЯ БУДДИЙСКОГО МОНАШЕСТВА В США

© ***Аякова Жаргал Аюшиевна***, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры связей с общественностью, социологии и политологии Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В. Р. Филиппова.
Россия, 670024, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 8. E-mail: azhargal@yandex.ru

В настоящее время феминизация монашеского движения является одним из важнейших факторов, оказывающих значительное влияние на буддизм в Америке. Это обусловлено все возрастающей активностью женщин в монашеской среде, образовании, науке и вовлечением их в процесс глубокого осмысления и поиска новых возможностей для социального и духовного развития общества. Бхикшуни занимаются различными видами деятельности, принимают участие в социально значимых проектах, оказывают помощь уязвимым слоям населения и развивают благотворительность. Американские буддийские монахини стремятся найти поддержку в деле возрождения посвящения бхикшуни в тибетской традиции, и благодаря именно их усилиям налажен диалог с высшими иерархами буддийского мира.
Ключевые слова: буддизм, монахини, бхикшуни, гендер, феминизация.

FEMINIZATION OF BUDDHIST MONASTICISM IN THE USA

Ayakova Zhargal A., PhD in Philosophy, Senior Lecturer, department of public relations, sociology and political science, Buryat State Academy of Agriculture named after V. R. Philippov.
8 Pushkina St., Ulan-Ude, 670024 Russia. E-mail: azhargal@yandex.ru

Currently feminization of the monastic movement is one of the most important factors that have a significant influence on Buddhism in America. This is due to the increasing activity of women in monastic environment, education, science and their involvement in the course of deep reflection and search for new opportunities for social and spiritual development of society. Bhikshuni are engaged in various activities, participate in social significant projects, provide aid to vulnerable strata of population and develop charity. The American Buddhist nuns strive to find support in the revival of the bhikshuni ordination in the Tibetan tradition, and it is due to their efforts that a dialogue with the highest hierarchs of the Buddhist world has been established.
Keywords: Buddhism, nuns, bhikshuni, gender, feminization.

Спустя пять лет после установления общины монахов бхикшу в Индии в VI в. до н.э., Будда установил общину монахинь бхикшуни. В III в. до н.э. традиция бхикшуни распространилась из древней Индии в Шри-Ланку, затем проникла в Китай в IV в. до н.э. Из-за войн и политических проблем традиция вымерла в Индии и в Шри-Ланке в XI в. н.э., но она продолжала распространяться в Китае, Корее и Вьетнаме. Традиция Бхикшуни не была установлена в Тибете из-за трудности пересечения Гималайских гор.

Известно, что в странах азиатского региона буддизм преимущественно носит маскулинный характер, то есть высшая иерархия и лидеры различных течений традиционно представлены мужчинами. Патриархальная структура буддийских монастырей и университетов не позволяет женщинам в полной мере участвовать в учении и служении Дхарме, тем самым принижая роль монахинь в буддийском обществе. Исследования гендерных ролей в буддийском монашестве в основном связаны с тибетской махаяной в Америке, появившейся в середине 1950-х гг. прошлого столетия, когда первые тибетские высшие ламы начали приезжать в Америку и Европу с учениями, а также с целью организации буддийских духовных и образовательных центров.

Сегодня феминизация монашеского движения и активная деятельность женщин-монахинь являются одним из важных факторов, оказывающих влияние на буддизм в Америке. С. Боучер, анализируя активную роль американских женщин буддисток в жизни общества, говорит о «новом буддизме», предполагающем, прежде всего, гендерное равенство. «Американский буддизм должен быть вырван из сети все еще сильного и сопротивляющегося сексизма и узкой имитации его азиатских форм для создания нового буддизма, который будет отражать, главным образом, североамериканскую традицию и многочисленные плоды опыта, анализа и активной деятельности американских женщин в этом столетии» [2]. Согласно С. Боучер, новый буддизм проявляет себя как духовный путь, доступ-

ный одинаково как для мужчин, так и для женщин, где учителем может быть не только мужчина, но и женщина. Он обусловлен возрастающей активностью женщин в монашеской среде, образовании, науке и вовлечением их в процесс глубокого осмысления и поиска новых возможностей для социального и духовного развития.

Часто американки, занятые серьезными поисками женского начала в духовности, обращались в буддизм, так как, по словам М. Шоу, «тантрические тексты вызывают ощущение опоры на женщину как на источник духовной силы. Они выражают почтение и уважение к женщине» [3]. Женское чувство свободы в тантрическом движении усиливается благодаря тому, что женщины здесь не зависят от согласия мужчин на их продвижение в религиозной практике. Его Святейшество говорит: «Богиня Тара, на мой взгляд, – одна из самых влиятельных феминисток. […] Видя, как много вокруг Бодхисаттв-мужчин, как много Бодхисаттв-мужчин следует по духовному пути, как много Бодхисаттв-мужчин уже достигли Просветления, она решила не только породить Бодхичитту, будучи в женском теле, но также оставаться в женском теле на протяжении всего пути и сохранить его по достижении полного Просветления» [1].

Одним из главных международных событий в буддийском мире стало проведение первой международной конференции буддийских женщин «Сакьядита» в 1987 г. в Бодхгайе (Индия), под руководством американского профессора и бхикшуни Кармой Лекше Цомо. Его Святейшество Далай-лама XIV произнес речь на церемонии открытия, в котором выразил свою поддержку стремления женщин к изучению и практике Дхармы. На этой конференции впервые монахини и мирянки различных буддийских традиций и разных стран имели возможность собраться вместе и обменяться мнениями о монашеской и мирской жизни, они поставили своей целью поддержку и содействие женщинам в получении доступа к буддийскому образованию и полному бхикшуни посвящению. «Сакьядита» имеет целью поддерживать женщин независимо от их положения и посвящения, помогая им в образовании и продвижении идей, значимых для улучшения положения женщин в мире, а также способствуя научным исследованиям по буддизму и феминизму.

Согласно данным американских исследователей, сегодня в мире насчитывается примерно 60 тыс. бхикшуни, несколько сотен из которых живут и проповедуют учение в штатах. Американское общество широко поддерживает их и способствует установлению и развитию женских монастырей и центров, количество которых неуклонно растет. Буддийские женщины-мирянки активно проявляют себя, отвечая современным требованиям социальной жизни. Они занимаются различными видами деятельности, принимают участие в социально значимых проектах, оказывают помощь уязвимым слоям населения и развивают благотворительность. Например, благотворительная организация в США «Альянс бхикшуни» осуществляет сбор средств в поддержку бхикшуни по всему миру, особенно тех, в чьих странах не представляется возможным получить полное монашеское посвящение.

Значимым событием для буддийского женского движения стала Первая международная конференции по Тибетскому буддизму (Цюрих, 2005 г.), на которой Его Святейшество Далай-лама XIV озвучил, что западные бхикшуни могут принести весомый вклад в восстановление линии бхикшуни посвящения в тибетской традиции. В начале 1980-х гг. Его Святейшество сделал запрос в Департамент религии и культуры Тибетского правительства в изгнании (Дхарамсала, Индия) для исследования подлинности существующих линий бхикшуни в китайской, вьетнамской и корейской традициях и попросил объединиться ведущих иерархов традиции тхеравады по вопросу о том, как возродить полное посвящение для буддийских монахинь. Он также поддержал установление и развитие буддийских женских монастырей и дхарма-центров для послушниц в Индии, которые широко способствовали бы повышению уровня образования тибетских монахинь. Например, некоторые из них успешно закончили традиционное 17-летнее обучение геше программы, но до недавних пор не могли получить степень гешема. Одной из причин являлось то, что монахини-послушницы не завершили дисциплину винаи, так как для этого необходимо получить полное посвящение, но бхикшуни посвящение (упасампада) не доступно в тибетской традиции буддизма.

В Цюрихе Его Святейшество сказал: «С нашей стороны, в тибетской традиции, мы уже начали серьезную исследовательскую работу по вопросу бхикшуни. Мы подготовили перевод Бхикшуни Пратимкоша Сутра с китайского на тибетский язык наряду с другими материалами. Теперь нужно подумать о том, кто действительно выполнит эту работу. […] Я бы предпочел, чтобы эту работу выполнили не тибетские монахини, а западные буддийские монахини. Думается, если западные монахини будут делать эту работу, это будет гораздо эффективнее. Например, сомнительно, можем ли мы, тибетцы, получить визу в Шри-Ланку, Бирму, Таиланд. Но легче это сделать иностранцам. Возможно, должен быть создан специальный орган, ответственный за выполнение этой задачи. Западные мона-

хини могут отправляться в разные места для дальнейших исследований, параллельно обсуждая вопросы со старшими бхикшу. […] В основе своей буддизму необходимо равенство, и важным моментом является восстановление бхикшуни обета» [4]. Его Святейшество внес первое крупное пожертвование в сумме 50 тыс. евро для исследования вопросов, связанных с бхикшуни традицией. После выступления Его Святейшества был создан Комитет по вопросам бхикшуни посвящения в тибетской буддийской традиции.

Еще одним примером американского женского монашеского движения является буддийская община Шравасти Аббатство (Sravasti Abbey). Гендерное равенство и социальная активность в области образования и практики являются основными задачами общины. В аббатстве регулярно проводятся публичные учения, монахини учителя распространяют учение Будды и за пределами аббатства, выезжая в другие штаты и страны. Здесь издаются книжные издания по буддизму, аудио- и видеозаписи с лекциями и дискуссиями не только своих, но и приглашенных учителей с Индии и Тибета. Американцы миряне имеют возможность некоторое время пожить в аббатстве и пройти курс обучения медитации, ритуальным практикам, участвовать в ретритах, службах, дискуссиях и межрелигиозных диалогах. Простота условий в общине соответствует буддийским представлениям (например, включает вегетарианство). Миссия аббатства выражается в стремлении воплотить буддийские ценности ненасилия, осознанности, сострадания, взаимозависимости, уважения к природе и служения всем живым существам, питая уникальные таланты и способности каждого индивида, оказавшегося в традиционной монашеской среде, адаптированной к современной американской культуре. Сохранение чистоты учения Дхармы является одной из основной задач общины, и в связи с этим проводится непрерывная работа по буддийскому образованию монашества.

Лидер Шравасти аббатства монахиня Тубтен Чодрон говорит: «Поскольку буддизм приходит на Запад, важно сохранить монашеский образ жизни как путь практики, который приносит непосредственную пользу людям, а в итоге и всему обществу. Для тех, кто для практики выбирает строгую этическую дисциплину и простоту жизни, монашество будет являться наилучшим выбором» [5]. Духовный путь Тубтен Чодрон от мирянки до полнопосвященной монахини бхикшуни отражает типичный пример становления американской монахини. Тубтен Чодрон родилась и выросла в Лос-Анджелесе. После посещения курсов медитации тибетских учителей решила уехать в Непал для продолжения обучения и практики буддизма в тибетской традиции. Обучение и практика проходили под руководством Его Святейшества Далай-ламы и других тибетских мастеров. Позже получила посвящение буддийской монахини в Дхарамсале (Индия), а полное посвящение бхикшуни получила спустя почти десять лет в Тайване. Является автором книг: «Открытое сердце, ясное сознание», «Как освободить наше сознание: Тара Освободительница», «Буддизм для начинающих» и др.

Сегодня американские буддийские монахини продолжают искать поддержку монахов бхикшу в деле возрождения посвящения бхикшуни в тибетской традиции. Совершенно очевидно, что американские буддистки уже начали движение в этом направлении и вступили в диалог с высшими иерархами буддийского мира. Исследователи феминизации буддийского движения отмечают гендерное равенство и социальную активность женщин буддисток, стараясь различить аспекты практики, которые правдиво отображают отличие сущности буддизма от элементов культуры и стереотипов мышления, свойственных азиатским странам. Они стремятся открыть или найти новые пути видения, представления буддизма, который бы стал духовным путем, гармонично сочетающимся с образом жизни американских женщин, принимая во внимание современную действительность.

Литература

1. Новые вопросы к Далай-ламе // [Электронный ресурс]. – URL: http://savetibet.ru (дата обращения 27.11.2014).

2. Boucher S. Turning the wheel: American women creating the New Buddhism. – Boston: Beacon Press Boston, 1993 // [Электронный ресурс]. – URL: http://lib.icr.su/node/954 (дата обращения 20.11.2014).

3. Shaw M. Passionate enlightenment: women in Tantric Buddhism. – New Jersey: Princeton University Press, 1994. – P.11.

4. Tsedron J. Generation to generation: transmitting the Bhiksuni lineage in the Tibetan tradition / Buddhist women in a global multicultural community / ed. by Karma Lekshe Tsomo. – Sukhi Hotu Dhamma Publication, 2008. – P.205.

5. Thubten Ch. «You are becoming a what? Living as a Western Buddhist Nun» in Buddhist women on the edge: contemporary perspectives from the Western Frontier / ed. M. Dresser. – Berkley: North Atlantic Book, 1996. – Pp. 232–233.

References

1. *Novye voprosy k Dalai-lame* [New questions to the Dalai Lama]. Available at: http://savetibet.ru (accessed November 27, 2014)
2. Boucher S. *Turning the wheel: American women creating the New Buddhism.* Boston: Beacon Press Boston, 1993. Available at: http://lib.icr.su/node/954 (accessed November 20, 2014).
3. Shaw M. *Passionate enlightenment: women in Tantric Buddhism.* New Jersey: Princeton University Press, 1994. P. 11.
4. Tsedron J. Generation to generation: transmitting the Bhiksuni lineage in the Tibetan tradition. *Buddhist women in a global multicultural community*. Sukhi Hotu Dhamma Publication, 2008. P. 205.
5. Thubten Ch. *«You are becoming a what? Living as a Western Buddhist Nun» in Buddhist women on the edge: contemporary perspectives from the Western Frontier*. Berkley: North Atlantic Book, 1996. Pp. 232–233.

СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.343.652

МАТЕРИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ТУВЫ В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

© ***Осинский Иван Иосифович***, доктор философских наук, профессор кафедры философии Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина 24а. E-mail: intellige2007@rambler.ru
© ***Добрынина Марина Ивановна***, доктор социологических наук, профессор кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина 24а. E-mail: mid16@mail.ru
© ***Тензин Чодураа Мочак-Хаевна***, кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник сектора социологии Тувинского института гуманитарных исследований.
Россия, 667000, г. Кызыл, ул. Кочетова, 4. E-mail: choduraa1979@list.ru

В статье рассматривается материальное положение интеллигенции Республики Тува в годы кардинальных изменений в жизни российского общества. Выясняются условия и факторы произошедших сдвигов. Анализируется структура материального положения. Роль денежных и других доходов интеллигенции, их величина, сопоставление ее с прожиточным минимумом. Показана величина заработной платы различных категорий интеллигенции в разрезе отраслей экономики, типов поселений, гендерных различий, уровня квалификации. Прослеживаются основные тенденции изменения в доходах интеллигенции. Обращается внимание на отставание роста ее зарплаты от величины оплаты труда в других регионах Сибирского федерального округа, на большой удельный вес бедной части интеллигенции.
Ключевые слова: интеллигенция Тувы, материальное положение, трансформация, заработная плата, прожиточный минимум, доход.

MATERIAL CONDITIONS OF INTELLIGENTSIA OF TUVA IN THE CONDITIONS OF THE TRANSFORMATION OF THE RUSSIAN SOCIETY

Osinsky Ivan I., DPhil, Professor, department of philosophy, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: intellige2007@rambler.ru
Dobrynina Marina I., Doctor of Sociology, Professor, department of political science and sociology, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: mid16@mail.ru
Tenzin Choduraa M.-Kh., PhD in Sociology, Senior Research Fellow, department of sociology, Tuvan Institute of Humanitarian Studies.
4 Kochetova St., Kyzyl, 667000 Russia. E-mail: choduraa1979@list.ru

The article considers material conditions of intelligentsia in the Republic of Tuva during the years of radical changes in the life of the Russian society. The causes and factors of the ongoing shifts are studied out. The structure of the material conditions is analyzed. The role of monetary and other incomes, their amount and its comparison with living standards are identified. The amount of salary in various categories of intelligentsia is shown taking into consideration sector of economy, places of residence, gender differentiation and qualification level. The major trends of the changes in income of intelligentsia are traced. The attention is paid to retarding of its increase from the amount of salary in the other regions of the Siberian Federal District, to the larger number of the poor part of intelligentsia.
Keywords: intelligentsia of Tuva, material conditions, transformation, salary, living standard, income.

Важной характеристикой интеллигенции является ее материальное положение. Оно является одним из основных показателей ее социального статуса, как, впрочем, любой общественной группы. Материальное положение человека неразрывно связано с удовлетворением его базисных потребно-

стей, которые охватывают, прежде всего, потребности в пище, одежде, жилище. Удовлетворение материальных потребностей связано также с обеспечением людей необходимыми предметами культурного обихода, средствами коммуникаций, здоровья, сферы обслуживания и т.д. От роста материального благосостояния зависит повышение уровня образования, профессионализма, квалификации и общей культуры интеллигенции, ее производственная, творческая и политическая активность.

Материальное положение интеллигенции определяется многими его составляющими, одним из которых является уровень денежных доходов и других поступлений; величина и состав накопленного имущества, в особенности предметов длительного пользования; наличие собственности, дач, земельных участков, подсобного хозяйства; жилищные условия, в том числе уровень обеспеченности жилища коммунальными удобствами и т.п.

Денежные доходы интеллигенции, как и других граждан, формируются за счет заработной платы, пенсий, дивидендов, пособий и др. Они играют доминирующую роль в ее жизнедеятельности. Доходы от труда по найму, то есть заработки, составляют большую часть доходов не только у интеллигенции, но у подавляющего числа домохозяйств России. Параметры заработной платы не только определяют основные аспекты благосостояния семей, но и тесно связаны с другими экономическими переменными. Более того, многие другие экономические индикаторы представляют интерес для широкой публики только в той мере, в какой они сопряжены с заработной платой.

В годы советской власти в удовлетворении витальных потребностей интеллигенции и других социальных групп значимую роль играли общественные фонды потребления (ОФП). В конце 1980-х гг. на долю ОФП приходилось около трети потребляемых благ и услуг (бесплатность образования, здравоохранения, культурного обслуживания, оплата жилищ, льготность санаторно-курортного лечения и др.).

В 1990-е гг. в России произошли кардинальные изменения на рынке труда в целом и, в частности, в сфере заработной платы. Важнейшим механизмом, определяющим цену труда, стал рынок. Резко усилилось имущественное расслоение населения. Произошло катастрофическое падение заработной платы, которое затронуло большинство населения, в том числе интеллигенцию. Реальная среднемесячная заработная плата работника (в ценах 1991 г.) за период 1991–1998 гг. снизилась с 548 до 193 руб., то есть в 3 раза. При этом отношение заработной платы к прожиточному минимуму соответственно упало с 3,16 до 1,7 – без малого в два раза. После финансового кризиса 1998 г. вновь снизилась заработная плата. Со следующего, 1999 г. начался некоторый ее рост. К концу 2005 г. реальная заработная плата в России сравнялась с уровнем дореформенного 1990 г. [1]. Обращает внимание очень низкий по сравнению с развитыми странами уровень суммарного объема заработной платы по отношению к ВВП. В России он составил в 2000 г. около 30%, тогда как в развитых капиталистических странах он достигает не менее 60% ВВП. На 1 долл. заработной платы российский работник производит 4,6 долл., а американский 1,7 долл. [1].

Подобные изменения происходили и в регионах России. Так, если в Туве реальный размер среднемесячной заработной платы в 1993 г. принять за 100%, то в 1994 г. он составил 90,0%, а в 1995 г. по отношению к предыдущему году (1994) – 65,3% [2, с. 22]. Только за указанные два года реальная зарплата в республике претерпела существенное падение. К концу же 1990-х гг. наметился заметный рост заработной платы. Без выплат социального характера среднемесячная зарплата в расчете на одного работника составила в 1998 г. 917 руб., в 2000 г. – 1582 руб., в 2002 г. – 3758 руб. [2, с. 19].

При существенных колебаниях величины заработной платы в Туве в 1990-е и в начале первого десятилетия 2000-х наблюдалась ее резкая дифференциация в различных отраслях экономики. В одних отраслях (финансирование, кредитование, управление) доля среднемесячной заработной платы работников была высокой, в других очень низкой. Так, доля среднемесячной зарплаты работников по отношению к среднереспубликанскому уровню в промышленности в 1994 г. составляла 123,8%, в 2003 г. – 114,3%, в сельском хозяйстве соответственно 62,9% и 31,8%, в строительстве – 123,3% и 87,0%, в здравоохранении, физкультуре и социальном обеспечении – 107,2% и 89,4%, в образовании – 75,6% и 71,6%, в культуре и искусстве – 70,6% и 56,1%. Зато в кредитовании, финансировании и страховании с 260% она возросла до 290%, в аппарате управления – со 150,3% до 210%. Не случайно, заработная плата работников образования Тувы в 2003 г. составляла 24,4% от уровня работающих в отрасли кредитования, финансов и страхования, а заработная плата работников культуры и искусства – 19,1% [2, с. 19–20], хотя, как уже отмечалось, продолжался рост среднемесячной заработной платы у работников всех отраслей Республики Тувы. Однако этот рост был далеко неравномерным.

Изменения, произошедшие в распределительной сфере России, нашли свое преломление в ее регионах.

Подобная тенденция роста среднемесячной заработной платы продолжалась и в последующие годы. Однако, как и в предыдущие годы в некоторых отраслях среднемесячная зарплата была относительно высокой, в других же, наоборот, – низкой. Данные о заработной плате приводятся в табл. 1 [3].

Таблица 1

Среднемесячная заработная плата работников предприятий, организаций Тувы по видам экономической деятельности (без выплат социального характера, рублей)

	2004	2006	2008	2010	2014	С 2004 по 2014 гг. (раз)
Всего в экономике	5470	8647	13615	17530	26781	4,9
Сельское хозяйство, охота, лесное хозяйство	2011	2103	4237	4266	11071	5,5
Рыболовство и рыбоводство	3395	4252	6258	5998	24795	7,3
Добыча полезных ископаемых	7536	12940	21520	39031	35235	4,4
Обрабатывающие производства	3092	5007	5660	9629	14065	4,5
Производство и распределение электроэнергии, газа и воды	6378	9513	14228	20114	28405	4,4
Строительство	4378	6214	9968	14263	20110	4,6
Оптовая и розничная торговля, ремонт автотранспортных средств, бытовых изделий	2688	4504	7031	8394	12408	4,6
Гостиницы и рестораны	3528	4347	7727	9006	13453,5	3,8
Транспорт и связь	5194	7253	11837	15072	24371	4,7
Финансовая деятельность	19854	28896	40267	48003	67236,5	3,4
Операции с недвижимым имуществом, аренда и предоставление услуг	5516	9124	14322	17296	22843	4,1
Государственное управление и обеспечение военной безопасности; обязательное социальное обеспечение	10077	17629	26615	32730	50720	5,0
Образование	4186	7051	10495	11831	19532	4,7
Здравоохранение и предоставление социальных услуг	5248	7253	10127	14356	22017	4,2
Предоставление прочих коммунальных, социальных и персональных услуг	3452	5142	7839	10035	16439	4,8

Материалы таблицы свидетельствуют о росте заработной платы за последнее десятилетие во всех отраслях хозяйства Республики Тыва. Обращает на себя внимание разительная дифференциация оплаты труда в различных отраслях. Например, в сфере государственного управления среднемесячная заработная плата в 2014 г. была в 3,6 раза выше, чем в обрабатывающем производстве, и в 4,6 раза выше, чем в сельском, лесном и охотничьем хозяйствах. В области финансовой деятельности она была еще больше: превышала заработную плату в указанных отраслях соответственно в 4,8 и 6,1 раза. Вряд ли можно считать оптимальными подобные различия в оплате труда.

Рост заработной платы работников в разрезе отраслевой структуры Республики Тува сопровождался увеличением среднемесячной зарплаты представителей различных социально-профессиональных групп – рабочих, руководителей, специалистов и служащих – неспециалистов, занятых в соответствующих отраслях. О величине заработной платы представителей указанных групп в 2005, 2007 и 2009 гг. дают представление следующие данные (табл. 2) [4].

Из таблицы видно, что в течение четырех лет (2005–2009) средняя заработная плата работников всех отраслей экономики Тувы увеличилась в 2 раза. В 2009 г. она составила у руководителей 25,1 тыс. рублей, у специалистов – 16,0 тыс., у служащих-неспециалистов – 9,7 тыс., у рабочих – 8,9 тыс. рублей. Во всех отраслях заработная плата руководителей и специалистов, то есть у тех, кого мы относим к интеллигенции, была выше, чем у среднестатистического работника, в том числе рабочего соответствующей отрасли экономики. Только у специалистов, связанных с добычей полезных ископаемых и работой в гостиницах и ресторанах, она была несколько ниже, чем у рабочих. У первых она была ниже, чем у рабочих, в 1,3 раза, у вторых – в 1,1 раза. В остальных же отраслях средняя начисленная заработная плата специалистов была больше, чем у рабочих и служащих-неспециалистов. Например, в обрабатывающем производстве, на транспорте и в связи у специалистов этот показатель был выше, чем у рабочих в 1,4 раза, в производстве и распределении электроэнергии,

газа и воды – в 1,5 раза, в здравоохранении и предоставлении социальных услуг – в 2,0 раза, в образовании – в 2,5 раза. В то же время у некоторых категорий специалистов заработная плата была низкой. Это относится, прежде всего, к работникам сельского хозяйства, культуры, искусства.

Прослеживается не только дифференциация уровней заработной платы по видам экономической деятельности, но и по квалификационному, гендерному, территориально-поселенческому признакам. Так, в 2009 г. в республике средняя начисленная заработная плата работников по занятиям, полу и образованию (по данным выборочного исследования в октябре) характеризовалась следующим образом.

Таблица 2

Средняя начисленная заработная плата работников организаций по категориям персонала и видам экономической деятельности (по данным выборочного исследования за октябрь; рублей) Республики Тува

	Всего			В том числе											
	2005	2007	2009	руководители			специалисты			служащие-неспециалисты			рабочие		
				2005	2007	2009	2005	2007	2009	2005	2007	2009	2005	2007	2009
Всего по обследованным видам деятельности	6628	8568	13261	12154	17358	25070	8543	10187	16023	6114	6943	9741	4244	6041	8926
Добыча полезных ископаемых	9160	16017	24259	17286	27546	31863	9000	14102	20109	2651	7721	8233	8040	14557	24681
Обрабатывающие производства	4351	6661	15674	13892	11233	31287	5932	9108	18256	3836	7574	8796	2765	4782	13011
Производство и распределение электроэнергии, газа и воды	6417	11076	16870	15338	23814	33598	10652	14932	20321	7869	7659	12234	5321	9004	13388
Строительство	4965	12701	15026	743	21994	37318	7169	12727	17094	5200	6633	18194	4603	11754	13005
Оптовая и розничная торговля, ремонт автотранспортных средств, бытовых изделий	4595	6664	15015	10131	15862	19393	6668	8128	17177	4173	3876	8696	3949	3796	7492
Гостиницы и рестораны	4860	8479	14017	8925	21475	28997	6500	10067	11049	6667	12183	13343	4632	7084	12423
Транспорт и связь	7271	9779	13905	13524	17812	23533	10123	12333	16842	6291	7532	10800	5684	7976	11633
Операции с недвижимым имуществом, аренда и предоставление услуг	9706	11389	16830	20520	32545	35106	14190	17616	18736	8937	12626	16185	4901	7734	9927
Образование	6707	8300	12968	11947	14574	24399	8438	10307	16189	5026	6191	8117	3085	4297	6540
Здравоохранение и предоставление социальных услуг	6364	7787	12581	12343	17012	23809	8792	9804	15892	6419	7229	10361	4935	5007	7808
Деятельность организаций отдыха и развлечений, культуры и спорта	5335	7691	8855	7814	15837	13736	6526	7621	10365	3390	6291	5716	3148	5661	6271

Таблица 3

Средняя начисленная зарплата в Туве в 2009 г., рублей

	Работники	Из них имеют образование						
		Высшее профессиональное образование	Неполное высшее профессиональное образование	Среднее профессиональное образование	Начальное профессиональное образование	Среднее (полное) общее	Основное общее	Не имеют основного общего
Руководители организаций и их структурных подразделений (служб)	25,0	27,4	22,2	19,7	18,8	16,6	17,2	–
Мужчины	30,5	33,0	20,0	28,4	16,6	19,3	–	–
Женщины	23,0	25,2	22,5	17,3	20,8	12,9	17,2	–
Специалисты высшего уровня квалификации	17,1	18,8	14,7	12,7	12,9	11,8	–	–
Мужчины	16,4	18,4	14,0	12,1	15,8	11,2	–	–
Женщины	17,3	18,9	14,9	12,8	12,8	12,4	–	–
Специалисты среднего уровня квалификации	13,5	14,3	15,4	13,5	9,4	9,7	7,6	–
Мужчины	13,7	15,8	21,5	12,8	8,5	11,6	–	–
Женщины	13,5	14,0	14,5	13,6	9,8	9,0	7,6	–

Из таблицы видно, что, во-первых, заработная плата руководителей организаций и их структурных подразделений в 2009 г. была выше, чем у специалистов. По сравнению со специалистами высшего уровня квалификации она выше в 1,5 раза, а по сравнению со специалистами среднего уровня – в 1,8 раза, во-вторых, у специалистов высшего уровня квалификации зарплата превышает уровень зарплаты квалификации специалистов среднего уровня в 1,3 раза. В-третьих, уровень образования оказывает влияние на должностной статус и величину зарплаты специалиста. Так, в группе специалистов высшего уровня квалификации зарплата специалистов с высшим образованием была в 1,5 раза больше, чем у специалистов со средним профессиональным образованием; в группе специалистов среднего уровня квалификации – этот показатель равняется соответственно 1,1 раза. В-четвертых, мужчины чаще получают более высокую заработную плату, чем женщины – они чаще выступают в качестве руководителей различных организаций и их структурных подразделений. Так, в среднем зарплата руководителей мужчин в 1,4 раза превышает зарплату руководителей женщин.

На величину денежных доходов интеллигенции, как и других категорий населения, оказывает влияние территориально-поселенческий фактор, то есть место жительства ее представителей. Одна их часть проживает в городе, другая – в селе, между которыми существуют социальные различия, определяющие специфику социально-стратификационных процессов. Известно, что живущие в сельской местности занимают более низкий социальный статус по сравнению с живущими в городе. В Туве в 2002 г. жили в городах 116,2 тыс. человек, в селе – 99,9 тыс. Из общего количества лиц, имеющих высшее и среднее специальное образование, 85,2 тыс. человек – горожане. Они составляют 65,9%, жители села – 34,1% [5]. Как свидетельствуют данные госстатистики, среднемесячная заработная плата работников крупных и средних предприятий и организаций города Кызыла в 2008 г. составляла 18,7 тыс. руб., а в сельских: Барун-Хемчикском кожууне – 9,1 тыс. руб., Пий-Хемском кожууне – 9,6 тыс. руб., Овюрском кожууне – 7,9 тыс. руб. [6]. С различиями в заработной плате связаны различия в уровне и условиях жизни городского и сельского населения.

В 2002 г. в городах русские с высшим и средним специальным образованием насчитывали 21,7 тыс. чел., тувинцы – 31,3 тыс. чел. В сельской местности соответственно – 3,2 тыс. и 25,9 тыс. чел. Это свидетельствует о том, что и в городе и в деревне преобладали тувинцы с высшим и средним специальным образованием. Русских среди селян было мало. Из общей их численности 13,0% являлись жителями села, 87,0% – горожанами [5].

Отмечая рост среднемесячной заработной платы в Туве в рассматриваемые годы, нельзя не отметить, что она была ниже, чем в других административно-территориальных образованиях Сибирского федерального округа и в целом в России. Так, среднемесячная заработная плата на душу насе-

ления в 1994 г. по Туве отставала от подобного показателя по Российской Федерации в 1,1 раза, в 2000 г. – в 1,4 раза, в 2006 г. – в 1,2 раза. Отстает республика и по среднедушевому уровню денежных доходов. Денежные доходы в расчете на душу населения в Туве в 1994 г. составляли 63,1% от аналогичного общероссийского показателя, в 2000 г. – 50,2%, в 2003 г. – 56,0% [2, с. 16]. По размеру среднедушевых денежных доходов Тува занимает последнее место среди регионов Сибирского федерального округа. Близкие показатели имеют Республика Алтай, Забайкальский и Алтайский края. Отставание Тувы по среднедушевому уровню денежных доходов во многом объясняется большим размером семьи и высокой долей занятых в домашнем и личном подсобном хозяйстве.

Подобная территориально-поселенческая структура специалистов и других групп населения не только закрепляет разностатусную конфигурацию городских и сельских жителей, но и способствует порождению межэтнических конфликтов. Социальные позиции, которые занимают люди разных национальностей в данных условиях, не благоприятствуют межэтнической интеграции. Это наглядно показали события в республике в начале 1990-х гг.

Негативное влияние на уровень жизни интеллигенции и других социальных групп оказывала несвоевременная выплата заработной платы. Нередко по несколько месяцев не выплачивалась заработная плата работникам промышленности, транспорта, сельского хозяйства, учителям, врачам, библиотекарям, работникам культуры и др. Так, сумма просроченной задолженности по зарплате работникам различных отраслей экономики Республики Тува в 2006 г. составила 40,2 млн рублей, в 2007 г. – 47,7 млн руб., в 2010 г. – 35,8 млн руб., в 2011 г. – 20,4 млн руб. В расчете на одного работника задолженность по республике составила, например, в 2011 г. – 14,7 тыс. рублей [4, с. 127–128].

В трудном материальном положении очутились работники, члены их семей, у которых единственным источником дохода являлась заработная плата. А это преимущественно представители интеллигенции. Между тем в гуманитарных сферах, где сосредоточена значительная часть интеллигенции, оказалось преобладающее количество работников, которым несвоевременно выплачивали заработную плату. Так, в 2009 г. (на 01.02) из 9963 работников Тувы, перед которыми организации имели просроченную задолженность по зарплате, 3766 человек – это были работники образования, 2092 – врачи, фельдшеры и другие работники здравоохранения и предоставления социальных услуг, 352 – специалисты в области культуры. По данным органов статистики, все работники указанных отраслей из-за несвоевременного получения денежных средств из соответствующих бюджетов оказались без зарплаты на время, когда государство обязано было ее выплатить [7].

В годы реформирования экономики в среде интеллигенции появилась категория безработных. При этом, как уже отмечалось, в первом десятилетии 2000-х гг. она составляла четвертую часть всех безработных республики. Эта категория включала в себя лиц с высшим, незаконченным высшим и средним специальным образованием. Безработные и часть семей, имевших в своем составе безработных, по мнению специалистов, относятся к группе бедных людей.

Г. В. Колмыков пишет: «Так, в 1999 г. в среднем по Туве от 60% до 70% семей, имевших в своем составе безработных, находились за чертой бедности. Подавляющее большинство безработных – женщины: в конце 1999 г. они составляли более 68% официально зарегистрированных безработных, хотя их доля в общей численности экономически активного населения республики составляет 55%» [8]. Данные госстатистики и сегодня фиксируют большой удельный вес специалистов среди безработных женщин. Так, если в 2013 г. доля специалистов с высшим и средним профессиональным образованием среди безработных мужчин в республике составляла 17,0%, то среди безработных женщин – 38,2%, то есть больше, чем в два раза [9].

Требуют существенного улучшения жилищные условия сельской интеллигенции. Хотя у сельского учителя, врача, ветврача, библиотекаря, управленца они, как правило, лучше, чем у чабана, охотника, тем не менее, и у интеллигенции жилище в массе своей неблагоустроенно: отсутствуют водопровод, канализация, горячее водоснабжение. Так, в 2010 г. удельный вес площади жилых помещений в республике, оборудованной водопроводом, составлял 37,3%, канализацией – 37,2%, центральным отоплением – 40,1%, ваннами (душем) – 33,7%, газом – 14,9%, горячим водоснабжением – 36,7%. Отстает республика и по такому важному показателю, как обеспеченность жильем в среднем одного жителя Тувы. Этот показатель в 2005 г. составлял 12,4 м², в 2010 г. – 12,8 м². В среднем по России жилищный фонд в среднем на одного жителя в 2005 г. равнялся 20,9 м². [10, с. 57]. Приведенные статистические материалы свидетельствуют о том, что жилищная проблема в Туве – весьма острая. В годы советской власти в каждую пятилетку вводилось более 400–500 тыс. м² жилья, а в 1986–1990 гг. даже 850 тыс. м². В последующие годы произошло резкое сокращение строительства жилых

домов. Так, с 2001 по 2010 гг. всего построено 314,2 тыс. м². При этом в последнее пятилетие 83,0% вступившего в эксплуатацию жилья – это жилье построенное населением [10, с. 59].

Приведенные данные свидетельствуют о невысоком уровне материального положения интеллигенции Тувы. К тому же она серьезно дифференцирована. Одна ее часть относится к группе богатых людей, другая – обеспеченных и зажиточных, третья и четвертая – малообеспеченных, нищих и бедных. Эти выводы подтверждают и материалы, полученные на основе самооценок представителей интеллигенции в процессе социологического исследования, проведенного в Туве в 2004 г. Попутно отметим, что подобные исследования под руководством профессора И. И. Осинского (в исследовательскую группу входили А. А. Буркина, М. И. Добрынина, Ч. М.-Х. Тензин) были проведены в Бурятии (1995 и 2011 гг.) и в Якутии (2005 г.). Кроме того, другое по тематике социологическое исследование, включающее и интеллигенцию, было проведено кандидатом социологических наук Ч. М.-Х. Тензин в Туве в 2011 г.

Во всех указанных исследованиях вопрос о материальном положении формулировался следующим образом: «Испытываете ли Вы материальные затруднения?». В числе альтернатив предлагались следующие: денег до зарплаты не хватает (1); на повседневные расходы денег достаточно, но покупка одежды вызывает затруднения (2); денег в основном хватает, но для покупки дорогих товаров пользуюсь кредитом или беру в долг (3); в настоящее время могу ни в чем себе не отказывать (4).

Первый вариант отметили интеллигенты русской национальности – 43,3%, тувинской – 50,4% от общего количества опрошенных. Эта группа на основе самооценок может быть отнесена к нищим и бедным (необеспеченным). Второй вариант подчеркнули интеллигенты-русские – 31,2%, интеллигенты-тувинцы – 22,4%. Данная группа – малообеспеченные. Третий вариант указали респонденты русской национальности – 25,1% и респонденты тувинской национальности – 26,4%. Они отнесены к группе обеспеченных и зажиточных. И наконец, четвертый вариант выбрали русские – 0,0% и тувинцы – 0,8%. Это группа богатых. Таким образом, на основании данного исследования можно сделать вывод о том, что в 2004 г. три четверти интеллигенции Тувы как тувинской, так и русской национальности, относились к группам малообеспеченных, бедных и нищих, четвертая часть – к обеспеченным и зажиточным. Что касается богатых, то к этой группе отнесло себя незначительное количество интеллигенции и то только из числа представителей этноса.

В последующие годы произошли некоторые положительные сдвиги в уровне материального благосостояния интеллигенции Тувы: уменьшилось число бедных интеллигентов, возросла доля зажиточных и богатых. Об этом свидетельствуют материалы упомянутого нами исследования, проведенного в 2011 г. Ч. М.-Х. Тензин. Было опрошено 499 человек. При определении групп обеспеченности, социальных слоев и классов автор использовала 6 возможных вариантов ответов. Ниже приводим материалы анкетного опроса.

Таблица 4

Результаты ответа на вопрос «Испытываете ли вы материальные затруднения?»

№	Содержание ответа респондентов	Число респондентов	%
1	Денег не хватает даже на питание	8	1,6
2	Денег хватает только на питание	60	12,0
3	На питание и одежду денег хватает, но более крупные покупки приходится откладывать на потом	248	49,7
4	Денег вполне хватает на покупку крупной бытовой техники, но мы не можем купить автомобиль, дачу	89	17,8
5	Денег хватает на все, кроме таких дорогих приобретений как квартира и дом	54	10,8
6	Мы можем позволить себе купить машину, дачу, словом ни в чем себе не отказываем	8	1,6
7	Затрудняюсь ответить	32	6,4
	Всего	499	100,0

Согласно используемой методике анализа, респонденты на основе их ответов были дифференцированы по материальному положению на следующие группы:

1) низший бедный слой («денег не хватает даже на питание») – 1,6%;

2) средний бедный слой («денег хватает только на питание») – 12,0%;

3) высший бедный слой («на питание и одежду денег хватает, но более крупные покупки проходится откладывать на потом») – 49,7%;

4) средний слой («денег вполне хватает на покупку крупной бытовой техники, но мы не можем купить автомашину, дачу») – 17,8%;

5) высший средний слой («денег хватает на все, кроме таких дорогих приобретений, как квартира, дом») – 10,8%;

6) высший слой («мы можем позволить себе купить машину, дачу, словом ни в чем себе не отказываем») – 1,6%.

В итоге автор, опираясь на самооценку респондентов, выделила в составе интеллигенции Тувы три класса: высший класс – 1,6%, средний – 28,6% и бедный класс – 63,3%.

В заключение следует отметить, что в процессе трансформации тувинского общества, как и страны в целом, произошли кардинальные изменения в материальном положении интеллигенции республики. Интеллигенция, как и другие социальные группы, пережила процесс резкого падения своего жизненного уровня. В последующем были годы подъема и спада. В последнее десятилетие, несмотря на некоторые зигзаги, отмечается в целом подъем материального положения тувинской интеллигенции, как и других социальных групп. Хотя этот подъем происходит неравномерно в отраслевом, поселенческом, гендерном и других социальных разрезах тувинского общества.

Литература

1. Шкаратан О. И., Ильин В. И. Социальная стратификация России и Восточной Европы. Сравнительный анализ. – М., 2006. – С.136–137.

2. Денежные доходы и расходы населения Республики Тыва за 1994–2003 гг.: стат. сб. – Кызыл: Тывастат, 2004.

3. Тыва в цифрах. – Кызыл: Тывстат, 2009. – С.54; Республика Тыва. История в цифрах: стат. сб. – Кызыл: Тывастат, 2011. – С.55.

4. Труд и занятость в Республике Тыва: стат. сб. – Кызыл: Тывастат, 2011. – С.117; Заработная плата работников Республики Тыва: стат. сб. – Кызыл: Тывастат, 2009.

5. Национальный состав и владение языками, гражданство (итоги Всероссийской переписи населения): в 14 т. – М.: Советская Россия, 2004. – Т.4. – Кн.2. – С.1502.

6. Заработная плата работников Республики Тыва: стат. сб. – Кызыл: Тывастат, 2009. – С.12.

7. Численность и начисленная заработная плата работников Республики Тыва за январь – март 2009 г. – Кызыл: Тывастат, 2009. – Л.2, Табл.14.

8. Колмыков Г. В. Проблема бедности как социальный феномен современного развития Тувы // Круг знаний: науч.-информ. сб. – Вып.3. – Кызыл, 2005. – С.25.

9. Экономическая активность населения Республики Тыва. – С.33,34.

10. Республика Тыва. История в цифрах: стат. сб. – Кызыл: Тывастат, 2011.

References

1. Shkaratan O. I., Il'in V. I. *Sotsial'naya stratifikatsiya Rossii i Vostochnoi Evropy. Sravnitel'nyi analiz* [Stratification in Russia and Eastern Europe. The comparative analysis]. Moscow, 2006. Pp. 136–137.

2. *Denezhnye dokhody i raskhody naseleniya Respubliki Tyva za 1994–2003 gg.* [Money incomes and expenditures of the Republic of Tuva in 1994–2003]. Kyzyl: Tyvastat, 2004.

3. *Tyva v tsifrakh* [Tuva in Figures]. Kyzyl: Tyvstat, 2009. P. 54; *Respublika Tyva. Istoriya v tsifrakh* [The Republic of Tuva. History at a Glance]. Kyzyl: Tyvastat, 2011. P. 55.

4. *Trud i zanyatost' v Respublike Tyva* [Labor and Employment in the Republic of Tyva]. Kyzyl: Tyvastat, 2011. P. 117; *Zarabotnaya plata rabotnikov Respubliki Tyva* [Salaries of employees in the Tyva Republic]. Kyzyl: Tyvastat, 2009.

5. *Natsional'nyi sostav i vladenie yazykami, grazhdanstvo (itogi Vserossiiskoi perepisi naseleniya)* [Ethnic structure and language proficiency, citizenship (the results of National Population Census)]. In 14 v. Moscow: Sovetskaya Rossiya, 2004. V. 4. Bk. 2. P. 1502.

6. *Zarabotnaya plata rabotnikov Respubliki Tyva* [Salaries of employees in the Tyva Republic]. Kyzyl: Tyvastat, 2009. P. 12.

7. Chislennost' *i nachislennaya zarabotnaya plata rabotnikov Respubliki Tyva za yanvar'–mart 2009 g.* [Number and Salaries of employees in the Tyva Republic in January–March of 2009]. Kyzyl: Tyvastat, 2009. List 2. Table 14.

8. Kolmykov G. V. Problema bednosti kak sotsial'nyi fenomen sovremennogo razvitiya Tuvy [Poverty as a social phenomenon of Tuva modern development]. *Krug znanii – Range of Knowledge.* V. 3. Kyzyl, 2005. P. 25.

9. *Ekonomicheskaya aktivnost' naseleniya Respubliki Tyva* [Economic Activity of the Tyva Republic population]. P. 33, 34.

10. *Respublika Tyva. Istoriya v tsifrakh* [The Republic of Tyva. History at a Glance]. Kyzyl: Tyvastat, 2011.

УДК 316.334

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИНСТИТУТА СОЦИАЛЬНО-ТРУДОВОГО ПАРТНЕРСТВА В РОССИИ

© ***Галкова Ирина Владимировна***, аспирант Педагогического института Иркутского государственного университета.
Россия, 664011, г. Иркутск, ул. Нижняя Набережная, 6. E-mail: galkova.i@mail.ru

В статье рассматривается ряд вопросов, касающихся развития социально-трудового партнерства в России. Актуальность данного исследования заключается в возросшей потребности современного общества в институтах, способных управлять социальными конфликтами, к каковым относится и институт социального партнерства. Цель работы заключается в выявлении существующих достижений и проблем института социального партнерства в современной России в традиционной для него сфере – трудовой. В настоящее время сформирована правовая база, учитывающая российскую специфику, действуют объединения работников, работодателей, заключено большое количество коллективных договоров и соглашений на различных уровнях. Вместе с тем необходимо констатировать, что качество социального партнерства в социально-трудовой сфере России вызывает множество вопросов.
Ключевые слова: социальное партнерство, социальный институт, трудовое право, конфликт, компромиссное взаимодействие.

FEATURES OF FUNCTIONING OF THE INSTITUTION FOR SOCIAL AND LABOR PARTNERSHIP IN RUSSIA

Galkova Irina V., Research Assistant, Pedagogical Institute, Irkutsk State University.
6 Nizhnyaya Naberezhnaya St., Irkutsk, 664011 Russia. E-mail: galkova.i@mail.ru

The article discusses some issues related to the development of social and labor partnership in Russia. The urgency of this research concludes in the increased needs of modern society to organize institutions capable of managing social conflicts, such as the institution for social partnership. The aim of this work is to identify existing achievements and problems of the institution for social partnership in modern Russia in its traditional sphere of labor. Currently, there is a legal framework that takes into account the Russian specificity, there are associations of workers, employers, a large number of collective contracts and agreements are concluded at various levels. However, it should be stated that the quality of social partnership in the social and labor field of Russia raises many questions.
Keywords: social partnership, social institution, labor law, conflict, compromise interaction.

Процесс глобализации постепенно превращает мир во взаимосвязанную социальную сеть, где происходит тесное переплетение возможностей и деятельности, в связи с чем при рассмотрении перспектив общественного развития научный и политический мир все больше внимания уделяет проблемам взаимодействия и созданию механизмов, технологий и институтов разрешения конфликтов и предупреждения их негативных последствий. По этому поводу Р. Дарендорф отмечал, что регулирование конфликтов является решающим средством уменьшения насильственности почти всех видов конфликтов, и их творческая сила становится на службу развитию социальных структур [12, с. 145–146]. Одним из таких институтов является социальное партнерство, которое подобно социальному конфликту возникает из противоречий, но в отличие от последнего направлено на уравновешивание интересов. Социальное партнерство становится возможным в случаях, когда:

1. У взаимодействующих сторон совпадают интересы и цели;
2. Стороны взаимодействия стремятся к соглашению на основе компромисса, а не к отстаиванию своих интересов (целей);
3. Во взаимодействии признается формально-юридическое равенство сторон партнерства;
4. Возникают обязательность и равная ответственность сторон за исполнение добровольно принятых решений (соглашений, договоров и т.п.).

Потенциал социального партнерства впервые был использован в начале XX в. в одной из самых конфликтных сфер человеческой жизнедеятельности – трудовой. В 1919 г. в Уставе Международной организации труда было провозглашено, что социальная справедливость возможна только при условии равных прав представителей рабочих, предпринимателей и правительств. Этому предшествовал ряд социальных потрясений, экономических и политических изысканий ученых XIX – начала XX вв.

Так, еще в первой половине XIX в. Дж. С. Милль сформулировал идею партнерства в социально-трудовой сфере, говоря о естественной эволюции капитала, при которой в одних случаях произойдет объединение работников с капиталистами, а в других – объединение работников между собой [13].

В течение всего прошлого столетия социальное партнерство было ориентиром совершенствования трудового законодательства в странах с рыночной экономикой. Формы и механизмы реализации социального партнерства утверждались в соответствии с социально-экономическими и этническими особенностями этих стран. В России необходимость в институте социально-трудового партнерства возникла в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в., когда произошло разделение функций государства и бизнеса. Почти 20-летняя история официального существования института социального партнерства в нашей стране требует анализа его достижений и выявления проблемных аспектов для дальнейшего определения стратегии действия по демократизации отношений в трудовой сфере. Актуальность исследуемой темы усиливается влиянием механизмов социального партнерства на такие области социальной сферы, как здравоохранение, образование, социальная защита, социальное обслуживание и другие.

В ходе исследования применялись следующие теоретические методы: гносеологический метод – сопоставление идеальной модели социального партнерства с формой ее модификации в современной России; онтологический метод, заключавшийся в выявлении сущности изменений, происходящих в процессах социального партнерства в условиях конкретного государства; генерализирующий метод, направленный на выявление и обобщение основных тенденций в становлении института. Естественно, не обойтись в данной работе без анализа социологической, исторической и политической литературы, нормативно-правовых актов, материалов конференций и семинаров по данной теме.

Корни социального партнерства в трудовой сфере уходят в советский, перестроечный период, когда стала активно применяться практика привлечения работников к решению социально-трудовых вопросов. Трудовые коллективы на производстве были наделены полномочиями в вопросах социально-экономического планирования, распределения и использования фондов общественного потребления. Закон СССР «О государственном предприятии (объединении)» от 30 июня 1987 г. провозгласил трудовой коллектив полноправным хозяином предприятия и предоставил ему право заключения с администрацией коллективного договора, выбора или/отзыва членов совета трудового коллектива, заслушивания отчетов об их деятельности, право выбора руководителя.

Само понятие «социальное партнерство» и его принципы были официально определены Указом Президента РСФСР «О социальном партнерстве и разрешении трудовых споров (конфликтов)» (от 15 ноября 1991 г.) и Законом РФ 1992 г. «О коллективных договорах и соглашениях». Закон РФ «О занятости населения в РФ» (от 19 апреля 1991 г.) расширил круг партнеров в социально-трудовой сфере. Вопросы занятости по этому закону были призваны решать представители профессиональных союзов (или иных представительных органов работников), работодателей, органов служб занятости и других заинтересованных государственных органов, общественных объединений, представляющих интересы граждан.

Большим шагом в развитии основ социально-трудового партнерства стало введение в действие Трудового кодекса РФ (от 30 декабря 2001 г.), в котором второй раздел был посвящен социальному партнерству в сфере труда. Статья 23 Трудового кодекса РФ установила официальную формулировку социального партнерства в сфере труда: «Социальное партнерство – система взаимоотношений между работниками (представителями работников), работодателями (представителями работодателей), органами государственной власти, органами местного самоуправления, направленная на обеспечение согласования интересов работников и работодателей по вопросам регулирования трудовых отношений и иных непосредственно связанных с ними отношений». Федеральный закон от 30 июня 2006 г. внес дополнение в Трудовой кодекс РФ, предоставив право представителям работодателей и работников участвовать в разработке и обсуждении правовых актов и программ социального развития, и закрепил обязанность государственных органов и органов местного самоуправления обеспечить условия для реализации данного права.

Правовую основу для деятельности института социального партнерства на федеральном уровне в современной России составляют и некоторые другие нормативно-правовые акты. В частности, административная и уголовная ответственность за нарушение законодательства о труде в сфере социально-партнерских отношений установлена статьями Кодекса РФ об административных правонарушениях (5.28–5.31) и Уголовного кодекса РФ (ст. 143). Следует заметить, что этот список законодательных актов, регулирующих область социально-трудового партнерства в современном российском

законодательстве, огромен, он раскрывается, в том числе и через значительное количество подзаконных нормативно-правовых актов, которые в целом расширяют и дополняют Трудовой кодекс РФ.

Социально-трудовое партнерство между представителями работников, работодателей и органов государственной власти осуществляется на федеральном, межрегиональном, региональном, отраслевом, территориальном и локальном уровнях. На всех этих уровнях реализуются следующие формы социально-трудового партнерства: коллективные переговоры, взаимные консультации, участие работников в управлении организацией, участие работников и работодателей в разрешении трудовых споров. При этом среди основных форм социального партнерства выделяют коллективные переговоры по разработке и заключению коллективных договоров, соглашений. Суть этой формы социального партнерства заключается в том, что государство оставляет за собой право установления минимальных социально-трудовых гарантий, а далее открывается простор для улучшения условий труда по сравнению с трудовым законодательством, на основе договоренностей между работниками и работодателями. Коллективный договор устанавливает особенности условий труда на локальном уровне (уровень предприятия, организации), соглашения – на всех остальных уровнях партнерства. Так, Генеральное соглашение заключается между общероссийскими объединениями профсоюзов, работодателей и Правительством РФ и устанавливает общие принципы регулирования социально-трудовых отношений на федеральном уровне. Отраслевые (межотраслевые) соглашения устанавливают условия труда для работников отрасли (отраслей) при участии соответствующих общероссийских профсоюзов и их объединений, общероссийских работодателей и иных уполномоченных работодателями представительных органов, Министерства труда и социальной защиты РФ.

Общая численность заключаемых договоров и соглашений имеет тенденцию к росту. Например, согласно данным официальной статистики Министерства здравоохранения и социального развития, на начало 2011 г. более чем 1 млн предприятий страны имели 223,3 тыс. коллективных договоров, тогда как в 2005 г. было 177 тыс., в 2004 г. – 156 тыс. [10, с. 44]. Однако, несмотря на очевидную популярность данной формы реализации социального партнерства, специалисты отмечают некоторые проблемы. По результатам проверок 2010 г., проведенных трудовыми инспекторами Роструда, во многих организациях коллективные договоры не заключались. В основном, это предприятия мелкого и среднего бизнеса, сельского хозяйства, организации негосударственного сектора экономики, частной и смешанной форм собственности. Ситуация в 2014 г., видимо, не изменилась, о чем свидетельствует региональный пример. По данным Иркутского областного объединения организаций профсоюзов, в 2014 г. на 61 653 организации в области действовали 3 тыс. коллективных договоров. Это означает, что в 58 653 организациях коллективных договоров нет и, скорее всего, список таких предприятий (по формам собственности) не отличается от списка 2010 г. Причиной тому является нежелание руководителей брать на себя определенные обязательства и отсутствие уверенности в том, что работники способны эффективно управлять предприятием.

Генеральный секретарь Союза профсоюзов России Е. Куликов предложил исправить ситуацию внесением в законодательство нормы: если в организации нет коллективного договора, работодатель не может быть допущен к участию в конкурсах, тендерах по государственному или муниципальному заказу [15, с. 4]. Однако даже там, где коллективные договоры между работодателем и работниками заключены, возникают проблемы иного рода. Например, очень часто заключение коллективных договоров является формальной процедурой, проведенной для проверяющих органов с целью подтверждения, что в организации учитывается мнение работников. Возникает ситуация квази-партнерства, то есть социальное партнерство существует в различных нормативно-правовых актах, но принципы партнерского взаимодействия работниками и работодателями не соблюдаются. Так, не происходит обсуждение правил взаимодействия работодателя и наемного работника, включенных в коллективный договор. Администрация разрабатывает эти правила самостоятельно, работники просто подписывают коллективный договор, нередко даже не читая его, что является нарушением одного из основных принципов социального партнерства – равноправия сторон.

Другой серьезной проблемой коллективных договоров является невыполнение их непосредственной функции – улучшения положения работников по сравнению с минимальными требованиями, установленными трудовым законодательством. Заключенные коллективные договоры часто дублируют Трудовой кодекс, соответственно, в их существовании просто нет никакого смысла, так как Трудовой кодекс работодатели обязаны выполнять и без согласования с работниками. Также не редки случаи заключения коллективного договора с нарушениями трудового законодательства. Да и установленные в коллективном договоре нормы, по данным Роструда, не всегда выполняются.

Достижения и проблемы функционирования института социального партнерства, несомненно, связаны с уровнем развития субъектов социальных взаимодействий, которые должны уметь слышать и слушать друг друга. В трудовой сфере традиционно взаимодействующими сторонами являются работодатели, работники и государство (их представители). Уровень демократического развития названных субъектов, как считает большинство исследователей, оставляет желать лучшего. Основные представители (защитники) прав работников – профессиональные союзы – имеют низкую степень доверия среди работников. Об этом говорит уже тот факт, что только 25% работников состоят в профессиональных союзах. Подтверждают это и результаты социологических исследований ряда организаций. Согласно данным исследовательской группы ЦИРКОН, в 2008–2009 гг. доверие к профсоюзам выражали лишь 12% респондентов, а на вопрос о способах защиты трудовых прав лишь 7% участников всероссийского опроса выбрали ответ «личное обращение в профсоюзную организацию» [17]. ВЦИОМ в 2011 г. определил уровень доверия к профсоюзам в 25%, 2014 году – 37% (предпоследнее место в рейтинге) [14]. Опрошенные не рассматривают в качестве эффективной меры обращение или вступление в профсоюз для решения конфликтных вопросов (только 7% и 2%), так как в конфликтной ситуации профсоюз чаще всего выступает в роли сдерживающего фактора, буфера между администрацией и работниками, чем защитника их интересов. Работники характеризуют позицию профсоюзов в конфликтах как соглашательскую: «больше делают вид, что отстаивают интересы работников, но в действительности проводят линию руководителя» (27% опрошенных). И только 5% опрошенных считает, что профсоюз реально выступает на стороне работников [11, с. 36–37]. Опросы 2011 г. показали, что профсоюзы не превратились в независимые структуры, способные на равных общаться с руководителями предприятий. Это означает, что институт социально-трудового партнерства не действует должным образом. Одновременно можно увидеть, что в сравнении с 2009 г. уровень доверия к профсоюзам в 2014 г. существенно сдвинулся в сторону позитивных оценок. И здесь возникает вопрос о реальной возможности превращения профессиональных союзов в эти самые независимые структуры при неразвитости в нашей стране социальной ответственности бизнеса (особенно это касается малого и среднего бизнеса) и при низком уровне согласительной культуры в стране.

В этих условиях особо важная роль в становлении и реализации партнерских отношений в России отводится государству, его органам, что, по мнению В. Н. Киселева и В. Г. Смолькова, является спецификой социального партнерства в России. Введение социального партнерства законодательными нормами, безусловно, необходимая мера для гуманизации отношений между работниками и работодателями на начальном этапе становления нового института. Дальнейшая институционализация социального партнерства потребует интернализации его норм, то есть принятия этих норм большинством людей, превращение их в общепринятые и само собой разумеющиеся для общества. Этот процесс, как показал опыт западных стран, достаточно длительный и требует от государства обеспечения комплекса условий: устойчивого экономического роста, повышения уровня правовой грамотности и образованности в обществе.

Анализ уровня и характера социального партнерства в современной трудовой сфере российского общества позволяет сделать следующие выводы. Социальное партнерство в России базируется на единых для данного социального явления мировых принципах. Сформирована собственная правовая база с учетом российской специфики, действуют объединения работников, работодателей, заключено большое количество коллективных договоров и соглашений на различных уровнях. Однако качество социального партнерства в социально-трудовой сфере России вызывает множество вопросов. Так, основные представители работников в социальном партнерстве – профсоюзы – в целом по России имеют низкую оценку качества. Можно с достаточным основанием сделать вывод, что, несмотря на 20-летнию историю социально-трудового партнерства в России, его механизмы и формы применяются в несколько ущербной форме: при официальном (законодательном) признании социально-трудового партнерства работники и работодатели не понимают всей выгоды компромиссного взаимодействия. Стороны социального партнерства только учатся решать проблемы совместно. В этих условиях навязывание обществу гражданских институтов силой государства является политикой вынужденной и правильной, способной остановить развитие социально-трудовых конфликтов в разрушительную сторону.

Дальнейшим шагом на пути институционализации социального партнерства должна стать научная проработка вопросов оценки эффективности деятельности субъектов федерации, поскольку в регионах есть свой опыт (как положительный, так и отрицательный) в практике становления и развития института социального партнерства. Целесообразно использовать комплексные показатели эффективности деятельности сторон партнерства в регионах, такие как: общее снижение трудовых кон-

фликтов, организация систематического взаимодействия между органами государственной и муниципальной власти и объединениями работодателей и работников, повышение качества подготовки и выполнения региональных соглашений и коллективных договоров. Возможен и вариант софинансирования региональных программ, которые по результатам оценки эффективности показали положительный опыт реализации.

Литература

1. Закон РФ от 19 апреля 1991 г. №1032-1 «О занятости населения в Российской Федерации» // [Электронный ресурс]. – URL: http://base.garant.ru/10164333/ (дата обращения 17.01.2015).

2. Закон РФ от 11 марта 1992 г. №2490-I «О коллективных договорах и соглашениях» // [Электронный ресурс]. – URL: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?base=law&n=48396&req=doc (дата обращения: 17.01.2015).

3. Закон СССР «О государственном предприятии (объединении)» от 30 июня 1987 года №7284-XI // [Электронный ресурс]. – URL: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=ESU;n=886 (дата обращения 17.01.2015).

4. Кодекс РФ об административных правонарушениях (от 30.12.2001 №195-ФЗ) // [Электронный ресурс]. – URL: http://base.garant.ru/12125267/ (дата обращения 17.01.2015).

5. Трудовой кодекс РФ (от 30 декабря 2001 г. №197-ФЗ) // [Электронный ресурс]. – URL: http://base.garant.ru/5218620/ (дата обращения 17.01.2015).

6. Федеральный закон от 30 июня 2006 г. №90-ФЗ «О внесении изменений в Трудовой кодекс РФ, признании не действующими на территории РФ некоторых нормативных правовых актов СССР и утратившими силу некоторых законодательных актов (положений законодательных актов) РФ» // [Электронный ресурс]. – URL: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=172552 (дата обращения 17.01.2015).

7. Уголовный кодекс РФ (от 13.06.1996 №63-ФЗ) // [Электронный ресурс]. – URL: http://base.garant.ru/58060470/ (дата обращения 17.01.2015).

8. Указ Президента РСФСР от 15 ноября 1991 г. №212 «О социальном партнерстве и разрешении трудовых споров (конфликтов)» // [Электронный ресурс]. –URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_139/ (дата обращения: 17.01.2015).

9. Устав Международной организации труда // [Электронный ресурс]. – URL: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?base=LAW&n=134014&req=doc (дата обращения 12.09.2013).

10. Буданова М., Иванов С. Профсоюзы и гражданское общество: практика и перспективы партнерского взаимодействия в сфере труда (по материалам социологических исследований) // Власть. – 2012. – №1. – С.41–44.

11. Виноградова Е. В., Козина И. М. Отношения сотрудничества и конфликта в представлениях российских работников // Социс. – 2011. – №9. – С.30–41.

12. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта / пер. с нем. В. М. Степаненковой // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.e-college.ru/xbooks/xbook058/files/course/019_darendorf.pdf (дата обращения 12.09.2013).

13. Милль Дж. С. Основы политической экономии / под ред. А. Г. Милейковского. – М.: Прогресс, 1980. – С.56. // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.econ.msu.ru›cmt2/lib/c/750/file/2-Dj_Mill.doc (дата обращения 19.12.2014).

14. Одобрение деятельности общественных институтов // [Электронный ресурс]. – URL: http://wciom.ru/173/ (дата обращения: 20.12.2014).

15. Сергунькин Н. Переписать ли Кодекс // Трудовые отношения. – 2011. – №10. – С.5–6.

16. Социальное партнерство: словарь-справочник / под ред. В. Н. Киселева, В. Г. Смолькова. – М.: Экономика, 1999. – 236 с.

17. Трудовые права и их защита в условиях экономического кризиса: файл-презентация результатов всероссийского опроса населения // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.zircon.ru/publications/sotsiologiya-politiki-obshchestvennoe-mnenie/ (дата обращения 20.12.2014).

References

1. *O zanyatosti naseleniya v Rossiiskoi Federatsii* [On employment in the Russian Federation]. RF Law No. 1032-1 of April 19, 1991. Available at: http://base.garant.ru/10164333/ (accessed January 17, 2015).

2. *O kollektivnykh dogovorakh i soglasheniyakh* [On collective agreements]. RF Law No. 2490-I of March 11, 1992. Available at: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?base=law&n=48396&req=doc (accessed January 17, 2015).

3. *O gosudarstvennom predpriyatii (ob"edinenii)* [On a State Enterprise (Association)]. USSR Law No. 7284-XI of June 30, 1987. Available at: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=ESU;n=886 (accessed January 17, 2015).

4. *Kodeks RF ob administrativnykh pravonarusheniyakh* [The RF Code of Administrative Offences] (No. 195-FZ of December 30, 2001). Available at: http://base.garant.ru/12125267/ (accessed January 17, 2015).

5. *Trudovoi kodeks RF* [The RF Labour Code] (December 30, 2001 No. 197-FZ). Available at: http://base.garant.ru/5218620/ (accessed January 17, 2015).

6. *O vnesenii izmenenii v Trudovoi kodeks RF, priznanii ne deistvuyushchimi na territorii RF nekotorykh normativnykh pravovykh aktov SSSR i utrativshimi silu nekotorykh zakonodatel'nykh aktov (polozhenii zakonodatel'nykh aktov)* [On amendments to the RF Labor Code, recognition of some normative legal acts of the USSR invalid in the Russian Federation and repeal of certain legislative acts (provisions of legislative acts)]. Federal Law No. 90-FZ of June 30, 2006. Available at: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=172552 (accessed January 17, 2015).

7. *Ugolovnyi kodeks RF* [The Russian Federation Criminal Code] (No. 63-FZ of June 13). Available at: http://base.garant.ru/58060470/ (accessed January 17, 2015).

8. *O sotsial'nom partnerstve i razreshenii trudovykh sporov (konfliktov)* [On social partnership and resolving of labor disputes (conflicts)]. Decree of the Russian Federation President No. 212 of November 15, 1991. Available at: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_139/ (accessed January 17, 2015).

9. *Ustav Mezhdunarodnoi organizatsii truda* [The Charter of International Labour Organization]. Available at: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?base=LAW&n=134014&req=doc (accessed January 17, 2015).

10. Budanova M., Ivanov S. Profsoyuzy i grazhdanskoe obshchestvo: praktika i perspektivy partnerskogo vzaimodeistviya v sfere truda (po materialam sotsiologicheskikh issledovanii) [Unions and Civil Society: Practice and Prospects of partnership in labor (based on sociological studies)]. *Vlast' – Power.* 2012. No. 1. Pp. 41–44.

11. Vinogradova E. V., Kozina I. M. Otnosheniya sotrudnichestva i konflikta v predstavleniyakh rossiiskikh rabotnikov [Relations of cooperation and conflict in the views of Russian employees]. *Sotsis*. 2011. No. 9. Pp. 30–41.

12. Darendorf R. *Elementy teorii sotsial'nogo konflikta* [Elements of the social conflict theory]. Available at: http://www.e-college.ru/xbooks/xbook058/files/course/019_darendorf.pdf (accessed September 12, 2013). (transl. from Ger.)

13. Mill. J. C. *Osnovy politicheskoi ekonomii* [Principles of Political Economy]. Available at: http://www.econ.msu.ru›cmt2/lib/c/750/file/2-Dj_Mill.doc (assecced December 19, 2014).

14. *Odobrenie deyatel'nosti obshchestvennykh institutov* [Approval of the public institutions activities]. Available at: http://wciom.ru/173/ (accessed December 20, 2014).

15. Sergun'kin N. *Perepisat' li Kodeks* [Whether to rewrite the code]. *Trudovye otnosheniya – Labor relations.* 2011. No. 10. Pp. 5–6.

16. *Sotsial'noe partnerstvo* [Social partnership: the dictionary catalog]. Moscow: Ekonomika, 1999. 236 p.

17. *Trudovye prava i ikh zashchita v usloviyakh ekonomicheskogo krizisa: fail-prezentatsiya rezul'tatov vserossiiskogo oprosa naseleniya* [Labor rights and their protection in times of economic crisis: file-presentation of the results of All-Russian population survey]. Available at: http://www.zircon.ru/publications/sotsiologiya-politiki-obshchestvennoe-mnenie/ (accessed December 20, 2014).

УДК 316.443

КОММУНИКАТИВНОЕ ЛИДЕРСТВО В ЛОКАЛЬНЫХ ИНТЕРНЕТ-СООБЩЕСТВАХ

© ***Скуратов Алексей Борисович***, кандидат социологических наук, доцент кафедры интегрированных маркетинговых коммуникаций и брендинга Уральского федерального университета.
Россия, 620002, г. Екатеринбург, ул. Мира, 19. E-mail: alex-skuratov@ya.ru

В статье дается характеристика особенностей лидерства в локальных интернет-сообществах. Социально-стратификационный анализ локальных интернет-сообществ опирается на результаты повторного эмпирического исследования, проведенного в 2014 г. С целью рассмотрения проявлений различных аспектов лидерства в современных локальных интернет-сообществах были проведены социологические исследования, в которых были применены два эмпирических метода: интернет-опрос (объем выборки которого составил 406 человек) и экспертный опрос (объем выборки которого составил 8 человек). Объектом исследования стали члены виртуальных интернет-сообществ, локализованных в пределах крупных российских городов. В качестве предмета исследования выступили мнения участников виртуальных групп об особенностях стратификационной структуры, наличии сетевых лидеров, специфике взаимодействий представителей различных страт локальных интернет-сообществ. Тезисы статьи можно использовать при осуществлении социально-философского и социологического анализа явлений, вызванных развитием сети Интернет.
Ключевые слова: лидерство, виртуальное сообщество, интернет-сообщество, стратификация, информационное общество, социальная структура.

COMMUNICATIVE LEADERSHIP IN THE LOCAL INTERNET COMMUNITIES

Skuratov Alexey B., PhD in Sociology, Associate Professor, department of integrated marketing communications and branding, Ural Federal University.
19 Mira St., Ekaterinburg, 620002 Russia. E-mail: alex-skuratov@ya.ru

The article describes the characteristic of leadership features in the local Internet communities. Social stratification analysis of local online communities is based on the results of repeated empirical research conducted in 2014. In order to consider the manifestations of various aspects of leadership in the modern local online communities the sociological researches were carried out, they applied two empirical methods: an online survey (the sample size contained 406 persons) and an expert survey (sample size of 8 persons). The object of study was members operating in the Internet virtual communities, localized within the major Russian cities. The subject of the study were opinions of virtual teams participants on the features of stratification structure, presence of network leaders, specificity of interaction between representatives of various strata of the local online communities. The abstract of the article can be used in the implementation of socio-philosophical and sociological analysis of the phenomena caused by the development of the Internet.
Keywords: leadership, virtual community, online community, stratification, information society, social structure.

Рассматривая стратификацию в локальном интернет-сообществе, мы исходим из того, что данная стратификационная система – это образование, подверженное динамичным процессам. Установив роли, статус и позиции акторов, составляющих интернет-коммьюнити, можно выявить лишь статичную модель стратификационной структуры сообщества. Для того чтобы зафиксировать рост социальных процессов в данной структуре важно учитывать подверженные непрерывным изменениям характеристики индивидов, такие как авторитет, влияние и, прежде всего, лидерство.

На сегодняшний день существуют различные теории лидерства, которые полагаются на приоритетный анализ различных аспектов указанного социального феномена: трансформационные или харизматические модели, ситуативные модели, модели, базирующиеся на власти или влиянии [1]. Отдельные теории лидерства сформированы на базе теоретических концептов социального обмена [2]. На наш взгляд, именно концепт социального обмена наиболее достоверно характеризует существующую в данных виртуальных группах социальную реальность.

Проведенный нами интернет-опрос показывает, что большинство участников локальных интернет-коммьюнити (более 73% опрошенных) фиксируют наличие лидеров мнений в виртуальных сетевых социумах.

Таблица 1

Оценка респондентами наличия лидеров мнений в локальных интернет-комьюнити, %

Присутствуют ли лидеры мнений в виртуальном сообществе (те, чьи сообщения вызывают повышенный интерес и обладают бóльшим уровнем доверия)?	% ответивших
Да	75,1
Нет	13,9
Не обращал(а) внимания	11

Кроме того, все участники экспертного опроса утвердительно и единогласно высказались о присутствии лидеров в локальных виртуальных коллективах.

Рассматривая понятие «лидерства» в локальных интернет-сообществах необходимо рассматривать не столько набор тех или иных субъективных качеств, сколько определенную способность индивида, реализуя обмен навыками и опытом, оказывать на других участников виртуальной группы социальное воздействие [3]. При этом главной чертой лидера является оказание регулярной помощи иным участникам интернет-сообщества, включая осуществление процесса социализации. Второй по значимости характеристикой лидера являются предпринимаемые им активные усилия, которые существенно меняют в положительную сторону психологическое и эмоциональное состояние остальных участников группы. На третьем месте находится высокий уровень интеллектуального капитала в сфере знания, которая является профилирующей для данного сообщества.

Таблица 2

Оценка респондентами определяющих характеристик лидера локального виртуального сообщества, %

За счет чего некоторые участники становятся лидерами в виртуальном коллективе?	% ответивших
За счет значительного уровня интеллектуального капитала в области, являющейся профилирующей для данного сообщества	21,8
За счет оказания регулярной помощи иным участникам виртуального коллектива, включая осуществление процесса социализации (вхождения) новых участников	46,9
За счет предпринимаемых активных усилий, которые существенно меняют в положительную сторону эмоциональное состояние остальных участников группы	31,3

Таким образом «лидерская» способность выражается не столько в усвоении и ретрансляции существенных объемов информации, сколько в высокой степени осознания семантического наполнения контента, а кроме того мотивов и особенностей поведения других участников сообщества. Однако, так как социальные параметры интернет-группы имеют первичное значение (уровень развития, действующие социальные нормы, структура межличностных отношений и т.д.), а черты лидера виртуальной группы вторичны, именно интернет-сообщество влияет на формирование лидерских черт, культивируя тем самым определенный и вполне конкретный тип лидера.

С другой стороны, мы можем говорить о существенной роли лидеров в установлении и организации социальных норм в локальных интернет-сообществах. Палитра социальных ценностей, разделяемых лидерами сообщества, содействует формированию должных установок и у их последователей, а, значит, оказывает воздействие на характер социальной структуры. В связи с этим, центры кристаллизации локального интернет-коммьюнити заключаются в индивидах, имеющих авторитет среди остальных участников [4]. Таким образом, лидеры сообщества, обладая высоким социальным положением, становятся «лицом» интернет-коммьюнити, в связи с этим общение с ними может свидетельствовать о принадлежности к локальной виртуальной группе.

Дж. Тернер утверждает, что «лидеры – это люди или социальные роли, оказывающие на членов своей группы большее влияние, чем другие. Как правило, они имеют высокий статус, занимают центральное место в коммуникационной структуре группы, и проявляемые ими инициативы более эффективны, нежели инициативы остальных членов группы, то есть они намечают план действий, на-

правляют их и руководят членами своей группы, которые следуют по намеченному ими пути и выполняют их рекомендации. Им принадлежит самая важная роль в выборе направления движения группы, в сохранении ее традиций и обычаев, и они вселяют в остальных членов группы уверенность в достижении стоящих перед ними целей» [5].

При этом лидерские роли, как утверждает Т. Парсонс, «могут быть, в свою очередь, дифференцированы в соответствии с внутренними для коллектива функциями, такими как административные роли, а также в соответствии с функциями, внешними для него (представительные роли)» [6]. Несмотря на это, в основе деятельности лидеров локальных интернет-сообществ лежит социальная функция интерпретации реальности, при осуществлении которой происходит синтез реальности медийной и реальности эмпирической.

Участник локального виртуального коллектива способен находиться под влиянием нескольких лидеров. Так как сообщества подвержены перманентным эволюционным процессам, а черты индивидуума остаются более стабильными, то лидерство в некоторых случаях может переходить от одного участника виртуального коллектива к другому.

Таблица 3

Оценка респондентами присутствия нескольких лидеров в локальном виртуальном сообществе, %

№	Сколько лидеров мнений в локальном интернет-сообществе, участником которого вы являетесь?	% ответивших
1	Ни одного	13,3
2	Один лидер	4,3
3	Два, три лидера	61,2
4	Более трех лидеров	21,2

«В подгруппах ситуация различная. Специалист в одной теме оказывается «профаном» в другой» – из интервью А. Калистратова, модератора Омского форума. «…Мнения экспертов, лидеров пользуются особым спросом. Однако иногда в группе появляются и проявляются лидеры, которые до последнего времени таковыми не признавались» – из интервью А. Володина, администратора форума г. Березники. В то же время проведенный интернет-опрос указывает на то, что в редких случаях в локальном интернет-сообществе возможен лидер, который преобладает в большинстве подгрупп виртуального коллектива.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что лидерство выступает в качестве фактора, с одной стороны, обеспечивающего консолидацию социальной структуры локального интернет-коммьюнити, а с другой стороны, выступающего катализатором социальной мобильности и динамики стратификационной системы. Являясь своего рода центрами «кристаллизации» социальной структуры, лидеры способствуют осуществлению коммуникативных взаимодействий, поддерживают стабильное существование стратификационной системы, определяют направление развития сообщества, способствуют процессам социализации участников коммьюнити.

Литература

1. Yukl G., Van Fleet D. Theory and research on leadership in organizations. – Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press Inc., 1992. – Pp.111–112.

2. Gerstner C. R., Day D. V. Meta-analytic review of leader-member exchange theory: correlates and construct issues // Journal of Applied Psychology. – 1997. – V.82. – №6. – Pp.816–847.

3. Giddens A. Modernity and self-identity: self and society in the late modem age. –Cambridge: Polity Press, 1991; Meyrowitz J. No sense of place: the impact of electronic media on social behavior. – New York: Oxford University Press, 1985. – Pp. 23–42.

4. Donath J. Identity and deception in the virtual community / Smith M., Kollock P. Communities in cyberspace. – New York: Routledge, 1999; Lemer J., Tirole J. The simple economics of open source / NBER Working Paper 7600 (March). – Cambridge, MA: NBER, 2000. – Pp.6–10.

5. Тернер Д. Социальное влияние. – СПб.: Питер, 2003. – С.187.

6. Парсонс Т. О социальных системах / под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. – М.: Академический проект, 2002. – С.222.

References

1. Yukl G., Van Fleet D. *Theory and research on leadership in organizations*. Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press Inc., 1992. Pp. 111–112.

2. Gerstner C. R., Day D. V. Meta-analytic review of leader-member exchange theory: correlates and construct issues. *Journal of Applied Psychology.* 1997. V. 82. No. 6. Pp. 816–847.

3. Giddens A. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age.* Cambridge: Polity Press, 1991; Meyrowitz J. No sense of place: the impact of electronic media on social behavior. – New York: Oxford University Press, 1985. – Pp. 23–42.

4. Donath J. Identity and deception in the virtual community. *Smith M., Kollock P. Communities in cyber-space.* New York: Routledge, 1999; Lemer J., Tirole J. The simple economics of open source. *NBER Working Paper 7600 (March)*. Cambridge, MA: NBER, 2000. Pp. 6–10.

5. Turner J. C. *Social influence.* Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1991.

6. Parsons T. *The social systems.* London: Routledge, 1991.

УДК 316.74

ЖЕНЩИНЫ В БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВАХ БУРЯТИИ: ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ*

*Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках гранта международного конкурса РГНФ – МОН Монголии «Постсоветское общество и буддийская сангха: социорелигиозные процессы в России и Монголии» №15-23-03002

© ***Бадмацыренов Тимур Баторович***, кандидат социологических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета, директор Центра социально-политических исследований Бурятского государственного университета «Альтернатива».
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: batorovitch@mail.ru
© ***Бадмацыренова Елизавета Леонидовна***, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории права и государства, заместитель декана юридического факультета Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: el.leonidovna@mail.ru

Статья посвящена историко-социологическому описанию включения женщин в буддийские сообщества Бурятии. Женщины принимают активное участие в современных социорелигиозных процессах, создании религиозных объединений, трансляции буддийских идей и буддийской практике. В настоящее время на основе единства религиозных убеждений сформировалась общность буддийских активисток. Исторически женщины Бурятии были практически исключены из институтов буддийской церкви и монастырского образования, а их религиозное участие было ограничено. В постсоветское время, вследствие изменения социального положения женщин в XX в., они стали претендовать на большее равноправие и в религиозной сфере. Сейчас функционирует несколько религиозных объединений и общественных организаций буддийской направленности, в которых женщины являются инициаторами многих проектов.
Ключевые слова: женщины, буддийские сообщества, буддизм, Бурятия, социология, гендер.

WOMEN IN THE BUDDHIST COMMUNITIES OF BURYATIA: HISTORICAL AND SOCIOLOGICAL ANALYSIS

Badmatsyrenov Timur B., PhD in Sociology, Associate Professor, department of political science and sociology, Head of «Alternative», Center of Social and Political Studies, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: batorovitch@mail.ru
Badmatsyrenova Elizaveta L., PhD in History, Associate Professor, department of theory and history of law and state, Deputy Dean, faculty of law, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia. E-mail: el.leonidovna@mail.ru

The article is devoted to the historical and sociological description of women inclusion in the Buddhist communities of Buryatia. Historically, women of Buryatia were almost excluded from the institutions of Buddhist church and monastic education and their religious participation were essentially bounded. At the post-Soviet period as a result of their social status transformation during the 20th century, women claimed the wide equality in the religious sphere. Now women are initiators of a lot of projects conducted by a few Buddhist religious and non-governmental organizations.
Keywords: women, Buddhist communities, Buddhism, Buryatia, sociology, gender.

В постсоветский период женщины Бурятии все активнее включаются в процессы религиозного возрождения, и одним из проявлений этого стало формирование общности буддийских религиозных активисток. Эта социально неоднородная общность формируется на основе единства религиозных убеждений и приверженности буддизму. В нее включены в качестве ядра практикующие женщины – монахини и мирянки. Большинство же женщин-буддисток частично вовлечено в буддийские сообщества, и обладает сравнительно низким объемом религиозных знаний, поэтому их можно отнести к внешнему типу личностной религиозной ориентации по типологии Г. Оллпорта, который выделял три типа религиозной ориентации личности: внешний, внутренний и неразборчивый [13, с. 201]. Личность с внешним типом ориентации утилитарно использует свою религиозную принадлежность для обеспечения безопасности, комфорта, статуса или социального одобрения. Внутренняя же религиозная ориентация не является инструментальной, а полностью подчинена религиозной вере и религия представляет собой доминирующую внутреннюю ценность. В самом общем смысле, вовлеченные

женщины-буддистки обладают более высокими знаниями буддийской философии и практики, занимаются активной религиозной деятельностью, входят в буддийские религиозные объединения через систему членства и обетов Пратимокши.

В Бурятии, как и в других регионах распространения тибетского буддизма, не существовало женских монастырей и монашества, более того, женщины не могли получать и традиционное буддийское монастырское образование. Хотя, с распространением буддизма женщина в Бурятии и Монголии стала приобретать более широкие семейно-брачные и имущественные права, которые стали закрепляться в юридических документах, женщина в традиционном бурятском обществе в целом исключалась из общественной деятельности и в популярно-дидактической идеологии бурятского буддизма занимала «младшее», подчиненное, по отношению к «старшим» – ламам, нойонам, старейшинам – положение в обществе [5; 6, с. 42; 13, с. 113]. В буддийских сочинениях тибетских авторов идеал женщины-буддистки представляет собой образ раскрепощенной женщины, осознающей свое право на духовное совершенствование. В сочинениях же монгольских и бурятских авторов превалирует патриархальное отношение к женщине: ей отводится зависимая подчиненная роль [10, с. 55–56].

Широкое включение женщин в буддийское возрождение в Бурятии обусловлено изменениями социального положения, произошедшими в течение советского времени. К началу XX в. положение женщин в Бурят-Монголии, как и по всей стране, было крайне тяжелым. Большая часть из них была безграмотна и бесправна. Существовало значительное количество установленных традиционным обществом ограничений прав женщин, таких как наследование имущества по мужской линии, отсутствие прав на землепользование, на развод и т.д. Подчиненное положение в семье было освещено церковью и закреплено законом. Женщины не обладали политическими правами, не могли участвовать в выборах, в силу патриархального уклада им полагалось решать вопросы, связанные только с домашним хозяйством и семьей. Грамотность населения в 1920 г. составила всего 21,7%, причем процент грамотных женщин составлял 8,8%. Недостаточно развита была сеть школьных и культурно-просветительских учреждений, отсутствовала развитая система здравоохранения [3, с. 25]. Женщины Бурятии исторически были исключены из церковных институтов и традиционного монастырского образования, женских буддийских монастырей в Бурятии не существовало, а на религиозную деятельность женщин налагались существенные ограничения.

Буддийская женская сангха возникла, согласно буддийскому учению, уже в период проповеднической деятельности Будды Шакьямуни. Согласно канону, им были определены базовые принципы сангхи монахов и монахинь, мирян и мирянок, и позже, учениками на Первом Буддийском соборе они были введены в Виная-питаку, часть буддийского канона, включающего правила, регулирующие отношения внутри общины и поведение верующих. Согласно легенде, первой буддийской монахиней стала Махапраджапати, сестра матери Будды Шакьямуни, заботившаяся о нем после смерти его матери [7].

Традиционно в Винае выделяется восемь групп обетов Пратимокши, выступающих в качестве одного из основных компонентов структурирования буддийских сообществ. Обеты для мирян – однодневные обеты, обеты упасаки/генина/убаши, обеты упасики/генинмы/убасанзы. Обеты послушников – шраманера/гецул и шраманерика/гецулма, а также обеты шикшамана. Монашеские обеты – бхикшу/гелонг/гелун и бхикшуни/гелонгма. Иерархия социальных статусов-ролей в соответствии с системой обетов интегрирована в институты церковного управления, образования и во многом определяет индивидуальные позиции в системе социальной стратификации буддийских сообществ. Женские статусы Пратимокши занимают по отношению к мужским подчиненное положение, и ввиду того, что «женская природа более подвержена влиянию клеш», монахиням предписывается принятие большего числа обетов. Женщина сравнивается с Марой, демоном-искусителем, препятствующим практике, и в стурах есть эпизоды, в которых женщинам запрещается участвовать в собраниях, учениях [20, с. 121]. Кроме того, существует особый женский переходный статус обетов Пратимокши – шикшамана, двухлетний подготовительный период, в течение которого послушница под руководством монаха и монахини готовится к принятию обетов монахини и монашеской жизни.

В настоящее время буддийское женское движение насчитывает тысячи монахинь в разных странах мира. В тибетском буддизме традиция полного женского монашества бхикшуни/гелонгма по Винае Муласарвастивады прервалась, но в традиции Винаи школы Дхармагуптака, получившей распространение в дальневосточных школах буддизма она существует, и многие тибетские монахини принимают монашеские обеты именно в этой традиции. В линии Винаи Тхеравады тоже сохранилась традиция полного посвящения монахинь и существуют женские монастыри, причем не только в странах традиционного распространения в Юго-Восточной Азии, но и по всему миру. Начиная

с 90-х гг. XX в. появляются тхеравадинские монахини, бхикшуни, шилашин и шиладхара из постсоветской России. В настоящее время предпринимаются усилия по восстановлению линии гелонгма в тибетском буддизме и предоставлению женщинам возможности получать полное монастырское образование вплоть до звания геше. Надо заметить, что эта деятельность, несмотря на поддержку Далай-ламы XIV [1], встречает сопротивление многих тибетских монахов, включая и высоких лам.

Исторически в Бурятии существовала практика принятия женами лам и женщинами пожилого возраста обетов мирянки. В одном из интервью Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев отметил, что планирует постепенно возродить «очень ценную практику шабганса», следуя которой «женщины, вырастив детей и внуков, принимают обеты» [12]. В Бурятии, несмотря на то, что на территории республики немало глубоко верующих мужчин, приходится констатировать наибольшую активность женщин-мирян. В то же время наблюдается неожиданный для такой ситуации факт, когда верующие женщины пожилого возраста все реже принимают обеты (Һахил) и постриг, чтобы стать полумонашкой (шабганса) [11, с.89]. В советский период практика «шабганса» сохранилась и во многих селах пожилые женщины оказывали помощь ламам в проведении ритуалов, особенно связанных с жизненным циклом.

С. П. Нестеркин отмечает, что в буддизме существует несколько относительно независимых иерархических систем, оформляющих церковную организацию. В буддизме, в том числе и в школе Гелуг, в соответствии с Винаей, обетами Тантры и обетами Бодхисаттвы, конституируются три типа общин: сангха монахов, ганачакра тантристов и община последователей-мирян, не практикующая тантрийские методы [15, с. 145–148]. В последние десятилетия на Западе и в России все большее распространение получила практика буддизма мирянами. Многие женщины, вовлеченные в буддийские религиозные сообщества, занимаются йогическими практиками Тантры и принимают обеты мирянок, обеты бодхисаттвы и тантрические обеты. В Бурятии практикуют гецулма, в том числе известный ученый, доктор философских наук, профессор И. С. Урбанаева (Тензин Чойндрон).

В постсоветский период структура буддийского сообщества России существенно трансформируется [3, с. 97–102]. Возрастает численность буддийского духовенства, растет число буддийских организаций. Появляются новые группы верующих-буддистов в регионах, где прежде буддизм не был распространен и возникают буддийские общины новых для России направлений [17, с. 148]. Так, например, С. Г. Жамбалова выделяет три группы буддистов: по этническому принципу, по религиозной самоидентификации (культурная религиозность), практикующих [14, с. 117].

В Республике Бурятия, по данным Управления Минюста России, на декабрь 2014 г. зарегистрированы 67 буддийских религиозных организаций, две из которых централизованные [19]. Исторически в Бурятии развивался буддизм школы Гелуг, и многие современные буддийские организации воспроизводят традиционную для Бурятии организационную форму монастырей-дацанов, в то время как часть общин, включая не относящиеся к школе Гелуг, была создана в форме Дхарма-центров. Наиболее крупной российской буддийской религиозной организацией является Буддийская Традиционная Сангха России, которую возглавляет Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев. Она была создана в 1997 г. как правопреемница Центрального Духовного Управления буддистов России. Кроме того, в Бурятии действует ряд буддийских религиозных и общественных организаций, объединяющих не входящих в БТСР буддийских священнослужителей и мирян.

К концу XX в. существенно повысился политико-правовой, образовательный и имущественный статус женщин, они составляют большинство занятых в экономике, оказывают влияние на процесс принятия политических решений. Процессы, происходившие в социально-экономическом развитии советской Бурятии, ускорили интеграцию женщин в формирующиеся социальные институты, их количество увеличилось во всех отраслях производства, к чему подталкивали индустриализация, коллективизация и, позже, Великая Отечественная война, во время которой происходит резкое изменение положения женщин, обусловленное острой потребностью народного хозяйства, переведенного на военные рельсы, в кадрах, замещающих ушедших на фронт мужчин. Именно война привела к ситуации, когда в экономике женский труд стал преобладать над мужским, а представительство женщин в партийных и советских органах значительно увеличилось. Женщины республики стали основным кадровым резервом во всех сферах жизни, причем уровень их образования, квалификации и профессиональной подготовки характеризовался весьма высокими показателями.

С конца 1980-х гг. женщины стали играть заметную роль и в общественной религиозной деятельности, часто выступая инициаторами создания образовательных религиозных проектов, буддийских общественных инициатив. Возможно, впервые в Бурятии женщины-буддистки получили сравнительно равный статус в общине учеников Б. Д. Дандарона, хотя и там ведущие позиции, по-

видимому, оставались за мужчинами. В 90-е гг. XX в. женщины стали активно участвовать в создании новых буддийских объединений. Хотя в традиционной для Бурятии буддийской церковной организации они могут занимать лишь позиции прихожанок, сотрудников (бухгалтеров, кассиров, поваров и т.п.), а также осуществлять вспомогательные культовые действия при маани, обоо, сангарил, в объединениях мирян их роль более значима, и в настоящее время в качестве председателей и координаторов действуют шесть женщин. Большую часть активных вовлеченных членов также составляют женщины. Они участвуют в деятельности ряда некоммерческих организаций, транслирующих буддийские идеи и разрабатывающих разнообразные проекты. Так, директором «Института Пандито Хамбо Ламы Итигэлова» является Я. Д. Васильева. Институт реализует такие проекты, как выставка «Феномен Хамбо Ламы Итигэлова», альбом «Благословенный дворец Хамбо Ламы Итигэлова», книга «Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет», визитно-информационный центр Института Итигэлова, буддийский парк у Иволгинского дацана, дачное некоммерческое товарищество «Баян Уула», бурятское традиционное хозяйство «Янгажино» [18].

Интересен также процесс включения женщин в виртуальные буддийские сообщества, формирующиеся в социальных медиа. Так, в социальной сети «ВКонтакте» действуют группы «Объединение женщин буддисток России», «Дневник буддистки», администраторами которых являются женщины из Бурятии. Сейчас женщины составляют большинство паломников, посетителей буддийских лекций, учений и буддийских религиозных праздников. Женщины-буддистки, кроме религиозной практики, реализуют несколько проектов в области гражданских общественных инициатив, направленных на благотворительность, поддержку детских домов, постройку культовых сооружений. Бурятские буддийские активистки взаимодействуют со многими буддийскими религиозными организациями, среди которых можно выделить «Сакьядхиту» – международную организацию женщин-буддисток, объединяющую представителей из более чем 50 стран. Так, в 2014 г. с циклом лекций «Зунгон Даржалинг» посетила Карма Легше Цомо, доктор буддийской философии, профессор кафедры теологии и религиозных учений университета Сан-Диего. Она является президентом Фонда «Жамьянг», который курирует женский монастырь «Жамьянг Чойлинг», расположенный в г. Дхарамсале (Индия). Она включена в список из 100 личностей, чей вклад в улучшение положения женщин в мире признан организацией «Women Deliver» [8].

Вместе с тем, как отмечает А. Бернштейн, женщины не могут найти себя в институтах буддизма, хотя в Бурятии много очень образованных женщин – духовных искательниц, которые группируются вокруг тибетских лам, вокруг разных практик [9]. В Улан-Удэ действует буддийский женский центр «Зунгон Даржалинг», один из немногих в школе Гелуг и единственный в России, открытие которого состоялось в 2000 г. Он был создан членами религиозного объединения буддистов-мирян, основную часть которого составили сотрудники Бурятского научного центра. Как отмечается на сайте центра, совет по открытию женского монастыря дал Далай-лама XIV во время его визита в Бурятию в 1992 г. Сейчас в Агинской буддийской академии в Агинском дацане (Забайкальский край) на направлении «тибетская медицина» обучается довольно значительное число женщин. В 1999–2012 гг. ее закончили 36 женщин, что составляет половину выпускников по этой специальности. Женщины-специалисты в тибетской медицине практикуют в разных регионах России и других стран.

Таким образом, можно констатировать изменение положения женщин в современном буддийском сообществе Бурятии. Изучение процессов включения женщин в религиозную деятельность и организации представляется перспективным направлением, особенно в контексте сравнительных исследований.

Литература

1. Sakyadhita International Conference on Buddhist Women in Taiwan // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhist-women (дата обращения 08.06.2015).

2. Актамов И. Г., Бадмацыренов Т. Б., Доржиева И. Ц. Буддизм в Интернете: методология изучения виртуальных религиозных сообществ // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология, культурология. – 2015. – №6/2015. – С.86–92.

3. Бадмацыренов Т. Б. Буддийское духовенство как специфическая социально-профессиональная группа (на материалах Республики Бурятия). – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2012. – 156 с.

4. Бадмацыренова Е. Л. Государственная политика по вовлечению женщин Бурятии в общественно-политическую деятельность (1923–1991 гг.). – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – С.25.

5. Бальжитова О. М. Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Чита, 2007. – 25 с.

6. Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991 – С.42.

7. Берзин А. Основание ордена бхикшуни в Индии // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history_buddhism/buddhism_india/establishment_bhikshuni_order_india.html (дата обращения 08.06.2015).

8. В Бурятии много образованных женщин. 10 вопросов буддийской монахине из Америки // [Электронный ресурс]. – URL: http://savetibet.ru/2012/08/21/buryatia.html (дата обращения 07.06.2015).

9. Глобализация веры // [Электронный ресурс]. – URL: http://rusrep.ru/article/2015/04/16/globalizatsiya-veryi (дата обращения 08.06.2015).

10. Дондокова Л. Ю. Статус женщины в традиционном обществе бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). – Улан-Удэ: Изд-во БГСХА им. В. Р. Филиппова, 2008. – С.55–56.

11. Жамбалова С. Г. О народном буддизме в современной Бурятии // Гуманитарный вектор. – 2011. – №2(26). – С.89.

12. Интервью корреспонденту газеты Информ-Полис // [Электронный ресурс]. – URL: http://sangharussia.ru/en/khambolama/interview/01.php (дата обращения 07.06.2015).

13. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – С.113.

14. Жамбалова С. Г. Народный буддизм и сангарил у бурят // Гуманитарный вектор. – 2014. – №2(38). – С.117.

15. Нестеркин С. П. О церковной иерархии церковного буддизма // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: материалы международ. науч. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С.145–148.

16. Оллпорт Г. В. Личность в психологии. – М.: КСП+; СПб.: Ювента, 1998. – С.201.

17. Островская Е. Н. Социологическое изучение религиозных неправительственных гражданских организаций Российской Федерации и Республики Корея // Пятые востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга. – СПб.: Изд-во А. Голода, 2012. – С.148.

18. Проекты института // [Электронный ресурс]. – URL: http://etegelov.ru/projects (дата обращения 12.06.2015).

19. Сведения о работе Минюста России в сфере государственной регистрации и контроля за деятельностью религиозных организаций за 2014 г. // [Электронный ресурс]. – URL: http://to04.minjust.ru/node/3013 (дата обращения 07.06.2015).

20. Сыртыпова С.-Х.Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). – М.: Восточная литература, 2003 – С.121.

References

1. *Sakyadhita International Conference on Buddhist Women in Taiwan*. Available at: http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhist-women (accessed June 8, 2015).

2. Aktamov I. G., Badmatsyrenov T. B., Dorzhieva I. Ts. Buddizm v Internete: metodologiya izucheniya virtual'nykh religioznykh soobshchestv [Buddhism in Internet: Methodology of studying virtual religious communities]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya, kul'turologiya – Bulletin of Buryat State University. Ser. Philosophy, sociology, political science, cultural studies.* 2015. No. 6/2015. Pp. 86–92.

3. Badmatsyrenov T. B. *Buddiiskoe dukhovenstvo kak spetsificheskaya sotsial'no-professional'naya gruppa (na materialakh Respubliki Buryatiya)* [Buddhist clergy as a specific socio-professional group (on the materials of the Buryat Republic)]. Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2012. 156 p.

4. Badmatsyrenova E. L. *Gosudarstvennaya politika po vovlecheniyu zhenshchin Buryatii v obshchestvenno-politicheskuyu deyatel'nost' (1923–1991 gg.)* [State policy aimed at involving women of Buryatia in socio-political activities (1923–1991)]. Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2012. P. 25.

5. Bal'zhitova O. M. *Polozhenie zhenshchiny v buddizme Indii, Mongolii i Buryatii. Avtoref. diss. ... kand. filos. nauk* [Status of women in Buddhism of India, Mongolia and Buryatia. Author's abstract of Cand. philos. sci. diss.]. Chita, 2007. 25 p.

6. Basaeva K. D. *Sem'ya i brak u buryat* [Family and marriage of Buryats]. Ulan-Ude: Buryat book publ., 1991 P. 42.

7. Berzin A. *Osnovanie ordena bkhikshuni v Indii* [The Foundation of Bhikshuni Order in India]. Available at: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history_buddhism/buddhism_india/establishment_bhikshuni_order_india.html (accessed June 8, 2015).

8. *V Buryatii mnogo obrazovannykh zhenshchin. 10 voprosov buddiiskoi monakhine iz Ameriki* [There are many educated women in Buryatia. 10 questions to the Buddhist nun from America]. Avaulable at: http://savetibet.ru/2012/08/21/buryatia.html (accessed June 7, 2015).

9. *Globalizatsiya very* [Globalization of faith]. Available at: http://rusrep.ru/article/2015/04/16/globalizatsiya-veryi (accessed June 8, 2015).

10. Dondokova L. Yu. *Status zhenshchiny v traditsionnom obshchestve buryat (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.).* [Status of women in traditional society of Buryats (the second half of 19th – the beginning of 20th century). Ulan-Ude: V. R. Filippov Buryat State Agricultural Academy publ., 2008. P. 55–56.

11. Zhambalova S. G. O narodnom buddizme v sovremennoi Buryatii [On Popular Buddhism in Contemporary Buryatia]. *Gumanitarnyi vektor – Humanitarian vector.* 2011. No. 2(26). P. 89.

12. *Interv'yu korrespondentu gazety Inform-Polis* [Interview to the correspondent of Inform-Polis newspaper]. Available at: http://sangharussia.ru/en/khambolama/interview/01.php (accessed June 7, 2015).

13. Galdanova G. R., Gerasimova K. M., Dashiev D. B. et al. *Lamaizm v Buryatii XVIII – nachala XX v. Struktura i sotsial'naya rol' kul'tovoi sistemy* [Lamaism in Buryatia of the 18th – the early 20th centuries. The structure and the social role of religious]. Novosibirsk: Nauka, 1983. P. 113.

14. Zhambalova S. G. Narodnyi buddizm i sangaril u buryat [Popular Buddhism and Sangaril Ritual of Buryats]. *Gumanitarnyi vector – Humanitarian vector.* 2014. No. 2(38). P. 117.

15. Nesterkin S. P. O tserkovnoi ierarkhii tserkovnogo buddizma [On the ecclesiastical hierarchy of the church Buddism]. *Buddizm v kontekste istorii, ideologii i kul'tury Tsentral'noi i Vostochnoi Azii – Buddhism in the context of history, ideology and culture of Central and Eastern Asia.* Proc. Int. sci. conf. Ulan-Ude: BSC SB RAS publ., 2003. P. 145–148.

16. Allport G. *The Person in Psychology*. Boston: Beacon Press, 1968.

17. Ostrovskaya E. N. *Sotsiologicheskoe izuchenie religioznykh nepravitel'stvennykh grazhdanskikh organi-zatsii Rossiiskoi Federatsii i Respubliki Koreya* [Sociological study of religious non-governmental civil organizations of the Russian Federation and the Republic of Korea]. *Pyatye vostokovednye chteniya pamyati O. O. Rozenberga – The Fifth Oriental Readings in memoriam of O. O. Rosenberg.* St. Petersburg: A. Golod publ., 2012. P. 148.

18. *Proekty instituta* [Projects of the Institute]. Available at: http://etegelov.ru/projects (accessed June 12, 2015).

19. *Svedeniya o rabote Minyusta Rossii v sfere gosudarstvennoi registratsii i kontrolya za deyatel'no-st'yu religioznykh organizatsii za 2014 g.* [Information on the work of the Russian Ministry of Justice in the sphere of state registration and control of religious organizations activities for 2014]. Available at: http://to04.minjust.ru/node/3013 (accessed June 7, 2015).

20. Syrtypova S.-Kh.D. *Kul't bogini-khranitel'nitsy Baldan Lkhamo v tibetskom buddizme (mif, ritual, pis'mennye istochniki)* [The cult of Baldan Lhamo goddess-guardian in Tibetan Buddhism (myth, ritual, written sources)]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003, P. 121.

ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 378

НАЦИОНАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ МОДЕРНИЗАЦИИ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ В СТРАНАХ АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА: МЕЖДУНАРОДНЫЙ СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

© ***Бобыло Андрей Михайлович***, кандидат политических наук, докторант кафедры международных отношений Восточного института Школы региональных и международных исследований, директор Департамента интернационализации образования Дальневосточного федерального университета.
Россия, 690000, г. Владивосток, ул. Суханова, 8. E-mail: sibiryak_84@mail.ru

В статье рассматриваются вопросы реформирования высшей школы в ряде ведущих стран АТР (США, КНР, РФ) за последние десятилетия. Прослеживается эволюция последовательно принимаемых правительствами данных стран решений и мер по модернизации национальной системы высшего образования, приведения ее в соответствие с мировыми образовательными стандартами и новыми вызовами времени, проводится сравнение и оценивается эффективность реформ с точки зрения достигнутых результатов. Основываясь на результатах проведенного сравнительного анализа, автор приходит к выводу, что, несмотря на различия каждой из реализуемых государствами стратегий развития высшей школы, все они содержат ряд общих тенденций: движение по пути децентрализации вузов и содействие их интернационализации, а также диверсификация источников финансирования.
Ключевые слова: модернизация высшей школы, национальные стратегии, образовательная реформа, мировая политика, интернационализация.

NATIONAL STRATEGIES OF HIGHER EDUCATION MODERNIZATION IN THE ASIAN-PACIFIC COUNTRIES: INTERNATIONAL COMPARATIVE ANALYSIS

Bobylo Andrey M., PhD in Political science, Doctoral, department of international relations, Oriental Institute of School of Regional and International Studies, Director of Department for Internationalization of Education, Far-Eastern Federal University.
8 Sukhanova St., Vladivostok, 690000 Russia. E-mail: sibiryak_84@mail.ru

The article considers the issues of the higher education reform in a number of leading Asian-Pacific countries (USA, China, Russia) for the past decades. The evolution of resolutions successively taken by governments of these countries is traced as well as the measures to modernize the national higher education system and bring it in accordance with international educational standards and new challenges of the time, the comparison is made and the efficiency of the reforms in terms of the attained results is evaluated. Basing on the results of the comparative analysis, the author comes to the conclusion that despite the differences of every development strategies of high school implemented by states, they all contain a number of general trends: the move towards decentralization of universities and promotion their internationalization and also the diversification of funding sources.
Keywords: modernization of higher education, national strategies, educational reform, world politics, internationalization.

В современном информационном обществе образовательный и научный потенциалы страны входят в ряд важнейших инструментов высокой мировой политики, становятся мощнейшим ресурсом «мягкой силы», определяющим конкурентоспособность и могущество государств, главным образом, их безопасность и престиж на международной арене. Поэтому доступ к современным знаниям, владение новейшими научно-техническими достижениями, наличие прорывных задач, связанных с использованием образования как сферы стратегического строительства, являются важнейшими задачами любого государства.

Вместе с тем, глубокий кризис, вызванный быстрыми темпами развития науки и техники и несоответствием образовательных систем объективным условиям, формирующимся под воздействием глобализации, запаздыванием шагов по адаптации образовательных систем к новым условиям, привел к необходимости реформирования как структуры, так и содержания современного образования. За последние десятилетия практически все развитые страны предпринимали различные по глубине и масштабам реформы национальных систем образования, вкладывая в это огромные финансовые средства.

В этой связи интересными представляются процессы развития высшей школы в странах АТР, как наиболее динамично развивающегося региона мира. В настоящее время модернизация высшей школы в странах АТР осуществляется посредством различных образовательных стратегий, обусловленных национально-историческими традициями. Каждая из стратегий по-своему интересна, однако, по нашему мнению, наибольшее значение для понимания перемен в сфере высшего образования представляет изучение стратегий реформ в рамках трех основных образовательных систем мира: американской, китайской и российской. Данные системы охватывают большинство развитых и развивающихся стран мира, а результаты образовательной реформы в данных моделях наиболее заметны. Рассмотрим каждую из них более подробно.

Американская стратегия развития образования. Систему высшего образования США традиционно относят к «атлантической» или «либеральной» модели, которая характеризуется (в отличие от континентальной) большей ролью частных вузов, большей автономией институтов высшего образования и доминированием финансовых методов государственного регулирования высшего образования. В настоящее время высшее образование в США является лучшим в мире, что подтверждается данными международных рейтингов. Так, из 100 лучших университетов мира 75 являются американскими, а из 10 самых лучших – 7 находятся в Соединенных Штатах [9].

Отражением политики государственной власти по усилению своей роли в образовании является увеличение удельного веса федеральных государственных расходов в данной сфере с 250 млрд долл. США в 1990 г. до 500 млрд долл. США в 2004 г., то есть двукратное увеличение (примерно 6,7% ВВП), что сделало их лидером среди стран ОЭСР [18].

По данным Национального центра по образовательной статистике (The National Center for Education Statistics), опубликованным в докладе «Состояние образования на 2006 год» («The Condition of Education 2006») в 2006 г. на одного студента вуза в США затраты составляли 20 545 долл. США, что значительно превышало средний показатель затрат стран ОЭСР – 10 641 долл. США. В результате к началу XXI века около 30% рабочей силы США имело законченное высшее образование и около 30% – незаконченное высшее. При этом в стране функционировало около 4 тыс. учреждений высшего образования, из них 1,7 тыс. – государственные [18].

По уровню охвата молодежи высшим образованием (34%) США занимает одно из ведущих мест среди развитых стран мира, уступая только Франции (42%), Испании (37%) и Японии (свыше 80%) [13, с. 30]. Дефицит кадров американцы покрывают за счет «импорта» идей и специалистов, что позволяет ежегодно экономить на обучении миллионы долларов [15, с. 250]. Само обучение иностранных студентов в США также приносит этой стране огромный доход. К началу XXI века в США обучалось 560 тыс. иностранных студентов, что составляло почти половину от общего числа иностранцев, обучавшихся за рубежом, и почти 3,5% от общего студенческого контингента [10, с. 115]. Доход страны в виде только платы за обучение составил 7 млрд долл. [14, p. 18].

Стабильной тенденцией становится и развитие программ «образования на протяжении всей жизни» на разных уровнях и для различных категорий населения. Это позволяет, с одной стороны, обеспечивать постоянную адаптацию рабочей силы к меняющимся социальным, экономическим и технологическим условиям. С другой стороны – обеспечивать систему высшего образования постоянным притоком контингента обучающихся, снижая зависимость от демографических колебаний. Кроме того, развитие таких программ объективно способствует развитию качества обучения, особенно с точки зрения адаптации образовательных программ к практическим требованиям и обеспечения дополнительного финансирования высшей школы.

Американская высшая школа, как и все другие, активно участвует в борьбе за лидерство в мировом образовании. В мае 2006 г. секретарь по вопросам образования США М. Спеллинг объявила о формировании федеральной комиссии по вопросам развития высшего образования в стране. Она отметила, что если в 1970 г. американские университеты выпускали более 50% всех научных работников и инженеров в мире, то в 2015 г. эта цифра может снизиться до 15%. Только треть американцев трудоспособного возраста обладает степенью бакалавра, в то время как более 80% создаваемых в

США рабочих мест требуют квалификации и знаний на уровне колледжа. Проблемой подготовки высококвалифицированных кадров был озабочен и бывший президент США Дж. Буш, выступивший с программой развития конкурентоспособной экономики (American Competitiveness Initiative).

В 2007 г. в научные разработки и улучшение системы образования, как среднего, так и высшего, правительством было инвестировано 5,9 млрд долл. Около 10 тыс. ученых, студентов, аспирантов и техников было привлечено к разработке инновационных проектов. В рамках данной программы за десятилетний период предполагалось подготовить 100 тыс. высококвалифицированных преподавателей в области математики, точных и естественных наук. Приблизительно 800 тыс. рабочих за этот же период должны были пройти дополнительное обучение и существенно повысить свою профессиональную квалификацию [16].

Одновременно правительство США финансирует национальные проекты для поддержки важных фундаментальных исследований и разработок, выделяя гранты и стипендии на научные изыскания. Активно поддерживает деятельность таких неправительственных организаций, как Американские Советы по международному образованию, Национальный Фонд Поддержки Демократии, Международный Форум исследований в области демократии, Фонд Форда и Институт Международного Образования. Несмотря на это, президент Б. Обама считает эти действия недостаточными. Так, выступая с президентским посланием перед Конгрессом 26 января 2011 г., он заявил о намерениях начать новую «самую значительную для всего поколения» реформу образования. В своем выступлении он сказал: «Реформа системы образования должна стать одной из главных задач на ближайшее будущее. Задумайтесь, в ближайшее десятилетие около половины новых рабочих мест в стране будет создано для специалистов с образованием выше школьного (среднего), в то время как около четверти наших молодых людей такого образования не имеют. Качество преподавания математики и научных дисциплин в США ниже, чем во многих странах. Америка скатилась на девятое место по количеству людей с начальным высшим и средним специальным образованием» [7].

Несмотря на существенные трудности современного развития высшего образования, США остаются общепризнанным мировым лидером в этой сфере, чему способствует высочайший уровень интернационализации высшей школы США, обеспечивающей национальные интересы. США привлекает наиболее талантливых зарубежных ученых и студентов, что впоследствии ведет к укреплению лидерства в наиболее значимых отраслях развития науки и техники.

Китайская стратегия развития образования. Китайская система учреждений высшего профессионального образования является одной из древнейших в мире. Первые китайские университеты «тай сюе» начали создаваться в стране во втором веке до н.э. и до XIX в. практически не имели контактов с Западом.

«Закон об образовании в КНР» 1995 г. создал правовые основания для фактически действовавшей в стране государственной гарантии приоритетного развития образования (в частности, благодаря статьям о преимущественном бюджетном финансировании обязательного образования, о системе налоговых льгот для ряда образовательных учреждений и их инвесторов) [17, p. 142]. Закон утвердил опережающее развитие образования по отношению к экономическому росту за счет повышения темпов роста вложений в образование по сравнению с ростом бюджетных доходов.

Впервые, однако, этой цели удалось достичь лишь в 1998 г. (опережение составило 1,41%) [6]. В 1999 г. общая сумма финансовых ассигнований на образование в Китае составила: 349 млн юаней, в том числе финансовые расходы государства – 228 млн юаней, что равняется 2,79% ВВП [3]. В источники изыскания средств на образование в КНР также были включены и доходы от платы за обучение, взимаемой с учащихся на этапе необязательного образования, а также от различных расходов на этапе обязательного образования. Эти доходы непрерывно растут, став вторым по величине источником поступления средств на образование, уступающим лишь финансовым ассигнованиям правительства. В 1999 г. поступления от различных видов оплаты за обучение составили 40 млрд юаней или 13,84% всех поступлений на образование по различным каналам во всем Китае [3].

Следует отметить, что отличительной особенностью развития образования в КНР является значительное преобладание в программах вузовского обучения естественно-технических и прикладных дисциплин (порядка 60% студенческих мест, против 14% в США, 18% в Голландии, 22% в Таиланде, 26% в Японии, 30% в Малайзии) [3]. Модернизация образования в Китае сопровождалась увеличением числа высших учебных заведений и ростом студенческого контингента. В 1999 г. в стране насчитывался 871 вуз с 3 млн обучающихся и 92 профессионально-технических института. К настоящему времени количество регулярных вузов увеличилось до 2263. К 2002 г. 133 частных вуза прошли аккредитацию и получили право выдавать дипломы выпускникам [3].

В 2008–2009 учебном году численность студентов увеличилась почти в 6 раз, достигнув 20,2 млн человек. Число абитуриентов в настоящее время составляет приблизительно 10,5% от общего числа выпускников средних школ [2, с. 49]. Индекс доступности высшего образования в Китае составляет 520 тыс. человек на один китайский вуз. Увеличение контингента наблюдается и в сфере подготовки научных кадров. За последние 20 лет ученые степени в стране получили свыше 300 тыс. кандидатов и 20 тыс. докторов наук [11].

Вступление Китая в ВТО в 2001 г. способствовало интернационализации высшей школы и активизировало выход страны на международный рынок образовательных услуг. Если 20 лет назад общее количество иностранных студентов в КНР не превышало 8 тыс. человек, то в 2003 г. Китай в общей сложности принял около 80 тыс. иностранных студентов из 175 стран и регионов мира (каждый десятый студент в Пекине – иностранец). Сертификат на обучение иностранцев есть более чем у 390 вузов. Китайское правительство щедро поддерживает иностранных студентов. Например, в 2004 г. Министерством образования КНР было выделено 6163 гранта для их обучения в вузах страны [4]. В настоящее время Китай активно привлекает иностранных специалистов и преподавателей на работу в свои университеты и технопарки. Целый ряд ведомств КНР занимается работой с зарубежной диаспорой, координируют эту деятельность влиятельные правительственные и партийные органы. Ныне возвращению умов в страну способствуют высокая хозяйственная конъюнктура и очень быстрый прогресс в развитии информационной экономики. Все чаще работать и учиться в Китай приезжают эмигранты второго и третьего поколения (сегодня в вузах КНР работает около 30 тыс. иностранных преподавателей, в основном из США и Западной Европы) [3]. Правительство КНР также активно содействует обучению китайских студентов за границей. За годы реформ 280 тыс. китайских студентов были отправлены за рубеж, свыше 100 тыс. уже вернулись на родину. Обращает на себя внимание исключительно широкая география зарубежного обучения: в настоящее время студентов из КНР принимают свыше 100 стран [3].

В этом контексте российским университетам следует и дальше уделять приоритетное внимание рынку образовательных услуг КНР, который существенно превосходит другие страны АТР по емкости. Этому выбору способствует также то, что между нашими странами уже многие годы действует межправительственный договор о взаимном признании документов в сфере образования, а с 2000 г. эффективно функционирует Подкомиссия по сотрудничеству в области образования российско-культурной комиссии по сотрудничеству в области образования, культуры, здравоохранения и спорта [12, с. 55].

В целом, результаты реформы высшего образования в КНР за два последних десятилетия позволяют говорить об ее эффективности. К числу основных достижений можно отнести: увеличение количества вузов, рост масштабов высшего образования в стране; децентрализацию в управлении и финансировании учебных заведений, создание негосударственного сектора, многоканальное, в том числе внебюджетное финансирование, кредиты на образование, сочетание роста финансирования вузов с институциональными преобразованиями; создание зон приоритетного развития; сотрудничество частного и государственного капитала; активный выход на международный рынок образовательных услуг. Тем не менее, несмотря на заботу и внимание государства, в Китае по-прежнему остается много нерешенных проблем. Так, например, государство не может удовлетворить постоянно растущую потребность в увеличении денежных ассигнований, наблюдается диспропорция в развитии отдельных районов страны, существует проблема трудоустройства выпускников вузов.

Российская стратегия развития образования. Разразившийся в 1990-х годах системный социально-экономический кризис привел к тому, что государство во многом ушло из образования, которое вынуждено было заняться самовыживанием, в значительной мере абстрагируясь от реальных потребностей страны. Положение образования в стране резко ухудшилось, и оно еще больше стало отставать от требований современной жизни. «Россия впервые за последние 200–300 лет, – заявил в этой связи Президент РФ В. В. Путин, – стоит перед лицом реальной опасности оказаться во втором, а то и в третьем эшелоне государств мира» [8].

Особо следует отметить, что федеральная власть фактически сняла с себя нормативно зафиксированные финансовые обязательства перед российским образовательным сообществом. В соответствии с новой редакцией Закона РФ «Об образовании» (2004 г.) из него были исключены положения о государственных гарантиях развития образования, о финансовых обязательствах перед системой образования, о недопущении сокращения количества студентов, обучающихся за счет средств федерального бюджета. Отменены федеральные нормативы в области оплаты труда работников вузов,

большинство видов льгот и социальной помощи, гарантий и компенсаций, как студентам, так и преподавателям.

В 2007–2008 учебном году в вузах за счет государственного бюджета обучалось только 2989 тыс. студентов или 40% от их общего количества (211 человек на 10 тысяч населения) [5].

В 2005 г. расходы бюджетной системы Российской Федерации на образование составляли около 4% ВВП (при этом не удалось достичь уровня 6%, намеченного в Национальной доктрине образования РФ 2001 г.) [5]. По этому показателю Россия находится на уровне большинства стран Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР). Между тем во многих развитых и развивающихся странах на образовательную сферу выделяется не менее 5,0–5,5%, а в Японии, Южной Корее и Китае – 15–25% ВВП [5].

В целом вышеперечисленные факты свидетельствуют о низкой доле удельных расходов государственного бюджета на финансирование деятельности вузов. В настоящее время из федерального бюджета финансируется примерно 20% всех расходов на образование, и столько же – из бюджетов субъектов Российской Федерации.

Проблема недостаточного финансирования отечественной системы образования усугубилась за счет бесконтрольного роста числа вузов и количества студентов. С начала 1990-х годов количество учреждений высшего профессионального образования в России непрерывно росло. Так, только за первые 10 лет реформ их количество увеличилось почти в два раза (с 519 в 1991 г. до 965 в 2001 г.). К 2005 г. число государственных вузов выросло на 15%, негосударственных – почти вдвое по сравнению с 1995 г. Рост числа образовательных учреждений высшего профессионального образования был вызван беспрецедентным ростом количества студентов – за периоды с 1995–1996 по 2003–2004 учебные годы – в 2,2 раза. В настоящее время в России на один вуз приходится 134 289 чел. (индекс доступности высшего образования), а в развитых странах, например, в США и Японии – 125 100 и 212 362 чел. соответственно [1, с. 348].

Серьезное влияние на ситуацию в российском образовании всех уровней оказывает демография: высшее образование стало фактически всеобщим. В настоящее время в вузах обучается около 7,5 млн студентов – небывалая для России цифра. Так, если в СССР на 10 тыс. населения приходилось около 200 студентов, то сейчас – в 2,5 раза больше (527 студентов) [5].

Сегодня перед страной стоит задача развития экономики, основанной на знаниях. В России в настоящее время только 20,6 % экономически активного населения имеют высшее образование. Специалисты считают, что в будущем этот показатель должен составить 60–90%. С учетом демографического спада (к 2010 г. снижение численности абитуриентов по отношению к уровню 2006 г. составило 16%), в России необходимо создавать условия для получения взрослым населением (примерно 34 млн чел. или 60% от общей численности страны) высшего образования. Вместо этого наблюдается сокращение бюджетного набора в вузы, что препятствует осуществлению данной задачи. Кроме того, с 2009 г. начался прием в вузы только по результатам ЕГЭ. Следовательно, взрослому человеку поступить в вуз уже практически невозможно.

Все вышеназванные факты свидетельствуют о том, что в сфере высшего профессионального образования назрела необходимость проведения серьезных структурных изменений. В этой связи Правительством РФ был принят ряд важных инициатив, направленных на срочную модернизацию всей системы образования. Данные инициативы выразились в следующих практических шагах:

1. С 2007 г. в рамках приоритетного национального проекта «Образование», направленного на ускоренную модернизацию российской высшей школы, вузы, победившие в конкурсе инновационных образовательных программ, получили государственную поддержку из федерального бюджета в объеме от 200 млн до 1 млрд рублей. Общий объем финансирования из федерального бюджета составил 5 млрд рублей в 2006 г., 15 млрд рублей в 2007 г. и 20 млрд рублей в 2008 г. [5];

2. К настоящему времени в стране сформирована сеть федеральных и национальных исследовательских университетов, реализуется масштабный проект «5–100», направленный на вхождение лучших российских университетов в элиту мирового образования. Тенденция интеграции и укрупнения вузов наблюдается во многих странах и, как показывает мировой опыт, укрупнение приводит к улучшению качества образования и завоеванию более высоких показателей в международных рейтингах. Так что организация федеральных университетов путем объединения нескольких вузов вполне вписывается в общую тенденцию. В настоящее время создано 10 федеральных и 29 национальных исследовательских университетов. Этим университетам дополнительно выделяются средства на основе нормативно-подушевого финансирования.

Вместе с тем, несмотря на целый ряд позитивных сдвигов, произошедших в российской системе образования в последние годы, в целом сохраняются проблемы, которые не позволяют говорить о том, что процесс модернизации данной сферы удовлетворяет общество. Так, недостаточно развиты механизмы привлечения общественных организаций к вопросам формирования и реализации образовательной политики. Слабо развиты независимые формы оценки качества образования, а также механизмы определения, поддержки и распространения лучших образцов инновационной образовательной деятельности.

На современном этапе модернизации приоритетными направлениями государственной политики должны стать формирование современной системы непрерывного профессионального образования и повышение его качества, обеспечение доступности качественного общего образования и повышение инвестиционной привлекательности всей сферы образования.

В целом, сравнительный анализ национальных стратегий развития высшей школы в США, КНР и РФ позволяет сделать ряд выводов. Реформы по модернизации образования в разных странах различаются и по срокам их реализации, и по достигнутым результатам. Наиболее продвинулись в данной сфере США. Значительных успехов в модернизации высшей школы добился Китай, осуществивший мощный прорыв в развитии за два последних десятилетия. Реформа образования в КНР носила эволюционный характер, опираясь на мировой опыт и учитывая допущенные ошибки. По сути дела, китайская высшая школа сегодня существует в системе «советско-американской» модели, сочетающей в себе государственное регулирование и относительную автономию вузов, что дает ей определенные преимущества. За два десятилетия реформ российская система образования сумела приобщиться к глобальным трендам, выйти на мировой рынок образовательных услуг, хотя говорить об ее эффективной модернизации пока преждевременно.

Несмотря на различия каждой из реализуемых государствами стратегий развития высшей школы, все они содержат ряд общих тенденций. К основным из них могут быть отнесены:

– движение по пути децентрализации вузов, исторически существовавшее в США, и сравнительно недавно начавшееся в РФ и КНР, направленное на укрепление самостоятельности и автономии университетов;

– содействие интернационализации вузов, которое выступает дополнительным источником государственных доходов и способствует привлечению в страну высокоинтеллектуальных кадров, тем самым, обеспечивая рост национальной экономики;

– диверсификация источников финансирования, которая позволяет в большей мере удовлетворять потребности государства в финансировании системы образования, создавать различные фонды поддержки как учебных заведений и учащихся, так и различных научных исследований.

Литература

1. Арефьев А. Л. Россия на международном рынке образовательных услуг. – М., 2007. – 699 с.

2. Боревская Н. Е. Особенности реформирования высшей школы КНР на рубеже XX–XXI вв. // Двустороннее научно-образовательное сотрудничество вузов России и Китая: материалы 3-й российско-китайской конф. – М., 2009. – С.34–66.

3. Высшее образование в Китае // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.febras.ru/partners/science1.html (дата обращения 25.02.2010).

4. Китайское образование // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.point.ru/news/stories/34/ (дата обращения 09.12.2008).

5. Министерство образования и науки Российской Федерации: официальный сайт // [Электронный ресурс]. – URL: http://mon.gov.ru (дата обращения 10.12. 2012).

6. Образование в КНР // [Электронный ресурс]. – URL: http://russian.people.com.cn/other/jiaoyu.html (дата обращения 19.04.2010).

7. Послание президента США Б. Обамы Конгрессу, 26 января 2011 г. // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.rian.ru/world/20110126/326380404.html (дата обращения 03.02.2011).

8. Путин В. В. Послание Президента РФ Федеральному Собранию РФ / Российская газета. – 2003. – 17 мая.

9. Рейтинг Института высшего образования Университета Jiao Tong (Шанхай) // [Электронный ресурс]. – URL: http://ed.sjtu.edu.cn/rank/methotodology /htm (дата обращения 17.02.2009).

10. Савельев А. Новый вызов? // Высшее образование в России. – 2002. – №1. – С.115–121.

11. Салицкий А. Образование в КНР: специфика и достижения. // [Электронный ресурс]. – URL: www.russ.ru (дата обращения 02.04.2010).

12. Севастьянов С. В. Международные программы и экспорт образовательных услуг во ВГУЭС // Университетское управление: практика и анализ. – 2005. – №2. – С.54–61.

13. Семеко Г. В. Образование во Франции: экономические и социальные проблемы // Экономика образования. – 2002. – №3. – С.30–37.

14. Altbach P. G. Come study in America // The Christian science monitor. – 1997. – Vol.89. – №52. – P.18–29.

15. Lerner J., Roy R. Numbers, origins, economic-value and quality of technically trained immigrants into the USA // Scientometrics. – 1984. – Vol.6. – №4. – P.250–263.

16. President G. W. Bush. American competitiveness initiative // President's letter. – 2006 // [Электронный ресурс]. – URL: http:www/WhiteHouse (дата обращения 15.11.2008).

17. The laws on education of the people's Republic of China. – Beijing, 1999. – P.142.

18. [Электронный ресурс]. – URL: http://nces.ed.gov/pubsearch/pubsinfo.asp?pubid=2006071 (дата обращения 13.04.2010).

References

1. Aref'ev A. L. *Rossiya na mezhdunarodnom rynke obrazovatel'nykh uslug* [Russia at the international market of educational services]. Moscow, 2007. 699 p.

2. Borevskaya N. E. Osobennosti reformirovaniya vysshei shkoly KNR na rubezhe KhKh–KhKhI vv. [The features of China higher education reform at the turn of 20th–21th centuries]. *Dvustoronnee nauchno-obrazovatel'noe sotrudnichestvo vuzov Rossii i Kitaya – Bilateral scientific and educational cooperation of Russian and Chinese universities.* Proc. 3rd Sino-Russian conf. Moscow, 2009. Pp. 34–66.

3. *Vysshee obrazovanie v Kitae* [Higher Education in China]. Available at: http://www.febras.ru/partners/science1.html (accessed Febrary 25, 2010).

4. *Kitaiskoe obrazovanie* [The Chinese education]. Available at: http://www.point.ru/news/stories/34/ (accessed December 9, 2008).

5. *Ministerstvo obrazovaniya i nauki Rossiiskoi Federatsii* [The Ministry of Education and Science of the Russian Federation]. Available at: http://mon.gov.ru (accessed December 10, 2012).

6. *Obrazovanie v KNR* [Education in China]. Available at: http://russian.people.com.cn/other/jiaoyu.html (accessed April 19, 2010).

7. *Poslanie prezidenta SShA B. Obamy Kongressu, 26 yanvarya 2011 g.* [Message from US President Barack Obama to Congress, January 26, 2011]. Available at: http://www.rian.ru/world/20110126/326380404.html (accessed Febrary 3, 2011).

8. Putin V. V. Poslanie Prezidenta RF Federal'nomu Sobraniyu RF Vladimir Putin. Presidential Address to the Federal Assembly of the Russian Federation. *Rossiiskaya gazeta – The Russian newspaper.* 2003. May 17.

9. *Reiting Instituta vysshego obrazovaniya Universiteta Jiao Tong (Shankhai)* [Rating of Higher Education Institute of Jiao Tong University (Shanghai)]. Available at: http://ed.sjtu.edu.cn/rank/methotodology /htm (accessed Febrary 17, 2009).

10. Savel'ev A. Novyi vyzov? [A new challenge?]. *Vysshee obrazovanie v Rossii – Higher education in Russia*. 2002. No. 1. Pp. 115–121.

11. Salitskii A. *Obrazovanie v KNR: spetsifika i dostizheniya* [Education in China: specificity and achievements]. Available at: www.russ.ru (accessed April 2, 2010).

12. Sevast'yanov S. V. Mezhdunarodnye programmy i eksport obrazovatel'nykh uslug vo VGUES [International Programs and export of educational services in VSUES]. *Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz – University Management: Practice and Analysis.* 2005. No. 2. Pp. 54–61.

13. Semeko G. V. Obrazovanie vo Frantsii: ekonomicheskie i sotsial'nye problemy [Education in France: the economic and social problems]. *Ekonomika obrazovaniya – Economy of Education.* 2002. No. 3. Pp. 30–37.

14. Altbach P. G. Come study in America. *The Christian science monitor*. 1997. V. 89. No. 52. Pp. 18–29.

15. Lerner J., Roy R. Numbers, origins, economic-value and quality of technically trained immigrants into the USA. *Scientometrics.* 1984. V. 6. No. 4. Pp. 250–263.

16. President G. W. Bush. American competitiveness initiative. *President's letter.* 2006. Available at: http:www/WhiteHouse (accessed November 15, 2008).

17. *The laws on education of the people's Republic of China.* Beijing, 1999. P. 142.

18. http://nces.ed.gov/pubsearch/pubsinfo.asp?pubid=2006071 (accessed April 13, 2010).

УДК 343.3

КОРРУПЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК УГРОЗА НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИИ

© ***Лугавцов Константин Викторович***, аспирант кафедры философии Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: konstantin-21@mail.ru

В статье рассматривается место коррупционной культуры в системе угроз национальной безопасности России. Исследуются основные подходы к пониманию национальной безопасности, освещается отражение коррупционной угрозы в положениях Стратегии национальной безопасности России. Особое внимание автор уделяет коррупционной культуре, глубине ее проникновения в ткань общественных отношений, мораль и психологию граждан. Коррупционная угроза признается ключевой для национальной безопасности и требует корректировок существующей антикоррупционной политики государства. Однако в настоящее время все более отчетливо прослеживается тревожная тенденция: коррупция перестает восприниматься как проблема, требующая немедленного решения, поскольку внимание общества сосредоточено на более насущных социально-экономических проблемах.
Ключевые слова: коррупционная культура, коррупция, национальная безопасность, стратегия национальной безопасности, коррупционное правонарушение, восприятие коррупции.

CORRUPTION CULTURE AS A THREAT TO NATIONAL SECURITY OF RUSSIA

Lugavtsov Konstantin V., Research Assistant, department of philosophy, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: konstantin-21@mail.ru

In this article the place of corruption culture is considered in the system of threats to national security of Russia. The main approaches to the understanding of national security are studied; the reflection of the corruption threat in the statements of the Strategy of National Security of Russia is highlighted. The author pays particular attention to the corruption culture, the depth of its penetration into the essence of social relations, morality and psychology of citizens. Corruption is recognized as a key threat to national security and it requires adjustment of the existing anti-corruption policy of the state. However, currently more obviously disturbing trend is traced: corruption ceases to be perceived as a problem requiring an immediate solution, because public attention is focused on more pressing socio-economic problems.
Keywords: corruption culture, corruption, national security, strategy of national security, corruption corruption offense, perception of corruption.

Обеспечение национальной безопасности является одним из приоритетных направлений деятельности государства. При этом само понимание национальной безопасности на сегодняшний день весьма неоднозначно, поскольку сложившиеся подходы отличаются существенным разнообразием. В отечественной научной литературе наибольшее распространение получила точка зрения, согласно которой национальную безопасность определяют как отсутствие или устранение угроз для жизнедеятельности личности, общества и государства и реализации их ключевых интересов. К примеру, в понимании И. Л. Прохоренко «национальная безопасность – это такое сочетание внутренних и внешних обстоятельств, воздействующих на жизнь государства, при котором отсутствуют угрозы критического характера и в то же время сохраняется полноценная способность государства адекватно реагировать на эти угрозы, коль скоро они возникнут» [14, с. 70].

Указанный подход ранее имел нормативное закрепление в Законе Российской Федерации «О безопасности» от 05.03.1992 г. №2446-I (утратил силу), в котором безопасность определялась как состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз.

Однако следует признать, что наличие противоречий (в данном случае – между национальной безопасностью и возникающими угрозами) как раз и обусловливает развитие всей системы (государства), является его движущей силой. В этом смысле отсутствие внутренних и внешних угроз иногда может быть не менее опасным для жизнедеятельности государства, чем их действительное существование. Отсюда же следует, что национальная безопасность не может быть статичным состоянием, это постоянное и непрерывное столкновение противоположных интересов. Иными словами, национальная безопасность – это не отсутствие угроз для государства, а деятельность по их устранению.

Это приводит нас к следующему подходу, трактующему национальную безопасность как не просто борьбу государства и общества с внутренними и внешними угрозами, но и условие для дальнейшего развития общества. К примеру, М. П. Хрипковым национальная безопасность определяется как функциональная деятельность, обеспечивающая не только жизнедеятельность общества и государства, но и их дальнейшее развитие [16, с. 9]. М. В. Александров понимает под национальной безопасностью состояние нормального функционирования и развития национальной политико-правовой системы, определяемое объективными и субъективными факторами. Исходя из этимологии слова «безопасность», состояние национальной безопасности определяется: а) объективным, не зависящим от человеческого волеизъявления отсутствием угроз национальным интересам (объективный фактор); б) целенаправленной защищенностью национальных интересов от угроз (субъективный фактор) [1, с. 17].

В п. 6 Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 г., утвержденной Указом Президента РФ от 12.05.2009 №537 (далее – Стратегия национальной безопасности), категория «национальная безопасность» определена как состояние защищенности личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз, которое позволяет обеспечить конституционные права, свободы, достойные качество и уровень жизни граждан, суверенитет, территориальную целостность и устойчивое развитие Российской Федерации, оборону и безопасность государства [15].

Таким образом, национальная безопасность представляет собой трансформирующееся, полиаспектное и многоуровневое явление. Она может рассматриваться как общественное явление, как теория и процесс, как показатель состояния России в мировом сообществе [2, с. 32].

Формирование научного понятия национальной безопасности представляется принципиально важным, так как, во-первых, это оно должно отразить сущностное содержание данной категории, во-вторых, корректно его сформулировать, выделить наиболее важные содержательные элементы. Учитывая вышеизложенное, сформулируем следующее понятие национальной безопасности – это есть деятельность, направленная на противостояние внутренним и внешним деструктивным воздействиям и обеспечивающая нормальное функционирование общества и государства, а также их дальнейшее развитие.

Основными направлениями обеспечения национальной безопасности Российской Федерации являются стратегические национальные приоритеты, которыми определяются задачи важнейших социальных, политических и экономических преобразований для создания безопасных условий реализации конституционных прав и свобод граждан Российской Федерации, осуществления устойчивого развития страны, сохранения территориальной целостности и суверенитета государства [15]. Однако полноценная реализация указанных направлений, защита интересов личности, общества и государства невозможны без целенаправленной борьбы с коррупцией.

Как известно, коррупция выступает одним из наиболее опасных факторов, деструктивно влияющих на состояние национальной безопасности государства. Она подрывает всю систему управления, подменяет формальные отношения неформальными и выстраивает стену недоверия между обществом и властью. Разрушительному воздействию подвергаются основы правового регулирования жизни общества. Как феномен общественной и государственной жизни коррупция обладает повышенной степенью общественной опасности в сравнении с другими схожими элементами социальной действительности.

Указанная позиция нашла отражение в п. 37 Стратегии национальной безопасности. Коррупция в нем отнесена к основным источникам угроз национальной безопасности в сфере государственной и общественной безопасности. Сохранение условий для коррупции и криминализации хозяйственно-финансовых отношений названо одним из главных стратегических рисков и угроз национальной безопасности в экономической сфере. Явным недостатком здесь выступает придание статуса угрозы лишь преступным посягательствам, связанным с коррупцией, без учета иных коррупционных проявлений. Безусловно, в сравнении с иными правонарушениями преступление (в том числе коррупционное) обладает таким признаком, как общественная опасность. Общественная опасность есть основополагающий, материальный признак преступного деяния; она носит объективный характер и реально существует в действительности. Но сведение коррупции как угрозы национальной безопасности исключительно к таким ее проявлениям, как коррупционные преступления, является не совсем верным.

Во-первых, ныне действующий Уголовный кодекс РФ просто не охватывает многих форм и видов социально опасной коррупции, таких как коррупционные лоббизм, фаворитизм, непотизм, переход государственных должностных лиц (сразу после отставки) на должности президентов подкормленных банков и корпораций и др.

Во-вторых, весь комплекс нормативных правовых актов, направленных на противодействие коррупционной преступности, до сих пор не содержит самого понятия «коррупционное преступление».

В-третьих, масштабное проникновение коррупции во все сферы общественной жизни наряду с недостаточно эффективным подходом к противодействию ей требует признания всех форм ее проявления в качестве угроз национальной безопасности страны.

О неудовлетворительном состоянии борьбы с коррупцией на сегодняшний день убедительно свидетельствуют рейтинги международной организации Transparency International, в отчете которой за 2014 г. по индексу восприятия коррупции Россия заняла 136 место, поделив его с Нигерией, Ливаном, Киргизией, Ираном и Камеруном [8]. В 2013 г. Россия занимала в подобном исследовании 138 место (между Пакистаном и Бангладешем) [7], в 2012 г. – 133 место [6], в 2011 году – 143 место [5], в 2010 г. – и вовсе 154 [4], в 2009 г. (первый год реализации ФЗ «О противодействии коррупции») – 146 место [3]. Соответственно, качественных изменений в борьбе с коррупцией не происходит, и принятие специального федерального закона также не способствовало перелому ситуации.

То, что Россия прочно застряла в нижней части списка, крайне отрицательно сказывается как на перспективах экономического роста и повышении инвестиционной привлекательности страны, так и на общем доверии граждан к серьезности усилий власти по противодействию коррупции.

Согласно отчету ВЦИОМ, коррупция и бюрократизм стабильно входят в тройку рейтинга наиболее важных проблем нашей страны в восприятии граждан, их показатели практически не меняются: 43% в июле 2013 г. и 42% в июле 2014 г. [3]. Однако за последние полгода намечается новая тенденция: коррупция перестает восприниматься как проблема, требующая немедленного решения; внимание граждан «уходит» от этой темы в сторону более насущных социальных и экономических проблем (например, роста цен, инфляции, безработицы). При такой «селекции» приоритетов проблема коррупции, не теряя своей актуальности, все же не воспринимается как то, что непосредственно угрожает повседневной жизни среднестатистического россиянина. Это подтверждается и отчетом ВЦИОМ «Начало 2015 года: проблемный фон страны», в котором лишь 10% опрошенных отнесли коррупцию к наиболее важным проблемам страны в сентябре 2014 г., а дальнейшее падение завершилось показателем в 4% в январе 2015 г. [13]. Такая нестабильность в восприятии коррупции объясняется тем, что люди свыклись, приспособились к коррумпированности большинства общественных институтов. Она воспринимается скорее как привычное зло, бороться с которым бесполезно.

Итак, при достаточно выраженном в массовом сознании понимании важности борьбы с коррупцией многим россиянам свойственна определенная нечувствительность к ней, что обусловлено как приоритетностью «ценностей повседневной жизни», так и сложившимися отношениями государства и общества. Граждане привыкли, что деятельность государства и его отдельных институтов не ориентирована на защиту их прав и интересов [12, с. 6].

Как отмечает Р. А. Александров, «национальные интересы как гармоничное сочетание интересов личности, общества и государства, детерминируются жизненно важными потребностями и ценностными приоритетами, сформировавшимися в ходе исторического развития государствообразующего русского народа и иных народов проживающих на территории РФ» [1, с. 17]. Отсюда возникает парадоксальная ситуация: люди видят проблему коррупции, воспринимают ее как угрозу национальной безопасности, признают важность ее решения, но лично для себя не считают ее существенной. Отсутствие связи между проблемами общества в целом и конкретной личности (на примере коррупционной угрозы) – вот заметная черта национального менталитета, свидетельство укоренения отдельных негативных явлений в массовом сознании. Связано это и с падением нравов: «По данным ВЦИОМ, самой большой эрозии подверглись «фундаментальные» качества россиянина: честность (падение в 5 раз), доброжелательность (в 6 раз), бескорыстие (в 8 раз), чувство товарищества (в 4 раза)» [11, с. 52].

В этих условиях коррупция прошла своеобразную стадию «легитимации», став для многих обыденным явлением. На основе изменения общественных ценностей и принятия в массовом сознании асоциальных установок коррупция становится специфической и устойчивой формой социального взаимодействия, замещает легальные социальные взаимодействия неформальными практиками. По мнению Е. Г. Каменского, «в России коррупция гораздо шире понятия организационной культуры или временной дисфункции – это традиция, аккумулирующая ценностно-нормативный потенциал практически всего спектра субъектов институционального взаимодействия» [10, с. 81]. «В условиях российской действительности данные процессы аккумулируются стойкой исторической традицией

коррупции в условиях объективных онтологических предпосылок ее возникновения как социально-правового феномена» [10, с. 79].

В подобных условиях возможен коллапс всей системы управления, экономики, права, государственности. Как справедливо отмечает В. В. Колесников, именно глубина проникновения коррупционных явлений в ткань общественных отношений, мораль и психологию людей позволяет отнести коррупцию к числу главных угроз национальной безопасности [11, с. 51]. А потому сегодня ситуация такова: или российское общество и государство способны переломить негативную коррупционную тенденцию, сведя коррупционные риски до социально терпимого уровня, или дальнейшее государственное развитие попросту невозможно.

Литература

1. Александров Р. А. Государственно-правовое противодействие наркобизнесу в контексте генезиса и эволюции системы национальной безопасности России (опыт ретроспективного анализа и теоретико-правового моделирования): автореф. дисс. ... д-ра юрид. наук. – СПб., 2007. – 49 с.

2. Зеленков М. Ю. Теоретико-методологические проблемы теории национальной безопасности Российской Федерации. – М.: Изд-во Юридического института МИИТа, 2013. – 196 с.

3. Индекс восприятия коррупции-2009: без борьбы с коррупцией модернизация невозможна // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/ivk-2009 (дата обращения 26.02.2015).

4. Индекс восприятия коррупции-2010: как было плохо, так плохо и осталось // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/ivk-2010 (дата обращения 26.02.2015).

5. Индекс восприятия коррупции-2011: небольшая позитивная динамика // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/ivk-2011 (дата обращения 26.02.2015).

6. Индекс восприятия коррупции-2012: новая точка отсчета // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/rossiia-v-indekse-vospriiatiia-korruptcii-2012-novaia-tochka-otscheta (дата обращения 26.02.2015).

7. Индекс восприятия коррупции-2013: усилий власти недостаточно, чтобы изменить положение // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/zastriali (дата обращения 26.02.2015).

8. Индекс восприятия коррупции-2014: оценка России упала на один балл // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/indeks-vospriiatiia-korruptcii-2014-otcenka-rossii-upala-na-odin-ball (дата обращения 26.02.2015).

9. Июль-2014: проблемный фон страны // [Электронный ресурс]. – URL: http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=114930 (дата обращения 20.02.2015).

10. Каменский Е. Г. Коррупционная культура: теоретико-концептуальный конструкт // Вестник Института социологии. – 2014. – №4(11). – С.73–92.

11. Колесников В. В., Быков В. Н., Борисов О. А. Коррупция как угроза национальной безопасности : о специфике криминологического подхода // Криминологический журнал БГУЭП. – 2007. – №3–4. – С.50–57.

12. Кофанова Е. Н., Петухов В. В. Общественное мнение о коррупции в России // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2005. – №1. – С.4–16.

13. Начало 2015 года: проблемный фон страны // [Электронный ресурс]. – URL: http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=115140 (дата обращения 20.02.2015).

14. Прохоренко И. Л. Национальная безопасность и баланс сил / Баланс сил в мировой политике: теория и практика. – М.: ИМЭМО РАН, 1993. – С.66–91.

15. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года (утв. Указом Президента Российской Федерации от 12 мая 2009 г. №537).

16. Хрипков М. П. Внутренние угрозы национальной безопасности России: сущность, структура, социальные последствия: автореф. дисс. ... д-ра социол. наук. – М., 2004. – 49 с.

References

1. Aleksandrov R. A. *Gosudarstvenno-pravovoe protivodeistvie narkobiznesu v kontekste genezisa i evolyutsii sistemy natsional'noi bezopasnosti Rossii (opyt retrospektivnogo analiza i teoretiko-pravovogo modelirovaniya). Avtoref. diss. ... d-ra yurid. nauk* [State-legal counteraction to drug trafficking in the context of genesis and evolution of the Russian system of national security (experience of the retrospective analysis of legal and theoretical modeling). Author's abstract of Dr. jurid. sci. diss. St Petersburg, 2007. 49 p.

2. Zelenkov M. Yu. *Teoretiko-metodologicheskie problemy teorii natsional'noi bezopasnosti Rossiiskoi Federatsii* [Theoretical and methodological problems of the Russian Federation national security theory]. Moscow: MIIT Law Institute publ., 2013. 196 p.

3. *Indeks vospriyatiya korruptsii–2009: bez bor'by s korruptsiei modernizatsiya nevozmozhna* [Corruption Perceptions Index 2009: without a fight against corruption modernization is impossible]. Available at: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/ivk-2009 (accessed February 26, 2015).

4. *Indeks vospriyatiya korruptsii–2010: kak bylo plokho, tak plokho i ostalos'* [Corruption Perceptions Index 2010: it was bad, so bad and left. Available at: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/ivk-2010 (accessed February 26, 2015).

5. *Indeks vospriyatiya korruptsii–2011:* nebol'shaya pozitivnaya dinamika [Corruption Perceptions Index 2011: a small positive dynamics]. Available at: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/ivk-2011 (accessed February 26, 2015).

6. *Indeks vospriyatiya korruptsii–2012: novaya tochka otscheta* [Corruption Perceptions Index 2012: a new benchmark]. Available at: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/rossiia-v-indekse-vospriiatiia-korruptcii-2012-novaia-tochka-otscheta (accessed February 26, 2015).

7. *Indeks vospriyatiya korruptsii–2013:* usilii vlasti nedostatochno, chtoby izmenit' polozhenie [Corruption Perceptions Index 2013: the efforts of authorities are insufficient to change the situation]. Available at: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/zastriali (accessed February 26, 2015).

8. *Indeks vospriyatiya korruptsii-2014: otsenka Rossii upala na odin ball* [Corruption Perceptions Index 2014: assessment of Russia fell by one point]. Available at: http://www.transparency.org.ru/indeks-vospriiatiia-korruptcii/indeks-vospriiatiia-korruptcii-2014-otcenka-rossii-upala-na-odin-ball (accessed February 26, 2015).

9. *Iyul'–2014: problemnyi fon strany* [July–2014: the country's troubled background]. Available at: http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=114930 (accessed February 20, 2015).

10. Kamenskii E. G. Korruptsionnaya kul'tura: teoretiko-kontseptual'nyi konstrukt [Corrupt Culture: Theoretical and conceptual construct]. *Vestnik Instituta sotsiologii – Bulletin of Sociology Institute.* 2014. No. 4(11). Pp. 73–92.

11. Kolesnikov V. V., Bykov V. N., Borisov O. A. Korruptsiya kak ugroza natsional'noi bezopasnosti: o spetsifike kriminologicheskogo podkhoda [Corruption as a threat to national security: the specifics of criminological approach]. *Kriminologicheskii zhurnal BGUEP – Criminological Journal of Baikal State University of Economics and Law.* 2007. No. 3–4. Pp. 50–57.

12. Kofanova E. N., Petukhov V. V. Obshchestvennoe mnenie o korruptsii v Rossii [Public opinion on corruption in Russia]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny – Monitoring of public opinion: economic and social changes.* 2005. No. 1. Pp. 4–16.

13. *Nachalo 2015 goda: problemnyi fon strany* [Start of 2015: the country's troubled background]. Available at: http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=115140 (accessed February 20, 2015).

14. Prokhorenko I. L. Natsional'naya bezopasnost' i balans sil [National security and the balance of power]. *Balans sil v mirovoi politike: teoriya i praktika* [Balance of power in world politics: theory and practice]. Moscow: Institute of World Economy and International Relations RAS, 1993. Pp. 66–91.

15. *Strategiya natsional'noi bezopasnosti Rossiiskoi Federatsii do 2020 goda (utv. Ukazom Prezidenta Rossiiskoi Federatsii ot 12 maya 2009 g. №537)* [The National Security Strategy of the Russian Federation until 2020 (approved by Decree of the Russian Federation President No. 537 of May 12, 2009)].

16. Khripkov M. P. *Vnutrennie ugrozy natsional'noi bezopasnosti Rossii: sushchnost', struktura, sotsial'nye posledstviya. Avtoref. diss. ... d-ra sotsiol. nauk* [Internal threats to the national security of Russia: nature, structure, social consequences. Author's abstract of Dr. sociol. sci. diss.]. Moscow, 2004. 49 p.

УДК 322.22

БУДДИЗМ В ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ ПОСТСОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ МОНГОЛИИ*

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Постсоветское общество и буддийская сангха: социорелигиозные процессы в России и Монголии», проект №15-23-03002

© *Родионов Владимир Александрович*, кандидат политических наук, доцент кафедры истории и регионоведения стран Азии Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: vladimir198025@yahoo.com

В статье исследуется роль буддизма и его институтов в политическом процессе постсоциалистической Монголии. После провозглашения религиозных свобод в Монголии в начале 1990-х гг. буддизм начал восприниматься в качестве национальной религии. Однако, несмотря на поддержку со стороны государства и наибольшую популярность среди населения страны, буддизм не получил статус официальной религии. Новые политические, экономические и социокультурные условия постсоциалистической Монголии оказывают существенное влияние на восприятие буддизма политической элитой и обществом. Сегодня роль буддизма в Монголии значительно контрастирует с периодом начала XX в., что связано не только с нежеланием властей разделить полномочия с церковью, но и с произошедшими изменениями в отношении населения страны к роли религии в общественной жизни.
Ключевые слова: религия, сангха, буддизм, Монголия, постсоциализм, политический процесс.

BUDDHISM IN THE POLITICAL PROCESS OF POST-SOCIALIST MONGOLIA

Rodionov Vladimir A., PhD in Political science, Associate Professor, department of history and regional studies of Asian countries, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: vladimir198025@yahoo.com

The article studies the role of Buddhism and its institutions in the political process of post-socialist Mongolia. After the proclamation of religious freedom in Mongolia in the early 1990s, Buddhism began to be perceived as a national religion. However, despite the support from state and the most popularity among population of the country, Buddhism did not get the status of the official religion. New political, economic and cultural conditions of post-socialist Mongolia have a significant impact on the perception of Buddhism by political elite and society. Today, the role of Buddhism in Mongolia contrasts greatly with the period of the beginning of the 20th century; it is concerned not only with the authorities' reluctance to share authority with the church, but also with the changes in the attitude of the population to the role of religion in public life.
Keywords: religion, Sangha, Buddhism, Mongolia, post-socialism, political process.

Одним из основных атрибутов демократизации Монголии на рубеже 1980–1990 гг. стало возвращение религии и ее институтов в публичное пространство. Данный процесс нередко именуется как «религиозное возрождение». Начавшись с отдельных лозунгов и газетных публикаций эпохи монгольской перестройки, требовавших введения реальной свободы вероисповедания и реабилитации буддийской церкви, рассматриваемый процесс вскоре получил институциональное оформление. В 1990 г. был основан Союз верующих, целью которого стало содействие в восстановлении и открытии монастырей в худоне. В 1992 г. в Монголии было открыто около 100 буддийских храмов. Наконец, в конституции, принятой 13 января 1992 г., помимо прочих свобод провозглашалась свобода вероисповедания (глава II, статья 16, пункт 51), а также запрещалась дискриминация по религиозному признаку (глава II, статья 14, пункт 2) [5].

Наряду с буддистами в начале 1990-х гг. открыто заявили о своих правах представители других религий Монголии – шаманизма и ислама. Кроме того, в этот же период в Монголии начали свою деятельность так называемые «нетрадиционные конфессии» – различные христианские церкви и общины, мормоны, бахаи и другие. В целом, монгольское постсоциалистическое общество оказалось глубоко увлечено религией, рассматривая ее как часть восстановленной традиции, подвергшейся забвению в социалистическую эпоху.

Признание буддизма национальной религией Монголии стало частью процесса трансформации монгольской национальной идентичности. Члены МНРП, оставшиеся в массе своей у власти в начале 1990-х гг., практически единогласно поддержали идею буддизма как национальной религии, и, помимо прочего, пытались продемонстрировать непричастность своей партии к массовым репрессиям против церкви и религии, перекладывая всю ответственность на СССР и его политику. Более того, на фоне критики социалистического прошлого в общественном сознании населения укоренилось представление о неразрывной связи между государственным суверенитетом монголов и сохранением национальных, в том числе религиозных, традиций [13, 14].

Несмотря на объявляемые и закрепленные в конституции страны религиозные свободы и равенство всех религий, государство неоднократно подчеркивало свое особое отношение к буддизму как «национальной традиционной религии» (үндэсний уламжлалт шашин). Во-первых, власти вступили в открытый диалог с буддийской церковью, полностью легализовав ее статус и возвратив ей движимое и недвижимое имущество, конфискованное в эпоху социализма. Во-вторых, особый статус буддизма был прописан в «Законе, регулирующем отношения между государством и церковью». В частности, в статье 4 указывается: «Монголия уважает доминирующее положение (зонхилох байр суурь) буддизма, обеспечивающее народное единство (ард түмний эв нэгдэл) и являющееся частью культурной истории» [7].

Наконец, особое отношение к буддизму со стороны лидеров государства проявляется в регулярных посещениях и поддержке религиозных церемоний. Первый президент Монголии П. Очирбат участвовал в церемонии открытия статуи бодхисаттвы Жанрайсэг в главном улан-баторском монастыре Гандантэгченлин в 1996 г. Под патронажем министерства окружающей среды прошла церемония открытия статуи Будды у подножья горы Богдохан в 2005 г. Ламы регулярно приглашаются на государственные церемонии-благословления священных гор в Монголии. Президент Монголии Н. Багабанди на конференции, посвященной отношениям государства и церкви в 1998 г., отметил особый статус «национальной традиционной религии» и сильные стороны буддизма [10, с. 7]. Нынешний президент Монголии Ц. Элбэгдорж совершил широко освещенные прессой восхождения на священные горы Бурхан-Халдун и Богдохан.

В целом, религия занимает важное место в политической жизни Монголии, а воспроизводство национальной идентичности весьма тесно сопрягается с этнорелигиозным компонентом. Так или иначе, вопросы, связанные с религией, выступают объектом общественной дискуссии, рефреном обсуждаются в СМИ, затрагиваются в выступлениях политических деятелей. Даже в условиях радикально, по оценке ряда экспертов, либерального законодательства в отношении религии, буддизм занимает место «объективированного» культурного «фона» во взаимодействии политических акторов Монголии [2, с. 143]. В рамках сложившейся политической системы существует совокупность устойчивых идей, отражающих ведущую роль буддизма в современном монгольском обществе, они закреплены в целом ряде основополагающих нормативно-правовых актов и программных документах политических партий.

Таким образом, религия (прежде всего, буддизм) в постсоциалистической Монголии стала фактором, оказывающим влияние на общественное сознание, что, в свою очередь, влияет на политический процесс. Между тем, тезис о «религиозном возрождении» в Монголии с политической точки зрения порождает вопрос о полном восстановлении статуса и роли религии и церкви, которыми они обладали в досоциалистический период. Однако именно этот вопрос сталкивается с рядом препятствий, не позволяющих механически восстановить дореволюционный статус буддизма в частности, и религии в целом.

Буддийская церковь в досоциалистической Монголии представляла собой могущественный и влиятельный институт власти. Несколько столетий монастыри обладали фактической монополией на образование, являлись крупнейшими собственниками скота и пастбищ, в зависимости от церкви находились тысячи шабинаров – крепостных аратов, трудившихся в пользу монастырей [12, с. 55–58]. В период с 1911 по 1924 гг. юридически и фактически главой монгольского независимого государства являлся верховный иерарх монгольской церкви Богдо-гэгэн VIII. Поэтому неслучайно, что в первые полтора десятилетия после революции 1921 г. именно церковь была главным конкурентом государства во внутриполитическом процессе в Монголии.

Начиная с 1920-х гг. со стороны государства в отношении церкви проводились мероприятия, направленные на подрыв ее экономического, идеологического и политического влияния. Согласно «Закону об отделении религии от государства» 1926 г., церковь лишалась возможности вмешиваться в государственные и гражданские дела. Также на буддийские монастыри, традиционно свободные от

выплаты каких-либо налогов, была распространена система налогообложения. «Закон о военном налоге» 1935 г. предусматривал обложение всех лам от 18 до 45 лет, допуская исключение только для тех из низших лам, которые занимаются извозным и кустарным промыслами или вообще по своей платежеспособности не могут быть обложены никакими налогом [3, с. 90].

Однако влияние церкви и ее институтов на умонастроения монголов было настолько значительным, что все усилия государства в 1920-х гг. по созданию альтернативной светской системы образования, а также запрет 1925 г. на поиск нового Богдо-гэгэна не могли серьезно изменить ситуацию. По данным 1935 г. в светских школах нового образца обучалось примерно 2,7% детей школьного возраста, тогда как в монастырях – более 25% [8, с. 343]. Политическая роль буддизма оставалась высокой и спустя десятилетие после установления власти народного правительства. Даже премьер-министр правительства МНР и один из лидеров МНРП П. Гэндэн был склонен ставить на один уровень учение Ленина с учением Будды [17, p. 196].

Более того, в лице лам новая власть периодически встречала своего главного критика и политического оппонента [19, p. 324]. Наступая на права ламаистского сословия, некогда обладавшего безусловным политическим лидерством, государство боролось со слоем, обладавшим весьма развитым политическим сознанием. Агрессивная антирелигиозная кампания периода «левого уклона», включавшая в себя, в том числе конфискацию монастырского имущества и закрытие буддийских храмов, а также попытка коллективизации села, спровоцировали массовые вооруженные выступления.

В этой связи политические репрессии 1930-х гг. против церкви были крайней мерой и во многом стали показателем слабости государства, неспособного снизить ее роль в обществе иными, более мягкими методами. В результате массовых репрессий к 1940 г. в МНР были разрушены или закрыты все монастыри и иные культовые места, а духовенство как социальная группа перестало существовать: часть была расстреляна, большая же часть переведена в светский статус [4, с. 103]. Частичная реабилитация религии и церкви в МНР в конце 1940-х – начале 1950-х гг. произошла на основе развития иного церковного института, нежели институт Богдо-гэгэна. Монгольскую сангху возглавил Хамбо-лама монастыря Гандантекчинлин, избираемый членами общины, а не занимающий этот пост по праву перерождения [18, с. 310].

В 1991 г., уже после отмены политики официального атеизма, на съезде буддистов путем демократических выборов был избран глава Ассоциации (Центра) монгольских буддистов – Хамбо-лама Дамдинсурэн (в 1993 г. его сменил Хамбо-лама Д. Чойжамц) [11, с. 132]. Данный институт, по сути, стал альтернативой дореволюционному институту Богдо-гэгэна. Сам Богдо-гэгэн IX с большим трудом в 1999 г. сумел получить туристическую визу в Монголию, и по окончании срока действия визы был вынужден покинуть страну. Более того, возвращение Богдо-гэгэна в Монголию не означало восстановления его в правах главы буддистской церкви и тем более главы государства. Здесь нужно также упомянуть, что сам Богдо-гэгэн IX неоднократно отказывался от каких-либо претензий на политическую власть [9], тем самым признавая положение ныне действующей конституции Монголии о том, что «религия не вправе заниматься политической деятельностью» [5]. Лишь 2 ноября 2011 г. (за год до его смерти) Богдо-гэгэн IX был провозглашен главой Ассоциации буддистов Монголии, что в большей степени стало символическим событием, нежели реальным перераспределением властных полномочий внутри церкви.

Вследствие политики официального атеизма эпохи социализма церковь была отделена от государства, политический процесс в Монголии оказался десакрализирован, а сама Монголия стала светской страной. Причем не только формально, но и содержательно.

За годы социалистического периода в Монголии сформировалась политическая культура, основанная на отличных от предыдущих эпох принципах: народ как источник и носитель власти, выборы как механизм легитимации власти, гражданское право как основной источник политического действия, секулярность политики. Эти принципы с определенными модификациями были инкорпорированы в политическую систему постсоциалистической Монголии. Как следствие, современные монгольские политики, являющиеся прагматично мыслящими людьми, не стремятся делить власть и тем более отдавать ее в руки церковных иерархов.

В постсоциалистической Монголии кардинально изменились и экономическая роль, и статус церкви. Монастыри более не имеют финансовой и материальной поддержки со стороны государства, не являются обладателями обширных пастбищ и скота. Более того, они сами выступают в качестве налогоплательщиков, выплачивая налоги даже с пожертвований. Монастыри современной Монголии в какой-то степени можно сравнить с организациями, во главе которых стоят директора и наемные работники в лице лам. Например, Хамбо-лама, возглавляющий Ассоциацию монгольских буддистов,

обязан выплачивать ламам жалование за служение монастырю. Фактически монастыри так и не вернули себе статус центров хозяйственной жизни, каковыми они являлись в досоциалистической Монголии. Более того, некоторые монастыри (например, первый монгольский буддийский монастырь Эрдэни-Дзу) не являются действующими и остаются лишь музеями.

Помимо официальной политики властей, не желающих разделять властные полномочия с церковью и наделять ее эксклюзивным экономическим статусом, не меньшее значение имеет отношение населения страны к роли религии в общественной жизни, характеризующейся сочетанием индустриальных и постиндустриальных элементов [1, с. 82].

По данным монгольских социологов, формальная религиозность в стране за последние 30 лет несколько раз претерпевала волнообразные изменения. При этом значительный слой монгольских граждан на протяжении всего постсоциалистического периода не соотносит себя с какой-либо религией. Результаты последней переписи населения засвидетельствовали, что только 53% отнесли себя к буддистам.

Таблица 1 [15; 16]

	1986 (%)	1994 (%)	2013 (%)	Данные переписи 2010 г. (из них буддисты), (%)
Верующие	17,8	71,1	62,9	61,4 (53)
Не верующие	80,4	26,5	30,1	38,6
Без ответа	1,8	2,4	7,0	–

Кроме того, при всех попытках «вернуться к корням» большинство монголов не готово принять теократию как легитимную власть. В ходе мониторинга общественного мнения, проведенного ведущим социологическим фондом Монголии «Sant Maral» в марте-апреле 2015 г., гражданам Монголии среди прочего был задан вопрос, касающийся их отношения к роли религии в общественной жизни.

Таблица 2 [20]

Какова должна быть роль религии?

	В вашей жизни, (%)	В образовании, (%)	В политике, (%)
Очень сильной	4,1	3,3	1,8
Сильной	13,6	5,6	5,6
Умеренной	29,3	15,8	13,0
Небольшой	26,3	19,7	16,1
Не должна играть никакой роли	24,5	40,8	44,2
Не ответили	0,5	1,1	1,3
Не знаю	1,7	13,8	18,2

Из данных опроса видно: 60,3% респондентов указали, что в политике роль религии должна быть минимальной или вообще нулевой. При этом только 7,4% отводят религии сильную или очень сильную роль.

Жизненные стратегии большей части населения страны также не связаны прямым образом с буддизмом и его институтами. Так, по данным официальной статистики, в 2013 г. количество граждан, обучающихся в буддийских школах и при монастырях, составило 390 человек. Количество детей, получающих буддийское образование на дому, в том же году составило 123 человека [6, с. 158]. Эти цифры резко контрастируют с дореволюционной монгольской традицией, когда хотя бы один мальчик из каждой семьи отдавался на обучение в буддийский монастырь [12, с. 52].

Таким образом, роль буддизма в современной Монголии значительно контрастирует с периодом начала XX в. Буддизм в большей степени рассматривается как этнополитический маркер, нежели как система религиозных верований и догматов. Такие важные функции политической мобилизации как образование и формирование мировоззрения находятся в ведении светских институтов, а не буддийской церкви. «Религиозное возрождение» в Монголии в 1990-е гг. отнюдь не привело к полной ревитализации ламаистских институтов дореволюционного периода и обращению всех монголов к буддийской вере, а идеи реконструкции теократии оказались непопулярны и неприемлемы как для монгольской политической элиты, так и для большей части населения страны.

Литература

1. Бадараев Д. Д., Винокурова А. В., Батжаргал Ж. Основные тенденции развития ценностных ориентаций в контексте трансформационных процессов в современном монгольском обществе // Теория и практика общественного развития. 2012. – №5. – С.75 – 83 // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.teoria-practica.ru/-5-2012/sociology/badaraev-vinokurova-batzhargal.pdf (дата обращения 10.06.2015).
2. Бадмацыренов Т. Б. Сангха и политика: политические аспекты функционирования буддийского духовенства Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология, культурология. – 2012. – №14. – С.137–143.
3. Дугаров В. Д. Некоторые формы репрессивной экономической политики МНРП по отношению к ламству в 1932–1938 гг. (по материалам архива ФСБ РФ по РБ) // Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии: сб. ст. – Улан-Удэ: Бурятский гос. ун-т, 2012. – С.88–91.
4. История Монголии. XX век. – М.: ИВ РАН, 2007.
5. Конституция Монголии, принята 13 января 1992 г. // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.world constitutions.ru/?p=33 (дата обращения 10.06.2015).
6. Монгол улсын статистикийн эмхэтгэл 2013. – Улан-Батор, 2014.
7. Монгол улсын төр, сүм хийдийн харилцааны тухай хууль //Ардын эрх. – 1993. – №196.
8. Монгольская Народная Республика: справочник. – М.: Наука, 1986.
9. Намсараева С. Проблемы монгольской «дхармы» // НГ-Религии. – 1999. – 13 окт.
10. Приветственное слово Президента Н. Багабанди на конференции, посвященной отношениям государства и церкви // Төр, сүм хийдийн харилцаа: орчин уе. – Улан-Батор, 1998. – С.6–10.
11. Сабиров Р. Т. Буддийская сангха в Монголии: конец 1980-х – 2003 гг. // Восток: история, филология, экономика. – 2004. – №3. – С.127–147.
12. Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголии XVI – начала XX в. – Новосибирск: Наука, 1988.
13. Сүхбаатар Д. Монголын бурхны шашны сэргэлт // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.news.mn/content/62057.shtml (дата обращения 10.06.2015).
14. Хангал М. Харийн шашин оюуны соелыг устгаж байна // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.olloo.mn/modules.php?name=News&file=article&sid=1161048 (дата обращения 10.06.2015).
15. Хун ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллогын үр дүн. – Улан-Батор, 2011. – С.34.
16. Цэдэндамба С. Нийгмийн интеграци ба задралын уйл явц дахь шаны хучин зуйл / Идентичности, процессы социальной интеграции и дезинтеграции в трансформирующихся обществах. – Улан-Батор, 2014.
17. Atwood C. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. – Bloomington: University of Indiana, 2004.
18. Belka L. Institution of Mongolian (Khalkha) Jibzundamba Khutugtu: religion and politics on the threshold of the 21st century // Пятые торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока, 6–9 февраля 2008 г. – СПб, 2009. – С.309–316.
19. Kaplonski C. Prelude to violence: show trials and state power in 1930s Mongolia // American Ethnologist. – 2008. – Vol.35. – P.321–337.
20. «Sant Maral» Foundation // Politbarometer. – №14(48) – March-April 2015 // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.santmaral.mn/sites/default/files/SMPBE15%20Apr.pdf (дата обращения 10.06.2015).

References

1. Badaraev D. D., Vinokurova A. V., Batzhargal Zh. Osnovnye tendentsii razvitiya tsennostnykh orientatsii v kontekste transformatsionnykh protsessov v sovremennom mongol'skom obshchestve [Main trends in the development of value orientations in the context of transformation processes in contemporary Mongolian society]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya – Theory and Practice of Social Development.* 2012. No 5. P. 75–83. Available at: http://www.teoria-practica.ru/-5-2012/sociology/badaraev-vinokurova-batzhargal.pdf (assecced June 10, 2015).
2. Badmatsyrenov T. B. Sangkha i politika: politicheskie aspekty funktsionirovaniya buddiiskogo dukhovenstva Mongolii i Buryatii [Sangha and politics: the political aspects of Buddhist clergy in Mongolia and Buryatia]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya, kul'turologiya – Bulletin of Buryat State University. Ser. Philosophy, sociology, political science, cultural studies.* 2012. No. 14. Pp. 137–143.
3. Dugarov V. D. Nekotorye formy repressivnoi ekonomicheskoi politiki MNRP po otnosheniyu k lamstvu v 1932–1938 gg. (po materialam arkhiva FSB RF po RB) [Some forms of MPRP repressive policy against the lamas in 1932–1938 (based on the archives of the RF FSB in the Republic of Buryatia)]. *Buddizm v obshchestvenno-politicheskikh protsessakh Buryatii i stran Tsentral'noi Azii* [Buddhism in the political processes of Buryatia and the countries of Central Asia]. Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2012. Pp. 88–91.
4. *Istoriya Mongolii. XX vek* [The history of Mongolia. The 20th century]. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2007.
5. *Konstitutsiya Mongolii, prinyata 13 yanvarya 1992 g.* [The Constitution of Mongolia, enacted January 13, 1992]. Available at: http://www.worldconstitutions.ru/?p=33 (accessed June 10, 2015).
6. *Mongol ulsyn statistikiin emkhetgel 2013.* Ulaanbaatar, 2014. (Mong.)
7. Mongol ulsyn tør, sym khiidiin khariltsaany tukhai khuul'. *Ardyn erkh.* 1993. No.196. (Mong.)

8. *Mongol'skaya Narodnaya Respublika* [The Mongolian People's Republic]. Moscow: Nauka, 1986.

9. Namsaraeva S. Problemy mongol'skoi «dkharmy» [Problems of Mongolian "dharma"]. *NG-Religii – NG-Religions.* 1999. October 13.

10. Privetstvennoe slovo Prezidenta N. Bagabandi na konferentsii, posvyashchennoi otnosheniyam gosudarstva i tserkvi [President's N. Bagabandi greeting at the conference devoted to the relations of state and church]. *Tər, sүm khiidiin khariltsaa: orchin ue.* Ulaanbaatar, 1998. Pp. 6–10.

11. Sabirov R. T. Buddiiskaya sangkha v Mongolii: konets 1980-kh–2003 gg. [Buddhist sangha in Mongolia: the end of 1980s–2003. *Vostok: istoriya, filologiya, ekonomika – East: history, philology and economy.* 2004. No 3. Pp. 127–147.

12. Skrynnikova T. D. *Lamaistskaya tserkov' i gosudarstvo. Vneshnyaya Mongoliya XVI – nachala XX v.* [Lamaist church and state. Outer Mongolia in the 16th – the beginning of 20th centuries]. Novosibirsk: Nauka, 1988.

13. Sүkhbaatar D. *Mongolyn burkhny shashny sergelt.* Available at: http://www.news.mn/content/62057.shtml (accessed June 10, 2015).

14. Khangal M. *Khariin shashin oyuuny soelyg ustgazh baina.* Available at: http://www.olloo.mn/modules.php?name=News&file=article&sid=1161048 (accessed June 10, 2015). (Mong.)

15. *Khun am, oron suutsny 2010 ony ulsyn toollogyn үr dүn.* Ulaanbaatar, 2011. P. 34. (Mong.)

16. Tsedendamba S. Niigmiin integratsi ba zadralyn uil yavts dakh' shany khuchin zuil. *Identichnosti, protsessy sotsial'noi integratsii i dezintegratsii v transformiruyushchikhsya obshchestvakh – Identity, the processes of social integration and disintegration in transforming societies.* Ulaanbaatar, 2014. (Mong.)

17. Atwood C. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. – Bloomington: University of Indiana, 2004.

18. Belka L. Institution of Mongolian (Khalkha) Jibzundamba Khutugtu: religion and politics on the threshold of the 21st century. *Pyatye torchinovskie chteniya. Filosofiya, religiya i kul'tura stran Vostoka, 6–9 fevralya 2008 g. – The fifth Torchinov's readings. Philosophy, religion and culture of the East countries, February 6–9, 2008.* St. Petersburg, 2009. Pp. 309–316.

19. Kaplonski C. Prelude to violence: show trials and state power in 1930s Mongolia. *American Ethnologist.* 2008. V. 35. Pp. 321–337.

20. «Sant Maral» Foundation. *Politbarometer.* No. 14(48). March–April 2015. Available at: http://www.santmaral.mn/sites/default/files/SMPBE15%20Apr.pdf (accessed June 10, 2015).

УДК 323

НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО В КНР: НА ПУТИ К ГРАЖДАНСКОЙ НАЦИИ

© ***Ринчинов Артем Бэликтоевич***, аспирант Байкальского государственного университета экономики и права.
Россия, 664003, г. Иркутск, ул. Ленина, 11. E-mail: hongweibing49@gmail.com

В статье исследуется текущая ситуация в национальных автономных районах Китайской Народной Республики. Анализируются особенности автономных районов КНР, характерные черты, присущие некоторым районам, подходу властей к этнической сегрегации и последствия осуществляемой там национальной политики. Основываясь на фактическом материале, автор указывает на то, что письменный язык является первоочередным предметом, объединяющим в настоящее время континентальный Китай. Рассматриваются современные концепции, изложенные руководителями Коммунистической Партии Китая относительно китайской нации и принципов ее строительства. Отмечается, что под руководством Си Цзиньпина Китай может осуществить проект построения «общества малого достатка», что будет являться свидетельством окончательного укоренения концепта гражданской нации в КНР.
Ключевые слова: Китай, нациестроительство, многонациональность, этничность, гражданская нация, общество малого достатка.

NATION-BUILDING IN PRC: ON THE ROUTE TOWARDS CIVIL NATION

Rinchinov Artem B., Research Assistant, Baikal State University of Economics and Law.
11 Lenina St., Irkutsk, 664003 Russia. E-mail: hongweibing49@gmail.com

The article deals with current situation in national autonomous regions of the People's Republic of China. There is the analysis of the peculiar properties of the PRC autonomous regions, characteristic features of some areas, approaches of authorities to ethnic segregation and consequences of national policy conducting there. Basing on the factual material, the author points out that the written language is the primary subject that unites currently the mainland China. The modern conceptions formulated by the leaders of the Communist Party of China are considered, they regard the Chinese nation and principles of its building. It is noted that China under Xi Jinping leadership can perform a project of building «moderately prosperous society» and it will be the evidence of final rooting the civil nation concept in the PRC.
Keywords: China, nation-building, multinational content, ethnicity, civil nation, moderately prosperous society.

Современный Китай оказался на распутье, так как, с одной стороны, на территории страны проживает множество национальностей, которых пекинское правительство называет «народности», а, с другой – их численность по соотношению к ханьцам крайне мала. В плане естественных границ КНР уперлась в естественные барьеры, такие как тайга и степи на севере, пустыни на западе, горы и джунгли на юге и океан на востоке. Приблизительно по этим естественным географическим границам и проходит современная политическая граница КНР [4]. Но проходит ли по этой границе граница расселения китайской нации?

Китай гораздо позже Японии вошел в индустриальную эпоху, кроме того, затянувшаяся почти на полвека гражданская война фактически поддерживала полуфеодальную систему отношений в государстве вплоть до середины XX в. После окончания гражданской войны и основания КНР Пекину удалось купировать национальный вопрос, пойдя по стопам СССР и создав специальные «автономные районы», соответствующие административному уровню «провинции», и другие автономные единицы соответствующих уровней для компактного проживания пятидесяти шести, официально признанных правительством КНР, нацменьшинств [8].

Говоря об этих районах в первую очередь следует упомянуть Тибетский и Синьцзян-Уйгурский автономные районы. Оба имеют острые противоречия, завязанные не только на этнической, но и на религиозной почве. Есть и различия. Так, например, уйгурские сепаратисты из «Исламского движения Восточного Туркестана» используют террористические атаки как метод борьбы [1], их руководство дезорганизовано между многочисленными группировками с абсолютно разными целями, а протесты и беспорядки на национальной почве происходят стихийно, кровопролитно, но локально. Немалую роль в ограничении очагов беспорядков играет и информационная политика КНР. Кроме того, не стоит забывать, что до 40% населения двадцатимиллионного автономного района относят себя к этническим китайцам. Тибетцы же имеют полноценное «правительство в изгнании» и масштабное

«Движение за независимость Тибета» за рубежом. Акции протеста проходят масштабно, но предсказуемо, как правило, в годовщину тибетского восстания 1959 г. [7]. Хань составляют всего 8% от трехмиллионного населения.

Внутренняя Монголия является автономным районом в составе КНР с гораздо более стабильной обстановкой. Главная причина этого в том, что ханьцы составляют 79% населения района, остальные 8,5 млн составляют собственно этнические монголы, а также эвенки (под этим термином китайское правительство объединяет множество этносов, например, бурят). Аналогичная ситуация обстоит с Нинся-Хуэйским и Гуанси-Чжуанским автономными районами, где численность ханьцев составляет 61% и 62% соответственно [8].

Ситуация, сложившаяся в Нинся-Хуэйском районе, не характерна для КНР, ведь здесь в качестве титульного нацменьшинства выступают хуэи, ханьцы, исповедующие ислам. Таким образом, с одной стороны, НХАР можно назвать религиозной, а не национальной автономией, с другой, хуэй входят в официальный список «пятидесяти шести малых народностей» КНР, из чего можно сделать вывод о том, что китайское правительство считает их религиозную самоидентификацию достаточным поводом для формирования национального самосознания и сегрегированного культурного фонда. Ханьцы, исповедующие ислам по всей республике, определяют себя как хуэи, а на территории автономного района проживает всего лишь малая их часть.

Гуаньси-Чжуанский район является автономией для множества нацменьшинств, помимо чжуан здесь представлены также яо, мяо, дун, мулао, маонань, хуэй, буи, вьеты, шуй, гэлао и др. Все эти народности помимо ГЧАР имеют свои автономии уездного и волостного уровня по всему южному Китаю, преимущественно в провинциях Юньнань и Сычуань [3]. Юньнань является лидером среди провинций по наличию национальных единиц в своем составе. Это можно считать уникальным случаем, связанным с географией района, во многом схожим с ГЧАР, так как каждая долина здесь, по сути, представляет отдельный биом. Это, а также труднодоступность некоторых мест региона, существенно повлияло на развитие культур местных этносов в каждой из изолированных областей.

Маньчжуры, несмотря на свою численность, не имеют автономии районного уровня в КНР, произошло это из-за небезосновательного выделения властями КНР пяти народностей из маньчжурского этноса и предоставления им (и самим маньчжурам) автономии более низких уровней на северо-востоке страны [6, с. 295]. Однако это не помешало стать маньчжурам самой быстрорастущей народностью в Китае, что произошло не только и не столько из-за реального увеличения численности этнических маньчжур, а из-за тенденции ханьцев, проживающих на китайском северо-востоке, приписывать себя к маньчжурам. Секретом такого статистического увеличения численности является то, что народности популяцией до 100 тыс. чел. не попадают под правительственную программу «одна семья – один ребенок», а свыше 100 тыс. (как маньчжуры) все еще имеют всяческие поблажки, зависящие, правда, от воли уездных или муниципальных властей [9].

Если типичным успешным примером гражданской нации можно назвать США, где очерченные по параллелям и широтам границы самого государства и некоторых штатов в ходе истории приобрели статус «священных», то следует признать, что народности, проживающие в КНР, за редким исключением, имеют надуманные, искусственно созданные границы автономии. Кроме того, определенная часть народностей благополучно проживает вне автономии, что никак не сказывается на их самосознании. Как и на едином для всего Китая стандарте обучения. В любой школе учащийся обязательно будет изучать китайский язык (путунхуа), китайскую письменность и историю (несмотря на название предмета, имеется в виду в первую очередь «история Китая»). Фактор влияния единой системы обучения на формирование национального самосознания трудно переоценить, каждое государство при создании школьных образовательных стандартов через обучение истории создает ту базовую картину мира, которую человек вольно или невольно вынужден будет воспринимать всю жизнь.

Диалект путунхуа является обязательным для изучения и официальным, но многие школы, особенно в южном Китае, до сих пор испытывают дефицит учителей и посему продолжают преподавать диалекты местных языков. Количество же незнающих путунхуа настолько велико, что власти вынуждены дублировать все выходящие в эфир программы субтитрами [10]. Пекинское правительство на протяжении полувека ведет политику популяризации распространения путунхуа, но, несмотря на относительные успехи, использование местных диалектов в быту превалирует. Таким образом, можно сказать, что вариант произношения путунхуа в некотором смысле соответствует русскому языку в Советском Союзе, где только русский язык в силу объективных причин являлся языком межнационального общения. Подобная ситуация продолжается и на постсоветском пространстве. Даже спустя 20 лет после утраты Россией возможности регулировать образовательную политику на терри-

тории бывших республик, русский язык все еще имеет статус «межнационального», как, впрочем, английский язык для стран Содружества.

Китайская письменность играет фундаментальную роль для концепции единого Китая. В противовес множеству диалектов континентальный Китай использует только один, упрощенный вариант написания иероглифов китайского языка. Именно эта, облегченная для понимания, версия иероглифов изучается в китайских школах. Проведенная коммунистическим правительством в 50-е гг. XX в. реформа языка и образования резко повысила грамотность населения [5, с. 3–15]. Помимо этого, благодаря коммунистической диктатуре и официальному прокламированию принципов пролетарского интернационализма, на протяжении большей части XX в. Китаю удавалось избежать японского варианта строительства нации на принципах «богоизбранности» и «древности» (что в итоге привело Японию к проектам вроде «Великой восточноазиатской сферы сопроцветания», альянсу с европейскими нацистами и кровопролитной войне). Выдвигая лозунги вроде «Критикуй Линь Бяо и Конфуция», маоисты сознательно отказывались от имперского, реакционного, националистического прошлого Китая [11]. В то же время жесткие действия НОАК по подавлению волнений в Тибете и Синьцзяне носили скорее антирелигиозный, а не антинациональный характер.

После смерти Мао Цзэдуна государство предпочло пустить национальную политику на самотек в пользу политики экономической, что привело, в частности, к самым масштабным выступлениям тибетцев с 1959 г., в 1987–1989 гг. (в последнем случае на территории района пришлось объявлять военное положение) [7, с. 211–212].

В 2006 г. председатель КНР Ху Цзиньтао опубликовал свои тезисы под названием «Социалистические понятия о чести и бесчестье», более известные как «Восемь добродетелей и восемь пороков», по сути, представляющие собой первый и наиболее актуальный взгляд политбюро на национальную политику, а именно конструкт гражданина. Список требований, официально являющийся «новым моральным критерием для оценки работы, поведения и отношения чиновников Коммунистической партии», состоит из банальных общечеловеческих истин, но его значение не в этом [2].

КПК через свою партийную призму демонстрирует, что относится ко всему населению КНР как к своим потенциальным членам (численность партии стремительно растет ежегодно), из чего можно сделать вывод, что она настроена на работу с гражданским обществом без каких бы то ни было этнических ограничений. Это не является новшеством, так как партия на всех этапах своего существования стремилась к открытости и формировала свой управленческий корпус из соображений делегирования полномочий максимально возможному количеству представителей нацменьшинств. На сегодняшний день в Китае существует принцип дискриминации ханьцев при проведении голосований, согласно ему, например, представитель каждой из признанных народностей обязан иметь представителя в ВСНП. Это приводит к ситуациям, когда крайне малочисленные народности, имея своих представителей на всех уровнях власти, увеличивают свою репрезентативность до невообразимого уровня (в абсолютном отношении населения на представителя).

Еще дальше в этом вопросе зашел Си Циньпин, введший в оборот выражение «китайская мечта» как квинтэссенцию идеологии «социализма с китайской спецификой» [12]. Основной ее тезис заключается в построении «общества малого достатка», задаче, сформированной еще Дэном Сяопином, над которой китайское руководство бьется уже более 30 лет, а также в грамотном переплетении социалистической парадигмы с другим проектом, так называемой «американской мечтой». Что, в свою очередь, говорит о том, что сегодня Пекин четко ориентирован на построение гражданского общества малого достатка по американскому образцу. В этом обществе ханьцы, очевидно, не будут иметь каких-либо привилегий по отношению к другим народностям КНР, но в то же время из-за своей многочисленности будут вынуждены стать базой для формирования общества, пусть и малого, потребления в континентальном Китае. Связано это будет в первую очередь с правительственной программой по развитию внутреннего рынка и повышению покупательной способности населения.

Таким образом, Пекин решит два вопроса – экономический и политический: переход от экспортоориентированной экономики к более сбалансированной, ориентированной, в частности, на удовлетворение внутреннего спроса за счет формирования среднего класса, и повышение гомогенности китайского общества за счет гипотетической привлекательности нового образа жизни для граждан республики, в особенности жителей городов. Китай уже сейчас имеет равную пропорцию городского и сельского населения. Произошло это из-за откровенной статистической манипуляции, когда городские черты уходят далеко за пределы собственно урбанизированной территории. Партия стремится как можно быстрее выполнить свою программу по увеличению количества городских жителей и, как следствие, улучшению их уровня жизни. Город обязан также диктовать и новый стиль жизни

для населения, что сделает китайцев еще более космополитичными. Тенденцию к большей открытости можно уже наблюдать в наиболее крупных, прибрежных городах. Конечно, все это не отменит, а скорее даже подстегнет расслоение общества на богатых и бедных, но такое классовое деление не предполагает какую-либо расовую сегрегацию и шовинизм.

Литература

1. «East Turkistan» terrorist forces cannot get away with impunity / Information Office of State Council // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.china.org.cn/english/2002/Jan/25582.htm

2. CPC promotes «core value system» to lay moral foundation for social harmony // [Электронный ресурс]. – URL: http://news3.xinhuanet.com/english/2006-10/18/content_5220576.htm

3. Hongyi L. China's ethnic policies and challenges. – University of Nottingham, 2009.

4. Modern China ethnolinguistic regions / After Bruk and Apenchenko // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.johnderbyshire.com/Opinions/China/Extras/chinaethnic.jpg

5. Ramsey S. The languages of China. – Princeton University Press, 1987.

6. Rhoads E. J. M. Manchus and Han: ethnic relations and political power in late qing and early Republican China, 1861–1928. – University of Washington Press, 2000.

7. Swank H. Free Tibet movement' Publicity / Encyclopedia of social movement media. – SAGE, 2010.

8. Table 1–6: Population of provinces, autonomous regions, and municipalities by ethnicity / Fifth National Population Census of the People's Republic of China // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/renkoupucha/2000pucha/html/t0106.htm

9. Yardley J. China sticking with one-child policy / The New York Times // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.nytimes.com/2008/03/11/world/asia/11china.html?_r=3&

10. Завьялова О. И. Путунхуа и диалекты: новые реалии китайского мира // Проблемы Дальнего Востока. – 2012. – №6.

11. Переломов Л. С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время. – М., 2009.

12. Си Ц. О китайской мечте и великом возрождении китайской нации. – Пекин: Изд-во литературы на иностранных языках, 2014.

References

1. «East Turkistan» terrorist forces cannot get away with impunity. *Information Office of State Council.* Available at: http://www.china.org.cn/english/2002/Jan/25582.htm

2. *CPC promotes «core value system» to lay moral foundation for social harmony.* Available at: http://news3.xinhuanet.com/english/2006-10/18/content_5220576.htm

3. Hongyi L. *China's ethnic policies and challenges.* University of Nottingham, 2009.

4. Bruk and Apenchenko. *Modern China ethnolinguistic regions.* Available at: //www.johnderbyshire.com/Opinions/China/Extras/chinaethnic.jpg

5. Ramsey S. *The languages of China.* Princeton University Press, 1987.

6. Rhoads E. J. M. *Manchus and Han: ethnic relations and political power in late qing and early Republican China, 1861–1928.* University of Washington Press, 2000.

7. Swank H. Free Tibet movement' Publicity. *Encyclopedia of social movement media.* SAGE, 2010.

8. Table 1–6: Population of provinces, autonomous regions, and municipalities by ethnicity. *Fifth National Population Census of the People's Republic of China.* Available at: http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/renkoupucha/2000pucha/html/t0106.htm

9. Yardley J. China sticking with one-child policy. *The New York Times.* Available at: http://www.nytimes.com/2008/03/11/world/asia/11china.html?_r=3&

10. Zav'yalova O. I. Putunkhua i dialekty: novye realii kitaiskogo mira [Putonghua and dialects: a new realities of the Chinese world]. *Problemy Dal'nego Vostoka – The problems of Far East.* 2012. No. 6.

11. Perelomov L. S. *Konfutsii i konfutsianstvo s drevnosti po nastoyashchee vremya* [Confucius and Confucianism from antiquity to the present]. Moscow, 2009.

12. Si Ts. *O kitaiskoi mechte i velikom vozrozhdenii kitaiskoi natsii* [About the Chinese dream and great rejuvenation of the Chinese nation]. Beijing: Publishing House of Foreign Literature, 2014.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 130.2

КУЛЬТУРА КАК СУБЪЕКТ ОСМЫСЛЕНИЯ ВРЕМЕНИ

© ***Федоров Михаил Александрович***, кандидат философских наук, доцент кафедры английской филологии Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: fma1105@gmail.com

Одним из наиболее важных вопросов в истории философии является постижение природы времени, внимание которому уделяли мыслители во все известные периоды истории. В качестве субъекта осмысления времени необходимо назвать не только индивидов, но и национальную культуру и здесь концепт времени предстает как инвариант многочисленных упоминаний о времени в языковой практике. Осмысление времени в культуре подчинено потребностям коллектива и обладает общими чертами с концепциями, представленными в истории философии. Автор приходит к выводу, что время выступает как один из ключевых параметров телесного существования человека.
Ключевые слова: категория времени, концепт, культура, деятельность.

CULTURE AS A SUBJECT OF TIME REFLECTION

Fedorov Mikhail A., PhD in Philosophy, Associate Professor, department of English philology, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: fma1105@gmail.com

One of the major issues in the history of philosophy is comprehension of the nature of time, the attention to which was paid by thinkers in all known periods of history. Time is cognized as a subject not only by individuals but national culture as well and the concept of time results as the invariant of multiple references to time in the language practice. The comprehension of the concept of time in culture is determined by needs of the language community and has common characteristics with conceptions represented in the history of philosophy. The author comes to the conclusion that the time is considered as one of the key parameters of the bodily existence of a person.
Keywords: category of time, concept, culture, activity.

Осмысление природы времени можно назвать одним из самых трудных вопросов в истории культуры по причине того, что она представляет категорию высокой степени абстрактности. В истории западной философии большую часть попыток постижения времени можно отнести к одной из двух концепций – субстанциональной и реляционной. На сегодняшний день обе концепции имеют своих последователей, поскольку, несмотря на значительный прогресс науки, единство мнений в отношении этого вопроса не достигнуто [5, с. 13].

Субстанциональная концепция времени получила оформление в труде Платона «Тимей», в котором данная категория определяется как «вечный образ, движущийся от числа к числу», который Демиург сообщил миру вещей в результате творения. Время имеет начало – оно возникает вместе с космосом и может исчезнуть, если для космоса наступит распад [6]. Как отмечает П. П. Гайденко, время у Платона не может быть постигаемым без связи с вечностью [3, с. 25].

Ученик Платона Аристотель, напротив, считает время относительным. Время определяется как число движения в отношении к предыдущему и последующему, причем не только время измеряется движением, но и движение определяет время. Выход из этого замкнутого круга в том, что конечной мерой времени является равномерное круговое движение, каковым представляется движение небесной сферы. И время, и движение, по мнению Аристотеля, являются вечными. Согласно данной концепции, необходимым условием для существования времени является наличие субъекта наблюдения – считающего: «Если же ничему другому не присуща способность, кроме души и разума, то без души не может существовать время, а разве лишь то, что есть как бы субстрат времени». Отвечая на

вопрос о реальности существования времени, Аристотель указывает на его предел, который находится в его середине – момент «теперь», разделяющий прошлое и будущее [1].

В средние века по причине главенства христианской теологии разработку получила концепция Платона: Боэций различал «божественное настоящее» и вечно бегущее «теперь», где первое обладает всей полнотой бесконечной жизни, а второе предстает как текущее и преходящее мгновение; Максим Исповедник называл вечность условием возможности времени, которое он определил как выход Божьей благости в чувственное; подобным образом Ансельм Кентерберийский подчеркивал, что настоящим присутствием вечности поддерживается все остальное, включая время; Фома Аквинский, вслед за Аристотелем, определяя время как число движения, указывал на то, что идея времени связана с движением и изменением, будучи мерой преходящих вещей, тогда как вечность есть мера пребывающего бытия, отступая от которого вещи подчиняются воздействию времени [3, с. 60–79].

Из философов Нового времени только И. Ньютон стоит на позиции противопоставления вечности и тварного времени, представленной в оппозиции абсолютного и относительного времен. Первое существует само по себе и по своей природе, без всякого отношения к чему-либо внешнему, то есть объективной реальности; оно протекает равномерно и называется длительностью. Относительное время определяется как постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности [3, с. 135]. Как указывает Г. П. Аксенов, теологизм Ньютона является существенным для понимания его концепции, а именно того, что абсолютное и относительное относятся к вещам, имеющим разную природу и, следовательно, разное проявление: первое свойственно нематериальной, сверхъестественной природе, а второе – вещам материального мира [2].

Р. Декарт, которого Б. Рассел называет основателем современной философии [7, с. 673], придерживается аристотелевской традиции и называет время модусом мышления, существующим для измерения длительности объектов. Его поддерживает Б. Спиноза, называя длительность онтологической характеристикой вещей, а время – способом ее измерения [3, с. 101, 104]. Следовательно, на первое место выходит исследование онтологии длительности объектов, а не категории времени.

Критики И. Ньютона – Х. Гюйгенс, Лейбниц и Л. Эйлер – не разделяли понятие абсолютного времени, не имеющего отношения ни к чему внешнему: Гюйгенс определял время как физическое явление, признак движения, Лейбниц называл время порядком последовательностей вещей, а Эйлер ассимилировал абсолютное и относительное время в своей кинематике с тем, чтобы разработать математические формулы для практического использования ньютоновского времени и пространства [2].

Представители английского эмпиризма рассматривают время не как реальный объект, а как отношение порядка: Дж. Локк указывает, что источником идеи времени является не восприятие движений во внешнем мире, а наблюдение изменений в душе; Дж. Беркли и Д. Юм связывают идею времени с последовательностью идей в сознании, причем последний приходит к выводу, что идея времени, как и идея пространства, не является отдельной или отчетливой, а лишь является идеей способа существования объектов [3, с. 106–128].

Представители немецкой классической философии вслед за И. Кантом трактуют время как субъективное условие, необходимое для координации между собой чувственно воспринимаемого[1]: И. Фихте определяет время как продуктивную способность воображения, являющуюся основой когнитивной способности человека, Ф. Шеллинг – как априорную форму внутреннего чувства, противопоставленную пространству как априорной форме чувства внешнего, которые существуют в Я и порождаются его деятельностью [3, с. 169, 203, 216].

Конечное обоснование релятивности категории времени связано с именами Э. Маха, А. Пуанкаре и А. Эйнштейна. Э. Мах, основываясь на положениях эмпиризма, называет время и пространство системами ориентирующих ощущений, существующих только как отношения между физическими объектами. А. Пуанкаре, будучи убежденным в первичности психологического времени, утверждал, что физическое время создается как результат измерения, что указывает на условность его бытия. И, наконец, А. Эйнштейн, ограничив исследование времени проблемой измерения, указывал на невозможность существования абсолютного времени как причины относительности всех систем отсчета из-за невозможности его измерить [3, с. 241, 245, 261, 275–277].

Параллельно осмыслению сущности времени в научной мысли подобный процесс имел место в британской лингвокультуре (что, по нашему мнению, справедливо для любой национальной культуры), и здесь можно выделить две характерные черты. Во-первых, в качестве субъекта осмысления не-

[1]Относя данную концепцию времени к категории реляционных, мы исходим из того признака, что здесь время существует не как объект, а как следствие бытия человека.

обходимо назвать всю совокупность носителей лингвокультуры, которые в процессе речевой практики придерживаются наиболее приемлемых моделей интерпретации действительности в общем, и такой основополагающей категории как время. Таким образом, получающийся в результате концепт времени имеет онтологию феномена третьего вида, описанную Р. Келлером [4, с. 120–123]. Во-вторых, специфика постижения идеальных сущностей концептосферы опирается на опыт восприятия физических сущностей, и может быть выражена при помощи совокупности концептуальных метафор [13, с. 25].

Исследование показывает, что появление метафор, структурирующих концепт «time», в британской лингвокультуре представляет собой длительный процесс, в течении которого получали распространение метафоры, новые для данной лингвокультуры, и менялась частотность обращения к уже существующим метафорам, что свидетельствует о смене акцентов в осмыслении категории времени.

Инвариантом осмысления времени для всех исследуемых периодов нужно считать следующее: время – сумма обстоятельств, определяющих возможность успешного достижения некоторых целей. Такие параметры могут включать пространственные характеристики, климатические условия, наличие средств деятельности, позицию других субъектов и т.д. Полный перечень определяется мировоззрением, характерным для данной эпохи и здесь нельзя не согласиться с Ю. С. Степановым, что время культуры – это время мира [8, с. 114] и, можно уточнить, главенствующей на данный период концепции мира.

Осмысление времени в культуре имеет общие черты со всеми тремя подходами к осмыслению данной категории – субстанциональным, реляционным и психологическим. Время в данной интерпретации можно назвать субстанциональным, потому что сумму обстоятельств можно создать и уничтожить, и полное уничтожение, как отмечал Платон, наступает с уничтожением космоса, то есть всего материального мира. Осмысление субстанциональной стороны времени в культуре можно видеть в концептуальной метафоре «время – объект восприятия и манипуляции».

Например, в русской культуре оно представлено как период, подходящий для определенной деятельности, который нужно уметь найти, узнать, выбрать, что являлось значимым для земледельческой практики [11, с. 56]. В культуре США преобладает прагматическая составляющая и периоды времени выступают как объекты манипуляций [9, с. 55]. Метафоры «время – ценная вещь» и «время – ресурс» являются развитием субстанциональной трактовки данной категории: развитие первой метафоры мы связываем с осознанием конечности, ограниченности времени, а второй – с акцентированием его утилитарного характера [10, с. 22, 25].

Противопоставление вечности и времен как инварианта вариантам можно рассмотреть с использованием понятия дифференциальных и недифференциальных признаков, где первые фиксируют сущность, представленную в бесконечном количестве проявлений, а вторые – отмечают характеристики, не соотносящиеся с образцом, но обусловленные природой репрезентантов.

Так, противопоставление вечности и времен, на которое также указывали мыслители Средневековья, можно интерпретировать как совокупность идеальных сумм обстоятельств, представленных в виде понятий, то есть как перечня дифференциальных признаков, предписывающих действия определенного рода, и конкретных примеров реализации этих времен. Таким образом, Соломоново «Всему свое время, и время всякой вещи под небом»[1] может быть представлением вечности как вместилища бесконечного числа ситуаций деятельности, существующих одновременно и непознаваемых в своей совокупности в контексте краткого телесного существования человека.

Определение вечности Фомой Аквинским как совершенного обладания всей полнотой бесконечной жизни [3, с. 79] также согласуется с тем пониманием, что содержанием такой жизни может быть бесконечная деятельность, совершенная с точки зрения Божественной морали, фрагменты которой могут получать воплощение в конкретных ситуациях и согласуются с набором дифференцированных признаков, рассматриваемых как сумма обстоятельств действия.

Иллюзорность времени, отмеченная Августином, текучесть и преходящность мгновения, по Боэцию, могут представать как указание на различие конкретных сумм обстоятельств по отношению к

[1] 1. Всему свое время, и время всякой вещи под небом; 2. Время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; 3. Время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить; 4. Время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; 5. Время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; 6. Время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; 7. Время раздирать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; 8. Время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру (кн. Еккл. гл. 3, С.1–8).

своему образцу: например, времена радости в разные периоды жизни могут бесконечно различаться благодаря конкретным недифференциальным признакам, но сохранять одни дифференциальные характеристики, объединенные в деятельностном императиве.

В лингвокультуре изменение суммы обстоятельств получило осмысление в двух метафорах «время – движущийся объект» и «время – личность», которые можно объединить в одну, так как разная интенсивность смены условий деятельности, осмысляемая как движение времени, описывается при помощи антропоморфических характеристик [10, с. 19]. Примеры персонификации времени представляют сферу деятельности как арену противостояния человека и суммы обстоятельств. При этом степень потенциального воздействия последних на индивида определяется господствующим мировоззрением – от глобальных возможностей античного Хроноса, представленного в произведениях У. Шекспира и Д. Драйдена, до практически полного невмешательства в эпоху Просвещения, описывающую мир как арену неограниченных возможностей рационального действия.

Основополагающая роль вечности по отношению ко времени, отмеченная Максимом Исповедником и Ансельмом Кентерберийским, в данной трактовке понимается как примат ценностных ориентиров по отношению к репрезентирующим их действиям. Причем первые являются условием существования последних, поскольку ориентация на ценности является отличительной чертой человеческой деятельности. Субстанциональная трактовка делает время вариантным по отношению к некоему недвижимому образцу – миру ценностей, представленному в локальных культурах, – надмировой характер которого проявляется в постоянстве по отношению к смене недифференциальных характеристик суммы обстоятельств.

Абсолютное время Ньютона, протекающее равномерно и не относящееся к внешнему миру, является отходом от статической вечности как вместилища ценностей, и недаром Г. П. Аксенов возводит пантеистические концепции А. Бергсона и В. И. Вернадского именно к тезисам великого английского математика [2]. Здесь время предстает как дление всей живой биомассы, которое обуславливает изменчивость материального мира.

Время можно назвать реляционной категорией, если мы следуем Аристотелю и сужаем все его характеристики к одной – измеряемости. Осмысление относительных характеристик времени представлено в двух концептуальных метафорах «время – вместилище» и «времена – объекты в пространстве», которые локализуют события/действия относительно сменяющихся сумм обстоятельств [10, с. 13–16]. Важность реляционного аспекта времени, с одной стороны, нельзя умалить, так как доминантой британской лингвокультуры с конца XVII в. является осмысление времени как системы координат, используемых для фиксации событий и действий. Однако, с другой – временные периоды подобно физическим объектам уподобляются точкам на абстрактной оси времени, лишенным собственных характеристик: сумма обстоятельств как репрезентант системы идеальных ценностей превращается в отметку на стреле времени.

Метонимический перенос части на целое позволил разработать практическое применение времени, заменив качественное познание на количественное. Время как порядок последовательностей у Лейбница, сведение свойств времени к длительности у Эйлера можно считать результатами того, что единственным объектом научного исследования становится материально воспринимаемый мир, тогда как качественные характеристики времени предполагают выход в мир идеального.

Концепция времени как априорной формы чувственности, необходимой для координации чувственно-воспринимаемого опыта, приближается к осмыслению времени в терминах качественных характеристик. И. Кант, определяя человека как принадлежащего двум мирам – внешнему и внутреннему, указывает, что в первом индивид подвержен изменениям, а во втором – будучи независим от времени, свободно подчиняет себя умопостигаемому нравственному закону. Таким образом, созерцание как мыслительная деятельность приобретает качественную составляющую [3, с. 177, 188].

Незавершенность человека, его устремленность за пределы материального, отмеченные многими мыслителями, являются указаниями на объективность идеального. Деятельность как процесс становления внутреннего мира человека осуществляется в контексте смены суммы обстоятельств, то есть следования времен, отвечающих действиям разного рода.

Таким образом, время выступает как один из ключевых параметров телесного существования человека. Жизнь индивида может быть представлена как континуум деятельности, элементы которой, действия, соотносятся с определенной суммой обстоятельств. Его развитие достигается посредством деятельностного утверждения внутренних принципов, отражающих надмировые ценности.

Литература

1. Аристотель. Физика // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/physic.txt
2. Аксенов Г. П. От абсолютного времени и пространства И. Ньютона к биологическому времени-пространству В. И. Вернадского // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/aksyonov_ot_absolyutnogo.htm
3. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 464 с.
4. Келлер Р. Языковые изменения. О невидимой руке в языке / пер. с нем. О. А. Костровой. – Самара, 1997. – 307 с.
5. Козырев А. П. Время как физическое явление // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/kosirev_vremja/2005
6. Платон. Тимей // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.philosophy.ru/library/plato/tim.html
7. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. – М.: Академический проект, 2009. – 1008 с.
8. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры. – М.: Академический проект, 2004. – 992с.
9. Федоров М. А. Восприятие времени в русской и американской культурах (концептуальный анализ на материале фразеологии русского и английского языков). – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2011. – 98 с.
10. Федоров М. А. Образная составляющая концепта TIME: диахронический аспект. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2013. – 160 с.
11. Федоров М. А. Крестьянское понимание времени: репрезентация концепта «время» в словаре В. И. Даля // Ученые записки петрозаводского гос. ун-та. – 2014. – №3. – С.55–59.
12. Хокинг С. Краткая история времени от большого взрыва до черных дыр. – СПб., 2001. – 173 с. // [Электронный ресурс]. – URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/hoging_kratkaja/
13. Lakoff G. Johnson M. “Metaphors we live by», The University of Chicago Press, Chacago, 60637 The University of Chicago Press, Ltd.. London, 2003. – 276 с.

References

1. *Aristotel'. Fizika* [Aristotle. Physics]. Available at: http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/physic.txt
2. Aksenov G. P. *Ot absolyutnogo vremeni i prostranstva I. N'yutona k biologicheskomu vremeni-prostranstvu V. I. Vernadskogo* [From the absolute time and space of I. Newton to biological time-space of V. I. Vernadsky]. Available at: http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/aksyonov_ot_absolyutnogo.htm
3. Gaidenko P. P. *Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropeiskoi filosofii i nauke* [Time. Duration. Eternity. The problem of time in the European philosophy and science]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2007. 464 p.
4. Keller R. *On language change. The invisible hand in language.* London: Routledge, 1994.
5. Kozyrev A. P. *Vremya kak fizicheskoe yavlenie* [Time as a physical phenomenon]. Available at: http://www.i-u.ru/biblio/archive/kosirev_vremja/2005
6. *Platon. Timei* [Plato. Timaeus]. Available at: http://www.philosophy.ru/library/plato/tim.html
7. Rassell B. *The History of Western philosophy.* Simon & Schuster Inc., 1972.
8. Stepanov Yu. S. *Konstanty: slovar' russkoi kul'tury* [Constants: Dictionary of Russian culture]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2004. 992 p.
9. Fedorov M. A. *Vospriyatie vremeni v russkoi i amerikanskoi kul'turakh (kontseptual'nyi analiz na materiale frazeologii russkogo i angliiskogo yazykov)* [Perception of time in the Russian and American cultures (the conceptual analysis based on phraseology of Russian and English)]. Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2011. 98 p.
10. Fedorov M. A. *Obraznaya sostavlyayushchaya kontsepta TIME: diakhronicheskii aspekt* [The figurative component of the TIME concept: diachronic aspect]. Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2013. 160 p.
11. Fedorov M. A. Krest'yanskoe ponimanie vremeni: reprezentatsiya kontsepta «vremya» v slovare V. I. Dalya [Peasant understanding of time: a representation of the concept “time” in V. I. Dal’s dictionary]. *Uchenye zapiski petrozvodskogo gosudarstvennogo universiteta – Scientific notes of Petrozavodsk State University.* 2014. No. 3. Pp. 55–59.
12. Hawking S. A Brief History of Time from the Big Bang to Black Holes. Bantam Dell Publishing Group, 1988. Available at: http://www.iu.ru/biblio/archive/hoging_kratkaja/
13. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors we live by.* London, Chacago: The University of Chicago Press, 2003. 276 p.

УДК 008

СПЕЦИФИКА И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ КОЧЕВОГО МЕНТАЛИТЕТА: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

© ***Иванова Татьяна Валерьевна***, кандидат культурологии, и.о. доцента кафедры философии и культурологии Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В. Р. Филиппова. Россия, 670024, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 8. E-mail: ivtat@mail.ru

В статье предпринята попытка наметить основные теоретические ориентиры, с помощью которых возможно раскрыть содержание и выявить особенности формирования менталитета кочевых народов. Менталитет – одно из основных понятий современного гуманитарного знания и используется многими науками, каждая из которых вносит свою лепту в его содержание. Автором за основу был взят социокультурный подход, трактующий это понятие как совокупность представлений, воззрений, «чувствования» общности людей определенной эпохи, географической области и социальной среды, которые влияют на исторические и социокультурные процессы. Другими словами, менталитет – это некая интегральная характеристика, которая позволяет описать своеобразие и специфику того или иного типа культуры. Менталитет кочевников формировался продолжительное историческое время и приобретал свои типичные признаки под влиянием природных, хозяйственно-экономических, социально-бытовых, религиозных, исторических и иных факторов. Обращение к понятию «кочевой менталитет» позволит в новом свете раскрыть своеобразие и уникальность культуры номадов и преодолеть негативные стереотипы в ее понимании.
Ключевые слова: кочевая культура, менталитет, «кочевой менталитет».

SPECIAL NATURE AND CHARACTERISTIC FEATURES OF NOMADIC MENTALITY: CULTUROLOGICAL ANALYSIS

Ivanova Tatiana V., PhD in Culture studies, Acting Associate Professor, department of philosophy and culture studies, Buryat State Agricultural Academy named after V. R. Philippov.
8 Pushkina St., Ulan-Ude, 670024 Russia. E-mail: ivtat@mail.ru

The article endeavors to determine the key theoretical base lines in order to disclose the content and reveal peculiarities of nomadic peoples' mentality. Mentality is one of key notions in today's humanitarian knowledge and is utilized by a number of disciplines each of them adds its own to its content. The author takes a socio-cultural approach as a basis; it treats this concept as a unity of ideas, views and kinship «feeling» of people in a certain epoch, geographical area and social environment that influence on historical and socio-cultural processes. In other words, mentality is a certain integral characteristic capable of describing the peculiarity and special nature of this or that culture type. Nomads' mentality has been emerging for a long historical time and acquiring its typical features affected by the natural, economic, social and lifestyle, religious, historical and other factors. The appeal to the concept «nomadic mentality» allows revealing a new vision of peculiarity and uniqueness of the nomads' culture and overcoming negative stereotypes in its understanding.
Keywords: nomadic culture, mentality, «nomadic mentality».

Сегодня, в XXI в. мир кочевой культуры по-прежнему остается загадкой для большинства жителей Земли. На Западе же с легкой руки известного историка А. Тойнби до сих пор считают кочевые культуры «тупиковыми ветвями развития человечества». Это глубоко укоренившееся в сознании европейцев отношение к кочевникам, которое Л. Н. Гумилев образно назвал «черной легендой», определяет негативное или, в лучшем случае, снисходительное отношение к ним. Разрушить подобное отношения к номадам позволит комплексное изучение уникальной кочевой культуры, главной особенностью которой является способность существовать в суровых, а часто и в экстремальных природных условиях, то есть в наиболее хрупких и уязвимых экосистемах планеты.

Кочевой мир – сложное переплетение различных этнических общностей, каждая из которых имеет самостоятельную историю и судьбу, собственные темпы развития, но всех их объединяет своеобразное видение окружающего мира, представления о человеке и его месте в нем, стереотипы поведения и т.д. В последние десятилетия отечественными философами, психологами, социологами для описания различных аспектов духовной культуры довольно широко стало использоваться понятие «менталитет». В современной гуманитарной науке отсутствует цельная культурологическая теория менталитета. Эта научная категория сегодня является объектом изучения многих наук, каждая из которых внесла существенный вклад в разработку этого понятия. В качестве рабочей для нашего иссле-

дования взята культурологическая трактовка менталитета, как совокупности представлений, воззрений, «чувствования» общности людей определенной эпохи, географической области и социальной среды, которые влияют на исторические и социокультурные процессы [1]. Другими словами, менталитет – это некая интегральная характеристика людей, живущих в определенной культуре, которая позволяет описать своеобразие того или иного типа культуры. Исходя из изложенных теоретических положений, попытаемся выявить особенности и вычленить основные элементы кочевого менталитета.

Характер развития этой культуры, некие неповторимые, уникальные ментальные характеристики определились, в первую очередь, кочевым образом жизни номадов и скотоводческим типом хозяйства. Возможность двигаться, перемещаться в пространстве, не останавливаясь надолго на ограниченной территории, кочевник воспринимал как высшее благо. Идея пути, дороги – одна из главных проявлений его бытия, основа жизнедеятельности, соответственно, все то, что неподвижно, оседло, обладает вторичной ценностью. Оседлость номадами рассматривалась как вынужденное состояние, состояние несчастья. Фиксированность и неподвижность – характеристики трансцендентного, живое же – солнце, луна, звезды, вода, животные, птицы, люди – должно находиться в постоянном движении. Характерно, что сакральная архитектура развивалась у кочевников именно как стремление зафиксировать место вечного упокоения мертвых [2].

Жилище живых – юрта, являлась символом космоса, она перемещаема, что маркирует ее принадлежность к миру живых. Именно поэтому динамизм – это элемент мировосприятия, а, впоследствии, и мировоззрения кочевого общества. При этом необходимо различать динамизм как способ бытия западного человека и динамизм как свойство самоощущения кочевника. Динамизм западного человека вытекает из философии антропоцентризма, когда человек мыслит себя центром мироздания и, соответственно, стремится подчинить себе окружающий мир природы. Динамизм же кочевника – это скорее способность идти в ногу с развитием природы, продиктованная изначальной гармонией природы и человека. Кочевник не противопоставляет себя миру, а живет по принципу единства сосуществования и соразвития [3, с. 180]. При этом необходимо отметить, что кочевание номадов практически никогда не носило беспорядочного характера, то есть кочевники не двигались за скотом в любом направлении. По мнению большинства исследователей, «чистые кочевники», не имеющие никаких элементов оседлости, являются редкостью, большинство номадов ведут или вели полукочевой образ жизни. Каждое племя и отдельный семейно-родовой коллектив имели ясное представление о границах территории своих традиционных кочевий и не допускали хозяйничанья на них посторонних.

Кочевники жестко привязаны к земле: двигаясь за скотом в рамках определенной замкнутой территории, они строго соблюдали районы своего передвижения. Их жизнь была также по-своему оседлой, естественно, эта оседлость имела определенные особенности. «Экодом» кочевников занимает значительно большие, чем у земледельцев, пространства, охватывая крупные географические объекты (реки, горы), подразделяясь на отдельные микрозоны, обжитые родоплеменными группами. Для кочевника земля имела такое же важное не только экономическое, но и нравственное значение, как и для земледельцев. Подвижный образ жизни номадов, необходимость в товарообмене с земледельческими народами, и, наконец, частые военные походы способствовали активному проникновению в материальную и духовную культуру кочевников инокультурных факторов. Кочевник, меняющий место жительства несколько раз в течение одного поколения или даже раз в два-три поколения, вынужден был культивировать в себе умение приспосабливаться к обстоятельствам и другим народам. Принцип отношения был связан с определенной этикой, в основе которой лежал принцип отношения к другим народам как к равным, независимо от их этнокультурного облика, поэтому толерантность становится формой кочевого общежития, основой формирования кочевого менталитета.

Для кочевников циклическое движение, постоянное перемещение по кругу – принцип жизни, имеющий глубокий мировоззренческий смысл. Зло, нанесенное людям, природе особенно страшно тем, что циклическое время, возвращаясь, возвращает и его. По тем же законам живет и Добро: однажды совершенное, оно вернется обратно. Гостеприимство, взаимопомощь – святые принципы кочевого менталитета.

Малочисленность кочевников по сравнению с окружающими соседями, суровый климат степей, наличие постоянных внешних угроз воспитали у номадов корпоративность, чувство единства, доведенное до Абсолюта. В обществе, где все социальные отношения жестко регламентированы, существовала очень сильная связь людей друг с другом, они ощущали себя жизненными частями целого, к которому принадлежали. Ценности культуры принимались и разделялись всеми ее членами как священные и вечные. Поэтому еще одной основой кочевого менталитета являлись интересы рода, уважение к старшему поколению, культ почитания умерших предков, который, как известно, существо-

вал практически у всех народов, однако степень его развития при этом была далеко не одинаковой. Если у оседлых народов этот культ со временем исчезает, то у кочевников он на все времена остается системообразующим фактором их взаимоотношений [4]. Человек всецело растворялся в коллективном целом и уже не представлял свою жизнь вне его. Проявить свои индивидуальные качества кочевник мог только в рамках своего родового коллектива. Культ героя, воина-защитника получил наивысшее развитие, стал абсолютом (идеалом) кочевой поведенческой модели, воплощением коллективных интересов, то есть интересов своей семьи, своего рода, народа в целом.

Менталитет кочевника тесно связан с его способом мировосприятия. Созерцательность как пассивное восприятие познаваемой действительности, без активного воздействия на нее является выражением философичности мышления кочевников. У номадов не была развита философская традиция, как на Востоке, так и на Западе, нашедшая свое воплощение в научных трактатах и системах. Проявлением познавательной глубины кочевого мышления была чувственно-символическая форма восприятия мира. Соответственно, у номадов получила развитие преимущественно устная культура речи, долгие столетия не получавшая фиксированности в письменных источниках. Письменные тексты не относились к числу важнейших «архетипов» их культуры. Степной скотоводческий уклад по своей внутренней природе не требовал развития таких сложных систем учета и контроля, которые породила в древнейших земледельческих цивилизациях потребность в этой социально значимой информации [5]. Этот уникальный феномен развития кочевого сознания отразился в искусстве сложения эпосов, которые играли у номадов ту же роль, что и мифы у оседлых народов [3, с. 179].

Иными, чем у оседлого человека, были и отношения кочевника с природой. Для оседлой культуры природа становится чем-то подлежащим покорению, подчинению, поэтому принципиальным становится противопоставление «свой – чужой». В соответствии с этой фундаментальной парадигмой воспринимается и сама природа: есть дом – «свое» и есть дикое поле – «чужое», причем за «домом» закрепляются благостные, сакральные коннотации, а за «диким полем» – демонические, связанные с ощущением враждебной противоположности природе [6]. Кочевые народы с самого начала шли больше по адаптивному пути развития. Адаптация к природно-климатическим условиям степи достигла такого уровня, что номады становились почти органической частью степных экосистем [7].

Природа для кочевника сохраняет самостоятельный статус, имеющий собственные, не зависимые от человека, равные с ним права и происхождение. Для кочевника гораздо естественнее было брать у природы произведенное ею в готовом виде, чем производить самому. Отношения людей с природой рассматривались скорее как взаимозависимость, чем как ее эксплуатация, и подобная почтительность по отношению к миру природы позволяла кочевникам жить на своей земле тысячелетиями без отрицательных последствий для окружающей среды.

Суровые условия кочевого образа жизни способствовали формированию еще одного важного для менталитета кочевника качества – рационализма, которому подчинено было все: убранство юрты, порядок землепользования, традиции, обычаи, мировоззрение и т.д. Материальная культура кочевников бедна, они производили только то, что было жизненно необходимо. Кочевнику было непонятно стремление оседлого населения, особенно горожан, к накопительству и комфорту – это противоречило его образу жизни и мировоззрению. «Кочевник все, что ему дорого, носил в душе, а горожанин все ему дорогое видел в материальном достатке».

Таким образом, кочевая культура – это сложное социокультурное явление, которое выражает отличное от оседло-земледельческой культуры онтологическое отношение «человек – мир». В этой связи вполне правомерно говорить о специфической ментальности кочевников, которая стала складываться в самые ранние периоды его становления и продолжала сохраняться (хотя, возможно, частично в измененном виде) в последующие периоды развития номадной культуры. По мнению Б. Г. Нуржанова, изучение кочевой культуры невозможно без изучения собственно кочевого менталитета, взгляда на кочевника со стороны степи [8].

Серьезная попытка изучения кочевого менталитета была предпринята П. К. Дашковским, который, понимая под ментальностью универсальные базовые конструкты духовной жизни общества, формирующиеся в социокультурном пространстве в конкретные исторические периоды, выявил следующие особенности ментальности кочевников, сложившиеся в скифскую эпоху, но, по его мнению, продолжающиеся сохраняться в последующие исторические периоды: 1) достаточно высокая степень слияния индивида с окружающей средой. Природа рассматривалась как часть общества, а общество – включенным в природу и зависящим от космических сил; 2) значительный уровень интеграции индивида и структурных элементов социального пространства (семья, клан, военно-политическое объединение); 3) экстравертированное отношение человека и общества к миру, что проявлялось, прежде

всего, в высокой эмоциональной чувствительности и аффективной напряженности в общении. Это объясняется мобильным образом жизни, а также характером переживаний, с которыми постоянно было связано как физическое, так и психологическое существование людей: смерть близких, рождение человека, внешняя угроза, природные катаклизмы и др.; 4) созерцательность и символичность кочевого мышления, что нашло выражение в искусстве, устном народном творчестве, музыкальной культуре номадов и т.д. [9].

Несмотря на непрерывно возрастающий процесс оседания номадов, часть населения Центральной Азии, Монголии, Казахстана, Кыргызстана, Западного Китая, Тибета, Крайнего Севера, Северной Африки до сих пор кочует. Это районы с очень суровыми климатическими условиями, где земледелие невозможно, и только кочевое животноводство может обеспечить жизнь человека, существование сообщества. В настоящее время насчитывается свыше 50 млн кочевников, а значит, кочевой образ жизни еще актуален, эта культура не изжила своего потенциала и требует дальнейшего изучения.

Литература

1. Кириенко В. В. Менталитет: понятие, структура и функции // Менталитет славян и интеграционные процессы: история, современность, перспективы: материалы IV междунар. науч. конф., 26–27 мая 2005 г. – Гомель, 2005. – С.16.

2. Сыргакбаева А. С. Соотношение традиционного и урбанистического модусов бытия в современном казахстанском обществе // [Электронный ресурс]. – URL: http://lpur.tsu.ru/Seminar/a0102/050.htm

3. Урманбетова Ж. К., Абдрасулов С. М. Истоки и тенденции развития кыргызской культуры. – Бишкек: Илим, 2009. – 188 с.

4. Кодар А. Тенгрианство в свете номадологии Делеза-Гваттари // Новые исследования Тувы. – 2009. – №4. – С.87.

5. Медведев А. П. «Степная цивилизация» или «степная альтернатива цивилизации»? // Исторические записки. – 2003. – №9. – С.110.

6. Аванесова Г. А. Культура как самоорганизующаяся система / Синергетика, философия, культура. – М., 2001. – С.96.

7. Медведев А. П. К исторической оценке скотоводческих обществ на Юге Восточной Европы II–I тыс. до н.э. // Вестник Воронежского ун-та. Сер. Гуманитарные науки. – 2001. – №2. – С.112.

8. Нуржанов Б. Г. Город и степь // Евразийское сообщество: экономика, политика, безопасность. – 1997. – .№3. – С.183–198.

9. Тишкин А. А., Дашковский П. К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та. – 2003. – С.283–284.

References

1. Kirienko V. V. Mentalitet: ponyatie, struktura i funktsii [Mentality: the concept, structure and function]. *Mentalitet slavyan i integratsionnye protsessy: istoriya, sovremennost', perspektivy – Mentality of Slavs and Integration Processes: Past, Present and Prospects.* Proc. 4th Int. sci. conf. Gomel, 2005. P. 16.

2. Syrgakbaeva A. S. *Sootnoshenie traditsionnogo i urbanisticheskogo modusov bytiya v sovremennom kazakhstanskom obshchestve* [The ratio of traditional and urban modes of being in the modern Kazakhstan society]. Available at: http://lpur.tsu.ru/Seminar/a0102/050.htm

3. Urmanbetova Zh. K., Abdrasulov S. M. *Istoki i tendentsii razvitiya kyrgyzskoi kul'tury* [Origins and Development Trends of the Kyrgyz culture]. Bishkek: Ilim, 2009. 188 p.

4. Kodar A. Tengrianstvo v svete nomadologii Deleza-Gvattari [Tengrianism in the light of Deleuze-Guattari Nomadology]. *Novye issledovaniya Tuvy – New Research of Tuva.* 2009. No. 4. P. 87.

5. Medvedev A. P. *«Stepnaya tsivilizatsiya» ili «stepnaya al'ternativa tsivilizatsii»?* ["Steppe civilization" or "steppe alternative to civilization"?]. Istoricheskie zapiski – Historical Records. 2003. No. 9. P. 110.

6. Avanesova G. A. Kul'tura kak samoorganizuyushchayasya sistema [Culture as a self-organizing system]. *Sinergetika, filosofiya, kul'tura* [Synergetics, philosophy and culture]. Moscow, 2001. P. 96.

7. Medvedev A. P. K istoricheskoi otsenke skotovodcheskikh obshchestv na Yuge Vostochnoi Evropy II–I tys. do n.e. [To the historical assessment of pastoral societies in South Eastern Europe 2–1 thousands BC]. *Vestnik Voronezhskogo universiteta. Ser. Gumanitarnye nauki – Bulletin of Voronezh University. Ser. Humanitarian sciences.* 2001. No. 2. – P. 112.

8. Nurzhanov B. G. Gorod i step' [City and steppe]. *Evraziiskoe soobshchestvo: ekonomika, politika, bezopasnost' – Eurasian community: economy, politics, security.* 1997. No. 3. Pp. 183–198.

9. Tishkin A. A., Dashkovskii P. K. *Sotsial'naya struktura i sistema mirovozzrenii naseleniya Altaya skifskoi epokhi* [Social structure and the system worldviews of Altai Scythian epoch population]. Barnaul: Altai University publ., 2003. Pp. 283–284.

УДК 316.74:2(571.54)

СОЦИОРЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ РАЗВИТИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ И МОНГОЛИИ*

*Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках гранта международного конкурса РГНФ – МОН Монголии «Постсоветское общество и буддийская сангха: социорелигиозные процессы в России и Монголии» №15-23-03002

© ***Бадмацыренов Тимур Баторович***, кандидат социологических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета, директор Центра социально-политических исследований Бурятского государственного университета «Альтернатива».
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: batorovitch@mail.ru

Двадцать лет постсоветского развития России и Монголии в рамках демократической политической системы и институтов гражданского общества, формирование свободы совести и отсутствие государственной идеологии, сдвиги в социально-экономической структуре существенно изменили положение буддийской религии в этих странах. Развитие буддизма в России и Монголии неоднозначно трактуется в публичном информационном пространстве, научной литературе и общественном мнении. Этот процесс затрагивает все стороны общественной жизни, обладает социокультурным, политическим и экономическим содержанием и протекает как на институционально оформленном уровне религиозных организаций, так и в повседневных практиках социального взаимодействия.
Ключевые слова: социорелигиозные процессы, буддизм, Монголия, моделирование.

SOCIAL AND RELIGIOUS PROCESSES OF THE DEVELOPMENT OF BUDDHISM IN RUSSIA AND MONGOLIA

Badmatsyrenov Timur B., PhD in Sociology, Associate Professor, department of political science and sociology, Head of «Alternative», Center of Social and Political Studies, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: batorovitch@mail.ru

Twenty years of post-Soviet development of Russia and Mongolia in the framework of democratic political system and institutions of civil society, the formation of religious freedom and the lack of state ideology, shifts in the socioeconomic structure significantly changed the position of the Buddhist religion in these countries. The development of Buddhism in Russia and Mongolia is ambiguously treated in the public information space, scientific literature and public opinion. This process affects all aspects of social life; it has socio-cultural, political and economic content and goes on both at the level of institutionalization of religious organizations and in the everyday practices of social interaction.
Keywords: social and religious processes, Buddhism, Mongolia, modeling.

В настоящее время можно выделить как определенные сходства, так и существенные отличия в развитии буддизма в России и Монголии. Хотя в конце 1980-х гг. он, помимо исторической близости, находился в сходных условиях жесткого государственного контроля, официальные данные констатировали преобладание атеизма и искоренение религиозных пережитков в сознании народных масс, а церковная организация сангхи СССР и МНР строилась на единых принципах. В 1990-е гг. в обеих странах происходит радикальная либерализация законодательства о религии, наблюдается резкий рост религиозности населения, через развитие «нетрадиционных» религиозных направлений усложняется конфессиональная ситуация, трансформируются институты церкви, культа, религиозного образования. В современной России наряду с «традиционно» буддийскими Бурятией, Тывой и Калмыкией, возникают новые центры в крупных городах, формируются сообщества верующих, причем разных направлений буддизма, обладающие малоизученной спецификой структуры и воспроизводства. Схожие процессы наблюдаются и в Монголии. Кроме того, на социорелигиозные процессы в России и Монголии неодинаковое воздействие оказывает «глобальный» буддизм, политика Далай-ламы XIV и тибетской диаспоры.

Цель данной работы состоит в описании методологии социологического исследования социорелигиозных процессов развития буддизма России и Монголии. Проблематика исследования лежит в поле сравнительного изучения процессов развития буддизма в России и Монголии в постсоветский период. Историческая, социокультурная, этническая и конфессиональная близость ряда российских

регионов (Бурятии, Калмыкии, Тывы) и Монголии, идеологическое единство и предельное сходство политической системы в советский период позволяют проводить кросс-национальные сравнения разных сфер жизни общества. Одним из наиболее актуальных направлений подобного изучения является исследование современных социорелигиозных процессов трансформации роли буддизма в обществах постсоветских России и Монголии. Можно констатировать существенный рост числа верующих и религиозных организаций, активное проникновение буддийский идей и ценностей в массовую культуру и публичное информационное пространство. Вместе с тем, актуальным является выявление особенностей институционализации буддийской культуры в новых социальных, экономических и политических условиях преобладания городского населения, изменения образа жизни, формирования современной демократической системы и новых международно-политических условий.

«Возрождение» буддизма в России и Монголии основано преимущественно на социокультурных образцах Гелуг, направления тибетского буддизма, в тех формах, которые закрепились к началу XX в., включая церковно-монастырскую организацию, систему образования, культовую и приходскую системы. Вместе с тем, как в России, так и в Монголии, буддийские организации демонстрируют высокий адаптивный потенциал, реализуя современные образовательные программы, активно участвуя в общественно-политическом процессе, формируя новые организационные структуры, вовлекая новых верующих. Изучение взаимодействия общества и сангхи в этих странах имеет ряд важных аспектов, среди которых следует отметить сравнительный анализ политической роли буддийских организаций и групп, особенности воспроизводства буддийских идей в информационном пространстве, адаптацию культовой системы к изменившимся общественным потребностям.

В социологическом исследовании социорелигиозных процессов можно выделить несколько ключевых пунктов, которые должны быть учтены при моделировании объекта изучения. Первым выступает эпистемологическая и теоретико-методологическая ориентация на исследовательские образцы, выработанные в ходе развития социологического знания. Здесь же можно отметить значимость междисциплинарных подходов и взаимовлияние социологии и антропологии, истории, социальной психологии. В общем виде проблематизация теоретико-методологических основ исследования может быть представления в виде усилий исследователя, направленных на построение теоретической модели изучаемого объекта, удовлетворяющей его мировоззренческой позиции, логике абстрактного описания и сложившимся в научном сообществе взглядам. Для социолога религии вопрос о его собственных взглядах может быть определяющим, что проявляется в конструировании исследовательских моделей с критических, апологетических или нейтральных позиций. Л. Е. Янгутов и И. С. Урбанаева разделяют «внешний» и «внутренний подходы» в изучении буддизма. Под «внешним» подходом они имеют в виду парадигму академической науки, разделяемую большинством ученых-буддологов, а под «внутренним» – ту систему и методологию познания, которая характерна для буддийской ученой традиции и используется для презентации базовых доктрин буддизма [17, с. 44].

Следующим важным этапом исследования выступает построение измеряемых индикаторов выработанной теоретической модели социорелигиозных процессов. При ориентации на структурно-функциональную схему абстрактная модель развития буддизма включает процессы изменения системы взаимодействия статус-ролей, институционализирующуюся в ценностно-нормативных стандартах. При такой постановке эмпирические исследования сталкиваются с проблемой множественности вариантов конструирования буддийского социетального сообщества и сложностью выявления особенностей его изменения. Методология неоинституционального анализа описывает социорелигиозные процессов как систему сравнительно устойчивых институциональных практик взаимодействия индивидов и социальных групп, обладающих вместе с тем высокой динамикой изменений. Неоинституциональный анализ позволяет операционализировать типологические описания социального взаимодействия в рамках формальных институтов религии (церкви, иерархий) и внеинституциональных социальных практик «конструирования» религиозного.

На уровне социологической операционализации мы сталкиваемся с трудностями описания буддийской культуры и буддийских сообществ, связанных с размытостью их границ и сложностью адаптации широко применяемых исследовательских переменных, таких как, например, религиозность и разделение религий на «традиционные» и «нетрадиционные».

Методами социологии довольно сложно измерить «буддийскую культуру», особенности «буддийского» образа жизни, поведения, социума. Современное общество и его институты носят в целом секулярный характер, и буддизм выступает в качестве своеобразного культурного и жизненного «уклада», то есть ценности, нормы, коллективы и роли, которые можно определить как «буддийские», на уровне общества в целом не признаются в качестве всеобщих. Они функционируют в качестве спе-

цифической подсистемы общества, выполняя в основном функцию интеграции той части общества, которая их признает в качестве значимых, – буддийского сообщества.

Структурно-функциональное описание буддийской культуры рассматривает ее через институты поддержания культурного образца, систему религиозной буддийской философии, канонических и образовательных требований, образования и учебных должностей и ученых званий, представляющих собой фиксированные культурные образцы – ценности. Буддийская философия в качестве элемента данной подсистемы является системой религиозно-философского знания, включающей концептуально оформленные религиозно-философские концепции, идеи, категории и понятия, во многом формирующие то социокультурное явление, которое мы называем буддийской культурой. Во многом подход к вычленению некой общебуддийской «центральной идеи» представляется весьма спорным, учитывая все многообразие «живой традиции» буддизма. Учитывая, что мы рассматриваем преимущественно традицию Гелугпа, нас интересуют философские идеи, признаваемые в качестве «традиционных» именно в этой школе. Представление о системе этих идей мы можем получить на основе анализа «коренных» текстов этой школы, которые можно определенным образом сгруппировать.

Вместе с тем, в реальной практике буддийская культура представляет собой взаимодействие как минимум двух уровней – виртуозной религиозности (в терминах М. Вебера) и народной религии. Социокультурные аспекты религии часто исследуются с использованием категории «религиозное сознание», которое рассматривается как систематизирующий компонент религиозных систем. В соответствии с содержанием религиозного сознания развертывается определенная деятельность, складываются отношения, формируются институты и организации. Религиозное сознание имеет два уровня: религиозная идеология (концептуализированное религиозное сознание) и религиозная психология (обыденное религиозное сознание). Концептуализированное религиозное сознание – это специально разрабатываемая, систематизированная совокупность религиозных принципов, идей, теорий, концепций и понятий как результат целенаправленной профессиональной деятельности религиозных мыслителей, прежде всего представителей духовенства, как группы специально подготовленных служителей культа. Этот уровень религиозного сознания представляет собой более или менее интегрированную систему представлений о мире, обществе, человеке, осмысленных в соответствии с теоретическими принципами данной религии. Может включать политические, экономические, социальные и другие идеи, концептуально оформленные в форме идеологии.

Таким образом, в рамках буддийской культуры функционирует довольно значительный комплекс несистематизированных религиозных представлений, отражающий социальные религиозные ценности верующих, существующие на уровне массового религиозного сознания. Многие из этих компонентов, возникая исторически как небуддийские, в массовом сознании могут выступать в качестве буддийской традиции. В отличие от концептуализированного религиозного сознания, обыденное религиозное сознание не выступает в качестве единой целостной системы, оно более фрагментарно, эклектично объединяет разнотипные и разновременные представления, образы, стереотипы, традиции и мифологемы. На этом уровне доминируют аффективные элементы, иррациональные чувства и настроения. Эти уровни религиозного сознания относительно автономны, хотя могут оказывать значительное влияние друг на друга. Обыденное религиозное сознание следует рассматривать как более раннее по времени возникновения, однако в развитых религиозных системах доминирует концептуализированное религиозное сознание. В бурятском буддизме двум уровням религиозного сознания соответствуют, по мнению авторов коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы» церковная идеология доктринального уровня и массовый бытовой уровень [8, с. 116]. Они разделяют культовую систему бурятского буддизма на церковную и бытовую подсистемы, оговариваясь при этом, что разделение имеет условный характер, поскольку «многие бытовые обряды имеют выход на храмовый культ массового уровня, а доктринальная догматика разменивается на элементарные расхожие идеи популярного вероучении».

Социологическое измерение буддийской культуры таким образом распадается на исследования церковных институтов, монашества, философских и иных текстов, культовой монастырской практики, то есть элементов «высокого» буддизма. С другой стороны – буддийская культура проявляется в представлениях верующих, поведенческих практиках и даже чувствах, составляющих содержание «массового» буддизма. Даже на уровне описания культовой практики, например, тантрических ритуалов, исследователи сталкиваются с эзотерическим смыслом, придаваемым им посвященными тантристами и ориентированным на рафинированные сотериологические идеи. А со стороны массы верующих, посвящение Калачакры или мистерия Цам, воспринимаются преимущественно через витальные потребности и утилитарный смысл.

Буддийское сообщество представляет собой неоднородное социальное образование, в котором происходят весьма динамичные процессы структурирования и формирования новых групп. Система ролей и статусов в границах буддийских сообществ представляет собой форму взаимодействия индивидов, осознающих себя буддистами. Ядром буддийского сообщества в целом выступает буддийская сангха. Граница между буддистами и не-буддистами, между мирянами и духовенством определяется прежде всего принятием обетов личного освобождения генина (убаши, мирянина), банди (рабджуна, послушника), гецула (шраманера, послушника, или как часто его обозначают полумонаха) и гелонга (бхикшу, монаха) и включением в церковные институты. В целом, обеты различаются по степени удаления от мирской жизни, на основе подчинения правилам монашеской жизни. Часто обеты гецула называют также обетами «неполного» монашества, в отличие от обетов гелонга или «полного» монаха. Следует отметить, что большая часть священнослужителей принимает только обеты генина (убаши, мирянина) или банди.

Принято считать, что в Бурятии буддийское сообщество представлено прежде всего этнической общностью бурят, а принадлежность к буддизму явилась одним из уровней этнической идентичности бурят, даже в 70-х гг. XX в., по данным социологических опросов, все, что связано с ламаистской религией, воспринималось на уровне массового сознания уже как «национальная культура» бурят [5, с. 45] Социологические исследования, проведенные группой научного атеизма БИОН СО РАН в 1982–1987 гг. в Республике Бурятия, показывали 3–4% глубоко верующих, 5–6% верующих, но не соблюдающих религиозные обряды. Г. Е. Манзанов приводит данные, согласно которым буддизм является доминирующей религией среди бурят [9, с. 134]. По результатам серии исследований под руководством Ц. Б. Будаевой, две трети респондентов-верующих – православные, около трети – буддисты, причем 87% респондентов, назвавших себя буддистами в 2011 г. – буряты (в 2009 г. среди респондентов-буддистов было 95,5% бурят) [10, с. 44]. Опросные и статистические данные Монголии фиксируют, что около 90% населения страны – буддисты.

Изучение религиозности является одним из наиболее распространенных направлений социологического изучения религии. В исследовании обыденного уровня религиозного сознания и связи религиозности с конкретным социальным поведением личности исследовательской группой под руководством Ц. Б. Будаевой была использована типология «верующие – колеблющиеся – неверующие» для измерения двух признаков религиозности: религиозной веры и участия в религиозной деятельности [10, с. 27]. Религиозная вера выявлялась через самоидентификацию, а участие в религиозной деятельности – через частоту посещения храмов, общение с единомышленниками, участие в благотворительных акциях.

Г. Е. Манзанов использовал типологию, также основанную на самопричислении: «верующий и соблюдаю религиозные обряды»; «верующий, но не соблюдаю религиозные обряды»; «колеблюсь; все равно»; «неверующий, но уважаю чувства тех, кто верует»; «я думаю, что с религией надо бороться»; «затрудняюсь». Он пришел к выводу, что в настоящее время наблюдается воспроизводство комплекса буддийских представлений среди бурятского населения. Эти явления имеют место в процессе актуализации буддийского воспитания, полученного в детстве, когда привычки религиозного поведения переходят в более регулярное соблюдение обрядов, что, в свою очередь, содействует эмоциональной настройке для становления религиозных представлений [9, с. 135].

Для социологического опроса, выявляющего особенности массовой буддийской религиозности, может стать некоторым затруднением стремление респондентов, монголов и бурят, обозначить свою буддийскую идентичность как нормативный стандарт. Это требует приложения дополнительных методических и технических усилий для контроля и выявления такого смещения мнения респондентов.

Воспроизводство этносоциальных групп по территориальному признаку выступает одним из факторов формирования религиозных сообществ. В настоящее время в составе бурятского и монгольского этносов выделяется ряд субэтнических и территориальных групп. Для них характерны общая идентичность, маркированная самоназванием, гетеро и автостереотипами, и воспроизводство относительно устойчивых социальных (родственных, родовых, земляческих) связей. Многие авторы отмечают, что между этими субэтническими группами наблюдается конкуренция, охватывающая разные сферы общественной жизни. В политике и экономике формируются группы влияния, эксплуатирующие земляческие и/или родственные связи. Например, «иркутские», «агинские», «курумканские». Другой устойчивой формой описания внутриэтнических групп выступает дихотомия «западные-восточные».

На уровне воспроизводства религиозных сообществ происходит интеграция на основе родственных и земляческих групп, обращающихся преимущественно к конкретным «своим» религиозным

организациям и группам или отдельным священнослужителям. Во многом это обусловлено традициями формирования территориально-приходской системы монастырской сети Бурятии и Монголии, интегрированной в этносоциальную структуру через тесные связи с локальным населением, родовыми и территориальными группами.

Последователями буддизма в Бурятии являются не только этнические буряты, но и представители других этнических групп республики. В районах проживания бурятского и небурятского населения приход этнически смешан, причем некоторые священнослужители отмечают, что «русских в дацаны ходит даже больше, чем бурят» [2, с. 68]. Вместе с тем, отдельных исследований буддийской религиозности русских и иных «традиционно не-буддийских» этнических групп в Бурятии не предпринималось, хотя в Санкт-Петербурге проводились социологические исследования религиозной конверсии на примере буддийских мирских общин [13, с. 7].

Отдельно, конечно же, следует выделять проблему взаимодействия и соотношения групп и организаций последователей «традиционного» и «нетрадиционного» для Бурятии буддизма. С. П. Нестеркин отмечает, что в буддизме существует несколько относительно независимых иерархических систем, оформляющих церковную организацию. В буддизме, в том числе и в школе Гелуг, в соответствии с Винаей, обетами Тантры и обетами Бодхисаттвы, конституируются три типа общин: сангха монахов, ганачакра тантристов и община последователей-мирян, не практикующая тантрийские методы» [11, с. 145–148]. Ряд исследователей изучает «модернистский», «глобализированный», «транснациональный» буддизм в России и отмечают их существенные отличия от традиционных церковных институтов буддизма, непостоянство членов сообществ и секулярный характер [1; 12; 15].

В исследовании необходимо учитывать сложности построения инструментария, связанные с неоднозначностью терминологии, обусловленной как ее высокой сложностью, так и тем, что на территории Монголии и Бурятии используются монгольские, бурятские, тибетские, санскритские термины. Например, одна из центральных категорий – сангха, обладает несколькими значениями. Термином «сангха» в буддизме определяется социальная общность последователей этой религии. Сангха («община, общество» – санскр.) как религиозное понятие имеет несколько значений. В первом значении сангха выступает как один из компонентов Триратны, Трех Драгоценностей, здесь Сангха имеет значение «Благородной (Высокой, Высшей) Общины Святых, или Благородного Духовного сообщества, то есть символического собрания всех принявших и реализовавших Дхарму, то есть «просветленных». Как указывает Еше-Лодой Ринпоче: «Под общиной здесь понимается Высшая Община Святых, к которой относятся пратьекабудды, архаты (это община практикующих Сутру), даки, дакини и защитники Учения (это община тантристов)» [6, с. 39]. Наряду с ними к Высшей Общине относятся также люди, имеющие прямое постижение Пустоты. В этом значении Сангха является одним из трех объектов тройственного прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе.

Во втором значении это понятие означает «Обычную Общину», то есть группу людей, объединяющихся для практики Дхармы и причисляющих себя к определенной буддийской традиции. Выделяют общину монахов, общину мирян и тантрическую общину. В определенном смысле можно говорить о мировой буддийской сангхе, «вселенской» общине всех последователей буддизма или сангхе отдельной страны, монастыря и т.д. В этом значении община должна включать не менее четырех так называемых «полных» монахов (санскр. – бхикшу, тиб. – гелонг, бур.,монг. – гелун), либо одного святого [6, с. 39].

По словам Далай-ламы: «Если кто-то принимает прибежище, или, кроме того, воздерживается от десяти дурных действий, он (или она) может в определенном смысле считаться упасакой (упасикой) – то есть принявшим мирские обеты. В нестрогом бытовом языке группу таких людей можно называть «сангхой» – «общиной», но не Сангхой в смысле объекта Прибежища» [16, с. 378].

В третьем, наиболее узком значении, этот термин соотносится с наименованием централизованной религиозной организации Буддийская Традиционная Сангха России (ЦРО БТСР). Следует отметить некое семантическое «смешение» в использовании данного термина во втором, несомненно, более широком значении, и в третьем, имеющем отношение к одной из буддийских религиозных организаций, действующих на территории Российской Федерации.

В описании религиозных сообществ также используются и другие понятия, отражающие формы социальной религиозной организации, например, церковь и секта. В массовом общественном сознании они, с одной стороны, приобрели оценочный характер, с другой – в отношении буддийских сообществ не имеют широкого применения. В публицистике неоднократно применялось слово «секта» в небуддийских регионах России, прежде всего крупных мегаполисах, в отношении нетрадиционных направлений буддизма. В научном же дискурсе использование понятия «буддийская церковь»

достаточно распространено, но охватывает лишь «традиционные» институты организации буддизма. Например, общины Карма-Кагью или группы под руководством геше Джампа Тинлей, как правило, при помощи этого понятия не описывают. Чаще всего к ним применяется более нейтральный термин «община» или Дхарма-центр. Дхарма-центр также используется как оппозиция к термину монастырь. В свою очередь, понятием «монастырь» обозначают большое количество тибетских, монгольских и бурятских терминов, таких как дацан, хурээ, хийд и т.д. В организационно-правовом отношении используется понятие «религиозные объединения», включающее «религиозные организации» и «религиозные группы».

Таким образом, если под церковью понимать одну из форм социальной организации религиозных сообществ, отражающую институциональный, организованный и централизованный характер взаимодействия индивидов в рамках данной религиозной общности, тогда под сангхой можно понимать форму социальной религиозной общности последователей буддизма, одним из элементов которой может выступать церковная организация. Некоторые исследователи настаивают на недопустимости применения понятия «церковь» в анализе форм социальной организации буддизма. Так, например, Е. С. Сафронова в связи с этим замечает: «Термин сангха, на наш взгляд, более соответствует традиционной социальной организации буддизма и используется нами вместо общеупотребимого термина «церковь», который имеет христианоцентристский оттенок» [14, с. 24]. Причем, как отмечает А. Берзин, «иерархическая структура тибетского буддизма сильно отличается от структуры организованной церкви» [4, с. 47].

Методический инструментарий выявления особенностей воспроизводства буддийской религиозности должен включать двухуровневую систему измерителей для носителей концептуализированного и для обыденного сознания. Для вовлеченных членов буддийских общин, как монастырских монашеских, так и мирских Дхарма-центров, важнейшим критерием выступает членство в общине (формализованное или нет), принятие обетов Пратимокши, бодхисаттвы и тантры, степень вовлеченности в религиозную практику и отношения «ученик-учитель».

Для обыденной повседневной религиозности вполне адекватны измерители самоидентификации и частотности типичных проявлений религиозной деятельности. При использовании экспертного опроса возможно построение системы индикаторов буддийской религиозности, на основе которых можно провести измерение «индекса буддийской религиозности».

В настоящее время назрела необходимость глубокого, всестороннего сравнительного исследования процессов развития буддизма в России и Монголии. Представляется актуальным изучение взаимодействия между различными буддийскими организациями разных направлений. В Монголии буддизм, кроме схожих с российскими проблем церковно-организационного единства, оказался в условиях «конкуренции» как с возрождением шаманизма (тенгрианства), проникновением христианских евангелических конфессий, так и с современным секулярным мировоззрением. В научной и публицистической литературе уже закрепилось мнение, что для современной российской ситуации характерно наличие существенных противоречий внутри буддийского сообщества между носителями «традиционного» и «нетрадиционного» буддизма, в том смысле, что многими исследователями и публицистами постулируется институционализация региональных форм виде традиционалистски этнического в Бурятии, Калмыкии и Тыве, и внеэтнического глобализированного, прежде всего в крупных городах. Кроме того, актуально изучение политической роли буддийского сообщества в этнополитическом процессе российских регионов, поскольку исторически оно выполняло этноконсолидирующие функции, которые в других странах брало на себя государство, а потому воздействие буддизма на формирование национального самосознания, национальную идеологию бурят, калмыков и тувинцев было более значимым, чем роль религии в странах с сильной национальной государственностью. Также не последнюю роль играет вопрос о потенциале буддийского фактора в российско-монгольских отношениях.

В исследовании актуального состояния буддизма как социальной системы следует учитывать, что в реальных социальных практиках буддизм складывается как с трудом описываемая система социальных отношений, включающая индивидов, малые и большие социальные группы, связанные между собой столь же сложной конструкцией буддийской религии, философии и культуры. Границы этой системы определить весьма сложно, поскольку в поведенческих практиках буддийских сообществ социорелигиозные буддийские нормативные требования распространяются лишь на сравнительно небольшое число людей, составляющих основу, при том, что значительные массы людей, периферия, обладая буддийской идентичностью, характеризуются весьма размытыми религиозными

представлениями, тесно связанными с иррациональными небуддийскими элементами общественного сознания.

Литература

1. Агаджанян А. С. Буддизм и глобализация / Религия и глобализация в Евразии / под ред. А. В. Малашенко, С. Б. Филатов. – М.: Московский центр Карнеги, 2004. – С.222–255.

2. Бадмацыренов Т. Б. Буддийское духовенство как специфическая социально-профессиональная группа (на материалах Республики Бурятия). – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2012. – С.68.

3. Бадмацыренов Т. Б. Сангха и политика: политические аспекты функционирования буддийского духовенства Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология, культурология. – 2012. – №14. – С.137–143.

4. Берзин А. Опора на духовного учителя: построение здоровых взаимоотношений. – СПб.: Нартанг, 2002. – С.47.

5. Герасимова К. М. Об исторических формах национальной культуры бурят / Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. – Улан-Удэ, 1995. – С.45.

6. Еше-Лодой Ринпоче. Краткое объяснение сущности Ламрима / пер. с тиб. Ж. Урабханова. – Улан-Удэ: Ринпоче-багша; СПб.: Нартанг, 2002. – С.39.

7. Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью: автореф. дисс. … канд. социол. наук. – СПб., 2014.

8. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – С.116.

9. Манзанов Г. Е. Динамика религиозности в этнической Бурятии в конце XX – начале XXI в. // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. История. – 2012. – №7. – С.134.

10. Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения / под ред. Ц. Б. Будаевой. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского гос. ун-та. – 2013. – С.44.

11. Нестеркин С. П. О церковной иерархии церковного буддизма // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: материалы международ. науч. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С.145–148.

12. Нестеркин С. П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология, культурология. – 2009. – №6. – С.16–20.

13. Островская Е. А. Буддийские мирские общины Санкт-Петербурга // Социологические исследования. – 1999. – №3. – 1999. – С.107–113.

14. Сафронова Е. С. Буддизм в России. – М., 1998. – С.34.

15. Уланов М. С. Современный буддизм в социокультурном пространстве юга России // Известия Волгоградского государственного технического университета. – 2014. – №24(151). – Т.19. – С.59–62.

16. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / пер. с тиб. А. Кугявичуса. – СПб.: Нартанг, 1994. – Т.1. – С.378.

17. Янгутов Л. Е., Урбанаева И. С. Об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в исследовании буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология, культурология. – 2015. – №6. – С.144–153.

References

1. Agadzhanyan A. S. Buddizm i globalizatsiya [Buddhism and globalization]. *Religiya i globalizatsiya v Evrazii* [Religion and Globalization in Eurasia]. Moscow: Carnegie Moscow Center, 2004. Pp. 222–255.

2. Badmatsyrenov T. B. *Buddiiskoe dukhovenstvo kak spetsificheskaya sotsial'no-professional'naya gruppa (na materialakh Respubliki Buryatiya)* [Buddhist clergy as a specific socio-professional group (on the materials of the Republic of Buryatia)]. Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2012. P. 68.

3. Badmatsyrenov T. B. Sangkha i politika: politicheskie aspekty funktsionirovaniya buddiiskogo dukhovenstva Mongolii i Buryatii [Sangha and politics: the political aspects of the Buddhist clergy functioning in Mongolia and Buryatia. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya, kul'turologiya – Bulletin of Buryat State University. Ser. Philosophy, sociology, political science, cultural studies. 2012. No. 14. Pp. 137–143.*

4. Berzin A. *Opora na dukhovnogo uchitelya: postroenie zdorovykh vzaimootnoshenii* [Reliance on a Spiritual Teacher: Formation of Healthy Relationship]. St Petersburg: Nartang, 2002. P. 47.

5. Gerasimova K. M. Ob istoricheskikh formakh natsional'noi kul'tury buryat [On the historical forms of Buryats national culture]. *Natsional'naya intelligentsiya, dukhovenstvo i problemy sotsial'nogo, natsional'nogo vozrozhdeniya narodov Respubliki Buryatiya* [National intelligentsia, clergy and problems of social, national revival of the Buryat Republic peoples]. Ulan-Ude, 1995. – P. 45.

6. Yeshe Lodoy Rinpoche. *Kratkoe ob"yasnenie sushchnosti Lamrima* [A brief explanation of the nature of Lamrim]. Ulan-Ude: Rinpoche-bagsha; St Petersburg: Nartang, 2002. P. 39. (transl. from Tib.)

7. Isaeva V. B. *Sotsial'nyi mekhanizm religioznoi konversii: na primere peterburgskoi buddiiskoi mirskoi obshchiny Karma Kag'yu. Avtoref. diss. ... kand. sotsiol. nauk* [Social mechanism of religious conversion: on the example of St. Petersburg Buddhist secular community Karma Kagyu. Author's abstract of Cand. sociol. sci. diss.]. St. Petesburg, 2014.

8. Galdanova G. R., Gerasimova K. M., Dashiev D. B. et al. *Lamaizm v Buryatii XVIII – nachala XX veka. Struktura i sotsial'naya rol' kul'tovoi sistemy* [Lamaism in Buryatia of 18th – early 20th centuries. The structure and social role of the cult system]. Novosibirsk: Nauka, 1983. P. 116.

9. Manzanov G. E. Dinamika religioznosti v etnicheskoi Buryatii v kontse XX – nachale XXI v. [The dynamics of religiosity in the ethnic Buryatia at the end of 20th – the beginning of 21th centuries]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Istoriya – Bulletin of Buryat State University. Ser. History.* 2012. No. 7. Pp. 134.

10. *Mezhnatsional'nye, religioznye, etnopsikhologicheskie realii Buryatii i voprosy grazhdanskoi aktivnosti naseleniya* [Inter-ethnic, religious, ethno-psychological reality of Buryatia and issues of population civic activity]. Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2013. P. 44.

11. Nesterkin S. P. O tserkovnoi ierarkhii tserkovnogo buddizma [About the ecclesiastical hierarchy of church Buddhism]. *Buddizm v kontekste istorii, ideologii i kul'tury Tsentral'noi i Vostochnoi Azii – Buddhism in the context of history, ideology and culture of Central and Eastern Asia.* Proc. Int. sci. conf. Ulan-Ude: BSC SB RAS publ., 2003. Pp. 145–148.

12. Nesterkin S. P. Osnovnye tendentsii razvitiya buddizma v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii [Main trends of Buddhism development in the Russian socio-cultural space]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya, kul'turologiya – Bulletin of Buryat State University. Ser. Philosophy, sociology, political science, cultural studies.* 2009. No. 6. Pp. 16–20.

13. Ostrovskaya E. A. Buddiiskie mirskie obshchiny Sankt-Peterburga [Buddhist secular communities of St. Petersburg]. *Sotsiologicheskie issledovaniya – Sociological researches.* 1999. No. 3. Pp. 107–113.

14. Safronova E. S. *Buddizm v Rossii* [Buddhism in Russia]. Moscow, 1998. P. 34.

15. Ulanov M. S. Sovremennyi buddizm v sotsiokul'turnom prostranstve yuga Rossii [Modern Buddhism in social and cultural space of the Russian south]. *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta – Proceedings of Volgograd State Technical University.* 2014. No. 24(151). V. 19. Pp. 59–62.

16. Je Tsongkhapa. *Bol'shoe rukovodstvo k etapam Puti Probuzhdeniya* [A great guide to the stages of Awakening path]. St Petersburg.: Nartang, 1994. V. 1. P. 378. (transl. from Tib.)

17. Yangutov L. E., Urbanaeva I. S. Ob aktual'nosti sovmeshcheniya «vneshnego» i «vnutrennego» podkhodov v issledovanii buddizma [The relevance of combining the "external" and "internal" approaches to Buddhism studying]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya, kul'turologiya – Bulletin of Buryat State University. Ser. Philosophy, sociology, political science, cultural studies.* 2015. No. 6. Pp. 144–153.

УДК 37.018.1

ТРАДИЦИОННАЯ КИТАЙСКАЯ СЕМЬЯ КАК ШКОЛА ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ

© *Васильева Мария Самсоновна*, доктор педагогических наук, доцент кафедры общей педагогики Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: besegte@mail.ru

В статье отражены некоторые особенности традиционной китайской семьи: структура, характер взаимоотношений ее членов, устоявшиеся требования к воспитанию детей. Китайская семья всегда отличалась приверженностью к соблюдению и сохранению внутрисемейных и общественных традиций. Особую ценность здесь представляют социальные отношения, идентификация с группой, разделение образа жизни и стремление к общим целям. Именно в семье у детей формировался опыт родительских обязанностей, прививались умения устанавливать и сохранять определенную атмосферу межличностных отношений, навыки межпоколенных взаимодействий и семейного поведения. Одна из главных воспитательных задач традиционной китайской семьи – обеспечение преемственности культа предков и культа сыновней почтительности, традиций соблюдения внутрисемейных иерархических отношений, чувств кровного родства, сплоченности.
Ключевые слова: китайская семья, большие и малые кровнородственные семьи, конфуцианские воспитательные традиции семьи.

TRADITIONAL CHINESE FAMILY AS A SCHOOL OF CHILDREN UPBRINGING

Vasileva Maria S. EdD, Associate Professor, department of general pedagogy, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: besegte@mail.ru

The article reflects some features of traditional Chinese family: its structure, nature of the relations between its members, the established requirements to children upbringing. The Chinese family has always been distinguished by a commitment to compliance and preservation of intra family and community traditions. The special value is represented by social relations, identification with a group, sharing of the lifestyle and the pursuit to common goals. It is in the family that children developed the experience of parental responsibilities, with the requisite skills to establish and maintain a certain atmosphere of interpersonal relations, habits of intergenerational interactions and family behavior. One of the main upbringing tasks of the traditional Chinese family is the provision of continuity of the ancestors cult and the cult of son's piety, traditions of observance the intra-family hierarchical relations, feelings of kinship and solidarity.
Keywords: traditional Chinese family, large and small kinship families, Confucian upbringing family traditions.

Высокие темпы развития Китайской Народной Республики (КНР) за последние десятилетия сохраняют к ней повышенный интерес мирового сообщества. Сегодня Россия и Китай активно налаживают тесное и многостороннее межгосударственное взаимодействие на основе добрососедства, взаимовыгодного сотрудничества и стратегического партнерства. В ситуации расширяющихся экономических, культурных и образовательных российско-китайских контактов на государственном, общественном и личном уровнях важно выявлять и описывать особенности национально-культурных традиций в разных сферах китайского общества. Важно выявлять роль китайских традиций в современных условиях в обеспечении жизнестойкости и адаптивности китайского народа к изменениям мезо- и макросреды. Все это необходимо для нашего восприятия Китая и китайцев как идеологически и психологически близких нам страны и людей, а также для укрепления у россиян чувства национальной причастности в целом к Азии и к Тихому океану. Особый интерес по этой проблематике представляет традиционная китайская семья: ее история, структура, состав, функции, воспитательный потенциал, о которых, к сожалению, в отечественной педагогической науке мало информации.

Семья – один из важнейших феноменов, сопровождающих человека в течение всей его жизни. Известно определение А. Г. Харчева о том, что семья – это исторически конкретная система взаимоотношений между супругами, между родителями и детьми как малой группы, члены которой связаны брачными или родственными отношениями, общностью быта и взаимной моральной ответственностью и социальная необходимость в которой обусловлена потребностью общества в физическом и духовном воспроизводстве населения. Вследствие сложности и многогранности такого объединения существует много различных подходов к его изучению и в научной литературе встречается много

разных определений семьи. По словам Л. Берталанфи, семья не есть простая сумма членов этой семьи и ее надо изучать как системное целое.

Анализ литературы, диссертационных исследований, статистики переписи населения и других источников дает нам некоторые представление о жизни, нравах и семейных отношениях в традиционном китайском обществе. Семья в представлении древних китайцев – это миниатюрная модель государства во главе с отцом-патриархом, обладающим почти неограниченной властью. В китайском языке термин «семья» обозначается иероглифом «цзя», графически представляющим собой сочетание знаков «крыша дома» и «свинья». Свинья издревле была главным жертвенным животным семьи. В слове «цзя» отразились признаки семьи: родство по крови или браку, проживание под одной крышей, питание из одного котла, общность имущества, хозяйственная и культурная самостоятельность.

Основой традиционной системы семейных отношений китайцев являлся брак как легитимное признание союза мужчины и женщины и рожденных в нем детей. В Китае различали большие и малые кровнородственные семьи (цзун и цзун-цзу). Предположительно, в один «цзун» входило от нескольких сотен до тысячи семей и более. Большие семьи объединяли не более десяти малых семей, число которых не превышало 200–300 человек и компактно расселялись в одной или нескольких селениях («ли»). Особые социальные группы «цзун» в традиционном Китае, строились на основе отношений кровного родства, и происхождение индивидов прослеживалось от их общих предков унилинейно, т.е. по мужской линии через отца. Таким образом, китайский «цзун» представлял собой патрилинейную десцентную группу, поскольку туда входили только потомки мужчин, ведущие происхождение от общего предка.

Обычай китайцев жить неразделенными семьями, число членов которых достигало несколько сот человек и объединяло несколько поколений, имеет древнюю традицию. Образцовая китайская традиционная семья должна была быть трехпоколенной (примерно 19–20 человек), жить под одной крышей. В такой семье явно должна была проявляться семейная солидарность, иерархия между сыновьями, невестками и внуками, соблюдаться уважение к старшим. Все родственники четко делились на две категории: «нэй цзу» (родственники по внутренней линии) и «вай цзу» (родственники по внешней линии). Первыми, то есть «нэй цзу», были родственники по линии отца, вторыми – «вай цзу» – по линии матери. В образцовой китайской семье власть принадлежала самому старшему мужчине, а в случае его смерти – старшему сыну или самой старшей женщине [3, с. 165]. Младшие члены семьи были бесправны и опутаны сетью строжайших обязательств и почтительных церемоний. По малейшему зову старших они должны были откликнуться, встать и почтительно приблизиться, опустив взгляд вниз, уступить место или дорогу старику, сойти с колесницы при встрече со старшим по чину, на вопрос старшего отвечать, униженно кланяясь, постоянно упоминая о своем незнании, неумении. Младшим нельзя было проявлять любые эмоции: кричать, смеяться, даже смотреть в глаза старшему и т.д. Возраст имел в Китае высокий статус и уважение, почтение и поклонение старшим в Китае было возведено в церемониал. Образцовые, идеальные, трехпоколенные семьи в Китае были редки. Чаще такие семьи были характерны для обеспеченных классов, имеющих средства соответственно своему рангу содержать под крышей отчего дома несколько поколений детей, наложниц и многочисленных домашних слуг [6, с. 121]. Большие трехпоколенные семьи разделялись чаще после смерти старшего предка или отца. Относительно численности средней и малой семьи в старом Китае имеются расхождения. Одни материалы свидетельствуют, что в средней семье было примерно 5–6 человек, хотя нередки были семьи из 8–9 человек, а малая семья состояла из 5–6 [5, с. 23].

Мощнейшее влияние на семью, на регулирование внутрисемейных отношений, на модель поведения членов семьи и, в целом семьи, оказывала система культов – культ предков, очага и культ сыновней почтительности «сяо» [1, 2]. Одной из главных задач семьи было соблюдение и сохранение культа предков: принесение жертв и проведение соответствующих обрядов в память ушедших из жизни старших поколений. Культ предков поддерживался не только как память о прошлых поколениях семьи, но и как символ кровнородственных связей с ними и после их ухода из жизни. Начиная с эпохи Хань (206 до н.э. – 220 н.э.), государством официально поддерживался культ «сяо», тем самым узаконив и охраняя обязательное уважительно-почтительное и подчинительное отношение сыновей (детей) к отцам, к старшим по возрасту, должности, статусу.

Внутри «цзун» шел постоянный процесс появления новых ветвей. Разделение фамилии, большой семьи или клана на отдельные малые семьи не препятствовало сохранению тесных связей между ними. Малые семьи, отделившиеся от большой, всегда были связаны между собой культом общих предков, органами управления в лице отцов или старших братьев, обычаями взаимопомощи (особенно одиноким, вдовам, старым, больным). Семейная взаимопомощь всегда была сильна в Китае и объ-

ясняется это потребностью людей в социальной защищенности. Для престарелых родителей защищенная старость означала помощь детей, а для молодых – поддержку родителей в затратах на свадебные и иные расходы [3, с. 7; 5, с. 146].

Большая семья «цзун» обеспечивала взаимную помощь и поддержку в фамильных церемониях, свадьбах, похоронах, в улаживании конфликтов, была посредником между индивидами и публичной властью. Первостепенное значение для семьи и клана имела передача тех или иных социально-значимых прав на землю и иные ресурсы [5, с. 553]. В целом, структура, деление, трансформация большой китайской семьи были обусловлены необходимостью, с одной стороны, обретения ею хозяйственной автономии и экономической самостоятельности, а с другой – необходимостью сохранения преемственности по мужской линии и почитания культа предков и культа очага [6, с. 122].

В эпоху Хань в Китае были поселки и даже волости, принадлежавшие одной родственной группе [7, с. 20]. В середине XX в. некоторые «цзун» состояли из восьми ветвей и насчитывали около 3 тыс. членов, населявших восемь расположенных по соседству деревень [5, с. 149]. Со временем из клановых объединений сформировались мощные элиты местного сообщества [6, с. 150–151]. Главы семей, старосты кланов и общин, отвечали за всех членов, а все представители подобных социальных объединений своим поведением должны были радеть за их авторитет. Каждый член семьи был ответственен за всех остальных. Можно сказать, что в стране не было человека, который так или иначе не нес ответственность за другого. Наиболее развитые элитные кланы отличались большой сплоченностью. У них существовали уставы клана, фонды клановых земель, клановые храмы предков, школы, в которых хранились генеалогические книги и другие организующие институты. Они на год-два выбирали управляющих делами клана. Некоторые кланы уже могли не осознавать свои реальные кровнородственные связи, ведущие к общему предку, но традиционно сохраняли свое объединение.

В традиционном Китае правила родственных, земляческих и профессиональных отношений были гораздо сложнее и теснее, чем в Европе. В Китае они были социально признанной и обязательной ценностью. Отношения объединяли и разделяли людей согласно их особым правам, обязанностям и привилегиям. Установлению системы и сети отношений, построенных на родстве, симпатии, дружбе, мире и их поддержанию уделялось много времени и усилий. Они проявлялись в оказании друг другу самых разных взаимных услуг, поощрений, одариваний и т.д. Открытое проявление чувств не приветствовалось, но основной акцент в регуляции чувств и эмоций в процессе общения делался на соблюдении интуитивного невербального поведения (через молчание, понимание внутреннего состояния собеседника и др.). В семьях и кланах традиционно сохранялось воззрение, что отдельный индивид должен подавить в себе свою личность и свободу ради своих.

Китайская семья была сильна соблюдением и сохранением внутрисемейных и общественных традиций. Она сохраняла и формировала у детей опыт родительских обязанностей, воспитывала умения устанавливать и сохранять определенную атмосферу межличностных отношений, навыки межпоколенных взаимодействий и семейного поведения. Воспитательное значение имели стиль общения и характер взаимоотношений супругов в семье. Традиционно отношения мужа и жены в китайской семье строились по принципу неравенства, супружеские узы отличались холодностью, но большой крепостью. Китайский этикет не позволял выказывать мужу и жене свои чувства перед посторонними, хотя они могли быть нежно привязаны друг к другу. Мужу не полагалось при посторонних оказывать знаки внимания жене, чтоб его не упрекнули в отсутствии уважения и почтения к родителям. Муж и жена не должны были показываться на улице вместе, если же они шли вместе, то жена должна была следовать позади. Принятые правила хорошего тона запрещали мужчинам и женщинам от 7 до 60 лет сидеть рядом и есть вместе. Жена не имела права вешать свою одежду в шкаф мужа. Муж по традиции никогда за нее не заступался из-за того, что его могли обвинить в отсутствии сыновней почтительности к родителям. Говоря о жене, муж употреблял в ее адрес уничижительные выражения и называл ее «дурой семьи», «презренной обитательницей внутренних покоев» [4, с. 284]. Не были редкостью и случаи жестокого обращения мужа с женой.

Женщина в старом Китае являлась частью замкнутого, интимного мира семьи. Вся ее жизнь проходила во внутренних жилых покоях дома либо на кухне, почти в полной изоляции от мира и общества. Этикет предписывал, чтобы лицо женщины всегда было бесстрастным, а движения сдержанными и плавными. Смеяться на людях, обнажая зубы, было признаком крайне дурного воспитания. Покидая внутреннюю половину дома, она должна была закрывать лицо рукавом или вуалью. Женщина признавалась и ценилась как необходимость для функционирования семьи и ведения хозяйства. Важная хозяйственная роль китайской женщины не прибавляла ей авторитета и значимости. Господствующая общественная мораль отводила женщине роль услужливой дочери, покорной невестки,

слуги и целомудренной вдовы [6, 356–357]. Все прочие женские качества официальная мораль китайского общества старалась игнорировать или перевести в область мечтаний [4, с. 418; 1, с. 543]. Таким образом, древние обычаи и законы империи требовали от женщины полной покорности мужчине, она не пользовалась никакими правами, совершенно была лишена собственного «я», занимала приниженное положение и не могла претендовать ни на родительское, ни на родственное внимание.

Крайне незавидной в семье была и жизнь невестки. Она занимала самое низкое место в иерархии новой семьи, иногда довольно долго жила под тяжелой властью свекрови, претерпевая с ее стороны многие притеснения. Невестка повиновалась и оказывала уважение мужу, другим мужчинам семьи, свекрови и старшим по возрасту золовкам. Бесплодие, рождение только девочек, непочтительность к родным мужа, чрезмерная болтливость, склонность к воровству, завистливость, развратное поведение и злокачественная болезнь по старым китайским законам признавались основаниями для развода [4, с. 319]. Невестка укрепляла свои позиции в иерархии семьи мужа и получала право высказывать мнение, если принесла с собой в дом мужа хорошее приданое и рожала сыновей [3, с. 4–7].

По учению Конфуция, иметь потомство – главное назначение человека, и рождаемость детей до 1949 г. в Китае была исключительно высокой. Даже в самой бедной семье ожидали и хотели иметь, прежде всего, мальчика – продолжателя рода, хранителя культа предков и будущего помощника в хозяйстве. Если в семье не было мужского потомства, то обычай допускал усыновление мальчиков из семей кровных родственников по мужской линии, детей сестер, усыновление из чужих семей, покупку младенцев. Для рождения мальчика использовались различные ухищрения: заклинания, гадания и др. Его рождение всегда было важным событием в жизни китайской семьи, и при появлении на свет ребенка наряжали в красные одежды, символизирующие торжество, радость, и гордо показывали всем родственникам и знакомым. Отсчет возраста ребенка велся с момента зачатия, а не с рождения, поэтому при рождении он уже считался годовалым. В то же время ребенок до трех лет не считался человеком и в случае его смерти не устраивали похорон. С древних времен китайцы мерили человеческую жизнь равными отрезками времени. Считалось, что жизнь мужчины регулируется числом восемь: в восемь месяцев у него появляются молочные зубы, в восемь лет он их теряет, в 16 лет (дважды восемь) достигает зрелости, а в возрасте 64 лет мужская сила оставляет его.

В старом Китае традиционная китайская семья и кланы – основная школа воспитания детей. Согласно традициям, воспитание детей в китайской семье начиналось с момента рождения, и всегда было очень строгим [5, с. 551]. В семье соблюдалось «пять постоянств»: отец должен был следовать долгу и справедливости, мать – источать милосердие, старшие братья – питать к младшим дружеское расположение, младшие – относиться с уважением к старшим, и все сыновья – почитать родителей и вообще старших. Смысл жизни китайцы видели в социальных отношениях, в идентификации с группой, в разделении образа жизни, в стремлении к общим целям и в препятствовании действиям, нарушающим внутригрупповую солидарность или традиционный порядок. Ценности социальной власти, авторитета, повиновения и богатства очень важны в иерархических структурах, поэтому в китайской семье необычайное внимание уделялось нравственному воспитанию детей, взаимоотношениям отдельного человека и общества, поведению человека в обществе.

Конфуцианский образ «совершенного мужа» стал идеалом в народной педагогике китайцев и основную цель воспитания детей определил как формирование «зависимо пассивной» личности [1]. Отсюда, в воспитании детей в китайской семье доминировал ряд идей: осознание каждым ребенком своего места в семейной иерархии, усвоение соответствовавших этому месту ролей, послушание, преданность старшим, подчинение индивида интересам коллектива, готовность жертвовать всем личным ради интересов семьи, клана и общины. Большое внимание уделялось подавлению факторов, представлявших угрозу для установленного уклада жизни (подавлению любых форм проявления агрессивного поведения, угрожавшего разрушить мир и согласие в обществе, сексуальных импульсов и др.) [5, с. 552–553]. Цели воспитания детей в китайской семье предполагали формирование с младенчества наиболее существенных черт мировоззрения и психологии китайцев. К ним относятся: признание неизбежности и вездесущности иерархии, веру в твердую и направляющую руку в организации быта, стремление к согласию и гармонии, как в собственной душе, так и в отношении с окружающими, самоконтроль и сдержанность, скромность и неистощимое терпение, умение скрывать свои чувства и избегание конфликтов, принятие судьбы.

Проявление «сыновнего благочестия или почтительности» было непременным условием воспитания. Детям, подросткам и юношеству постоянно приводили в пример 24 популярнейшие истории о почитании детьми родителей [8, с. 74]. Такие требования исходили из традиционных представлений о том, что родители и дети «составляют одно тело» и дети должны сохранять его, продлевая тем самым

жизнь предков [5, с. 551]. Исходя из таких установок, дети обучались действиям, необходимым для поддержания порядка и согласия в семье и в обществе, а не проявлениям деструктивной состязательности и соперничества. Дети воспитывались так, чтобы они воспринимали иерархическое распределение ролей как само собой разумеющееся, чтобы выполняли обязанности и правила, выказывали уважение и почтение вышестоящим, признавали легитимность неравного распределения власти, ролей, ресурсов. Уважение к истории рода, общины, государства из поколения в поколение воспитывалось рассказами об известных родственниках, выдающихся личностях, о людях с большим личным профессиональным опытом, к примеру «старый земледелец», «старый огородник» и др.

Таким образом, во-первых, старая традиционная китайская семья «цзун», «цзун-цзу» или «цзун-ху» по структуре чаще была трехпоколенной, многодетной и сложной по составу. Во-вторых, как патрилинейная десцентная группа со сложной структурой и системой связей и взаимоотношений ее членов, она отождествлялась с государством, в котором власть принадлежала самому старшему мужчине или старшему сыну или, в исключительных случаях, самой старшей женщине. В-третьих, из множества функций семьи приоритетными были репродуктивная, хозяйственно-экономическая и воспитательная. В-четвертых, нравственным идеалом и целью воспитания стал конфуцианский образ «совершенного мужа», с присущей ему психологией преданности, послушания и подчинения. Одной из главных воспитательных задач традиционной китайской семьи было соблюдение и обеспечение преемственности культа предков и культа сыновней почтительности, традиций соблюдения внутрисемейных иерархических отношений, чувств кровного родства, сплоченности. В-пятых, традиционная китайская семья стала основой формирования таких социальных групп как клан и община, в которых также закреплялись и обретали масштабное значение и силу многие семейные нормы и требования, обеспечивающие общественный порядок и стабильность. Роль традиционной китайской семьи, кланов и общин как школы воспитания подрастающих поколений неоценима, поскольку они строго следили за соблюдением норм конфуцианской морали, за дисциплиной, послушанием своих членов, за нарушение которых предусматривались штрафы, влекли за собой серьезные моральные и имущественные потери, как лишение человека родственной, клановой, общественной поддержки.

Литература

1. Васильева М. С. Конфуцианские идеи в народной педагогике китайцев // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Педагогика. – 2012. – №1.2.
2. Васильева М. С. Брачные традиции китайского общества в воспитании детей // Образование и наука в Байкальской Азии: сб. науч. тр. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012.
3. Доменак Ж.-Л., Хуа Шанмин. Семейные отношения в Китае. – М.: Наука, 1991.
4. Коростовец И. Китайцы и их цивилизация / Жизнь и нравы старого Китая. – Смоленск: Русич, 2003.
5. Малявин В. В. Китайская цивилизация. – М.: Астрель, 2000.
6. Малявин В. В. Повседневная жизнь Китая в эпоху Мин. – М.: Молодая гвардия, 2008.
7. Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М.: Наука, 1993.
8. Припрятать мандарины для матери // Китай. – 2011. – №6.

References

1. Vasil'eva M. S. Konfutsianskie idei v narodnoi pedagogike kitaitsev [Confucian ideas in traditional Chinese pedagogy]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Pedagogika – Bulletin of Buryat State University. Ser. Pedagogy.* 2012. No. 1.2.
2. Vasil'eva M. S. Brachnye traditsii kitaiskogo obshchestva v vospitanii detei [Marriage traditions of the Chinese society in children up-bringing]. *Obrazovanie i nauka v Baikal'skoi Azii – Education and Science in Baikal Asia.* Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2012.
3. Domenak J.-L., Hua Shanmin. *Semeinye otnosheniya v Kitae* [Family relationships in China]. Moscow: Nauka, 1991.
4. Korostovets I. Kitaitsy i ikh tsivilizatsiya [The Chinese and their civilization]. *Zhizn' i nravy starogo Kitaya – Life and ethics of old China.* Smolensk: Rusich, 2003.
5. Malyavin V. V. *Kitaiskaya tsivilizatsiya* [Chinese civilization]. Moscow: Astrel', 2000.
6. Malyavin V. V. *Povsednevnaya zhizn' Kitaya v epokhu Min* everyday life in the Ming epoch. Moscow: Molodaya gvardiya, 2008.
7. Perelomov L. S. *Konfutsii: zhizn', uchenie, sud'ba* [Confucius: life, doctrine, destiny]. Moscow: Nauka, 1993.
8. *Pripryatat' mandariny dlya materi* [To hide mandarins for mother]. *Kitai – China.* 2011. No. 6.

УДК 81:008.001

КОНЦЕПТ «ХОЛОД» В РУССКОЙ И ФРАНКО-КАНАДСКОЙ КАРТИНЕ МИРА (НА МАТЕРИАЛЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ДОКУМЕНТОВ НОВОЙ ФРАНЦИИ И СИБИРИ XVII–XVIII ВВ.)

© ***Исаева Екатерина Васильевна***, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры европейских языков, директор Учебно-научного центра «Москва–Квебек» Российского государственного гуманитарного университета.
Россия, 125993, г. Москва, Миусская площадь, 6. E-mail: eka.isaeva@mail.ru

В статье представлен сравнительный лингвокультурологический анализ концепта «холод» на материале исторических документов Новой Франции и Сибири XVII–XVIII вв., содержащих языковые и речевые средства его вербализации. Цель статьи – показать восприятие холода французскими и русскими путешественниками и первопоселенцами Канады и Сибири, его репрезентацию языковыми и речевыми средствами французского и русского языков. Материалом исследования послужили рукописные и печатные тексты на французском и русском языках: это реляции путешественников, представителей религиозных орденов, отчеты членов экспедиций, торговых компаний и ведомств, военных, гражданских лиц, первые историко-географические описания двух регионов, мемуары и деловая корреспонденция.
Ключевые слова: лингвоконцептология, вербализация концепта «холод», исторические документы Новой Франции и Сибири.

CONCEPT «COLD» IN RUSSIAN AND FRANCO-CANADIAN IMAGE OF WORLD (ON THE MATERIAL OF HISTORICAL SOURCES OF NOUVELLE-FRANCE AND SIBERIA OF THE 17TH – 18TH CENT.)

Isaeva Ekaterina V., PhD in Philology, Associate Professor, Professor of the department of European languages, Director of educational and scientific center «Moscou–Québec», Russian State University for Humanities.
6 Miusskaya square, Moscow, 125993 Russia. E-mail: eka.isaeva@mail.ru

The article presents a comparative linguistic and cultural analysis of the concept «cold» on the material of historical documents of Nouvelle-France and Siberia in the 17th–18th cent., that contain language and speech means of its verbalization. The aim of the article is to show the perception of cold by the French and Russian explorers and first settlers of Canada and Siberia, its representation by language and speech means of French and Russian. The research is based on manuscripts and printed texts in French and Russian. The manuscripts and published texts in French and Russian were represented as the material of the research: they were notes of travelers, representatives of religious orders, reports of members of expeditions, trading companies and agencies, the military, civilians, the first historical and geographical descriptions of two regions, memoirs and business correspondence.
Keywords: linguistic concept studies, verbalization of the image «cold», historical documents of Nouvelle-France and Siberia.

В научных трудах, посвященных открытию Североамериканского континента и Сибири в России, отмечается, что главной проблемой, с которой столкнулись первооткрыватели обоих регионов, становится холод, связанный с суровой и долгой зимой [2; 6]. В XVII–XVIII вв. во Франции издаются многочисленные описания территории, климата, природы, культуры автохтонного населения Северной Америки. Канада, Новая Франция, Новая Галлия, Франческа – названия территории французских колоний и поселений, ставшие известными в метрополии благодаря свидетельствам европейских путешественников в устной и письменной форме.

Обыденное знание об этой области земного шара можно сформулировать так: населенная дикарями, открытая и освоенная французскими путешественникам и первопроходцами территория с плодородной землей, с холодным климатом, где зима длится большую часть года [4]. Трудности первой зимовки европейцев в Канаде зафиксированы в дневнике Ж. Картье об экспедиции 1535 г. Французский капитан, отправленный годом ранее королем Франциском I к берегам Северной Америки для исследования новых земель и поиска северо-западного прохода, снаряжает два корабля для длительного путешествия и попытки создания постоянного поселения. Но французские моряки с трудом пережили суровую зиму, потеряв 25 человек своего экипажа [5].

Пройдет несколько десятилетий, прежде чем С. де Шамплен, выполняя миссию, порученную ему Генрихом IV, отправится в 1603 г. в Сент-Круа. В этом первом французском поселении в Атлантическом регионе он отважится провести зиму, которая, по разным источникам, унесла от 25 до 35 жизней (из 79 обитателей) [2, с. 19]. Несмотря на человеческие потери, трудности и опасности, которые поджидали первопроходцев североамериканского континента, в начале XVII в. начнется подлинная колонизация Канады с момента создания первого постоянного поселения Квебек в 1608 г. [6, с. 15].

Для французских поселенцев одним из серьезных испытаний станет суровая зима, которая резко отличается от французской ранним наступлением и сильным холодом, обилием снега и, прежде всего, той длительностью, о которой во Франции имелось слабое представление. Типичный французский каменный дом, легкая одежда и обувь, отсутствие опыта в заготовке продуктов питания с высоким содержанием витаминов станут главным препятствием в ответе на вызов, брошенный канадской зимой в виде обморожений и цинги. Огромную роль в адаптации французов к зимним условиям Северной Америки сыграют индейцы, научившие первопоселенцев строить деревянные дома, шить теплую одежду, изготовлять лекарственные отвары.

Открытие Канады и завоевание Сибири происходит практически в один исторический период: со второй половины XVI до первой половины XVIII вв. Исследование Сибири, Камчатки и Дальнего Востока продолжится и в XIX в. После Ермака Тимофеевича (1581), первыми путешественниками, отправленными по приказу царя исследовать эту дальнюю территорию, станут казаки, служилые и торговые люди, которые будут открывать земли Восточной Сибири в Якутии. Зимовье или форт Якутска будет построен в 1632 г. Безусловно, сибирские холода создавали немало проблем и для первопроходцев, и для двигающихся вслед за ними русских поселенцев. Они не могли не обратить внимания на «жгучие» («хлящие») морозы и леденящий ветер («хиус»). Однако приспособление к сибирским условиям не требовало ни кардинальной ломки привычного уклада, ни заимствований каких-либо принципиально новых, неизвестных русским людям типов жилища, одежды, способов передвижения и т.п.

В случае с Французской Америкой климат, скорее, отпугивал потенциальных колонистов в метрополии и создавал там неблагоприятный образ Канады. Те же французы, которые все-таки отважились переселиться за океан и обосноваться в Новой Франции, наоборот, через какое-то время начинали хвалить ее «здоровый воздух». Аналогичную, в целом, ситуацию мы наблюдаем и в Сибири. Таким образом, климатический контраст между метрополией и новыми территориями воспринимался по-разному в обеих колониях. Отличие зимнего климата Сибири от климата европейской части России может быть охарактеризовано как количественное, тогда как разница между климатом Франции и Канады будет скорее качественного порядка [1, 61, 67]. И репрезентация образа холода у колонистов обоих регионов будет различная, несмотря на множество обнаруженных схожих черт.

Цель статьи – показать восприятие холода французскими и русскими путешественниками и первопоселенцами Канады и Сибири, его репрезентацию языковыми и речевыми средствами французского и русского языков. Материалом исследования послужили рукописные и печатные тексты на французском и русском языках: это реляции путешественников, представителей религиозных орденов, отчеты членов экспедиций, торговых компаний и ведомств, военных, гражданских лиц, первые историко-географические описания двух регионов, мемуары и деловая корреспонденция.

Разнообразные публикации о Канаде и Сибири исследуемого исторического периода предоставляют возможность провести анализ концептосферы французского и русского языков, выявив средства вербализации концептов, включающих понятийную, образную и ценностную составляющие. Из всего объемного материала для исследования концепта «холод» были отобраны тексты 14 авторов XVII–XVIII вв.: P. Ch. Allemant (1622), J.-F. Bernard (1724), P. Boucher (1664), J. Cartier (1545), J. Chabert (1753), S. Champlain (1870), J. B. Colbert (1669), N. Denys (1673), P. Kalm (1749), P. Le Jeune (1634), M. Lescarbot (1609), M. de l'Incarnation (1685), G. Sagard (Théodat) (1632), Th. Viau (1959). К этому списку можно добавить коллективные реляции представителей религиозных орденов (Иезуитов, Реколлетов, Урсулинок и др.).

В XVII–XVIII вв. путевые записки, отписки, скаски, донесения о Сибири не редко принадлежат перу иностранцев и впоследствии переводятся на русский язык. Первые описания Сибири, дневники и дорожники путешественников часто носят характер деловых документов, так как основным сюжетом в них является проделанный путь. Тем не менее, в этих источниках мы находим свидетельства о тех трудностях и опасностях, в том числе связанных с холодом, которые подстерегают путешествующих по Сибири. Практически всегда в путевых записках содержатся описания сибирской приро-

ды, облика городов, селений, острогов, сведения о полезных ископаемых, климате, флоре и фауне Сибири, о ее населении. Нами исследованы авторские тексты К. Курочкина (1619), С. П. Крашенинникова (1755), И. Э. Фишера (1757), В. Н. Татищева (1735), С. И. Челюскина (1742), В. В. Атласова (1700), М. В. Стадухина (1649), С. И. Дежнева (1655) и Н. С. Милеску (1675), а также Есиповские хроники (ок. 1602) и общие донесения сибирских воевод царю, документы сибирского приказа XVII в. Для исследования были использованы данные исторических, этимологических, региональных, фразеологических, паремиологических словарей на обоих языках.

Цель проведенного анализа – сравнительное описание концепта «холод» в исторических документах Новой Франции и Сибири в рамках когнитивной лингвистики, занимающейся в том числе и вербализацией концептов, в данном случае исторического концепта. С этой целью в первую очередь исследовались словарные дефиниции и прямые номинации лексемы «холод» во французском и русском языках исследуемого периода, значения, входящие в его семантическое поле, перекрестные значения синонимов, а также производные от ключевых слов: froid m, froid (-e) adj., froidure f, froidement adv., frisquet (-te) adj., frais (fraiche) adj., froidir v intr/tr, neige f, gel m, geler v intr/tr, glace f, glacier m; poudre f, poudrerie f, poudrer; холод, холодина, холодища, холодрыга, холодинница; мороз, морозный; стужа, студеный, студено; снег, снежина, снежура; хиус, хиузница, хиузища; лед, ледяной; метель, вьюга.

В академическом словаре французского языка «Dictionnaire de l'Académie française» зафиксированы следующие дефиниции и прямые значения понятия «холод»:

Froid. substantif masc. 1080, Roland (freit), du lat. pop. frigidus, ou d'après le francique frisk, (frais). Qualité oppposée au chaud. Grand froid, noir. Un beau froid, un froid gai. La rigueur du froid. Sentir le froid. Transir de froid. Mourir de froid. Avoir froid. Il a froid à la tête, aux mains, etc. Geler de froid. Le froid l'avait saisi. Il est raide de froid. Souffrir le froid. Supporter le froid. Il fait froid. Durant le froid de l'hiver.

Froid, oide. adj. Qui participe actuellement à la nature du froid, qui communique ou qui ressent le froid. Pays froid. Climat froid. Temps de froid. Froid comme glace. Dans la froide saison. Cela est actuellement froid.

В исторических, этимологических, толковых, диалектных словарях русского языка есть и другие лексические единицы, содержащие сему холод и это закономерно, поскольку она является первичной, изначальной. Данная сема передает значение «низкая температура» или «отсутствие тепла».

Стужа – сильный холод. Из текста 1646 г.: «Милосердный государь… пожалуй меня холопа своего, чтобы мне со стужи и с нужи без одежды не погибнуть… И в том де, господине, походе промышленных людей с стужи померло бол(ь)ши семидесят челов(е)к… Через 8 месяцев нестерпимая стужа и вода замерзает, в протчие же 4 месяца, хотя и не так стужено, как к 8-ми (зимних) месяцах, но лета никогда не бывает. Стужа есть гораздо холоднее, а зима долее всей стране. Ветры в Сибири более стужи наносят. Морозы в половине августа начинаются, а в исходе маиа переставают»[1] [14, с. 137]. Студено – нар. «холодно». «Шибко студено на улице». Студеное море – название Северного Ледовитого океана и его морей. «Река Лена впала в море Студеное в Окиянское». Студеный – название декабря, ноября.

Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна р. Оби дает следующие определения производным слова «снег». Снеги – мн.ч. – обильный снег, скопление снега. XVI в. – «По низким местам снеги и льды лежат высокие». Снежина – увелич. от снег. Снежура – мокрый снег. Хиус, хиуз, хивус, хивуз – резкий зимний северный ветер. «Хивуз как задат, так никакой ягоды не будет». Хиузища – увелич. от хиуз. «Когда прет с сиверу, дошш, чуть ли снег идут вместе с дожжем, то уж не скажешь, что дошш идет, а просто хиузища кака-то». Холодинница, холодины, холодита, холодрыга – сильный холод, стужа.

Анализ образа холода и холодной зимы, формирующийся у прибывшего в Канаду и в Сибирь, следует начинать через исследование чувственного образа и его зрительных, тактильных, звуковых, параметрических или физических характеристик. Что касается зрительного образа, то замечено, что образ холода в Новой Франции представляется ослепительным, восхитительным, красивым, в то время как в Сибири он бесцветный и крайне редко наполненный лучами света: «Quel spectacle qu'une neige vous éblouit, les rives ravissantes […]. Un beau froid d'hiver» [22, с. 12]; «Перед холодом зима яркая. День темен, да ночь светла» (пословица).

С точки зрения тактильных ощущений, в обоих языках холод часто ассоциируется с болезненными ощущениями, иногда сравнимыми с укусом, ожогом, раной: «Le froid cuisant, perçant, pénétrant,

[1]Здесь и далее сохранена орфография источника.

piquant» [21, с. 1428]; «Каленая стынь. Жгучие («хлящие») морозы» [12, с. 158]; «Мороз щиплет нос» (пословица). Звуковые характеристики холода и в Канаде, и в Сибири не богаты в сравнение с разнообразием звуков, производимых природой в летний период, поскольку зимой природа спит: «Зима […] тихо и спокойно кругом» [11, с. 389]. Из шумов в зимний период можно отметить треск льда накануне сильного (трескучего) мороза: «Лед сильно трещит – будет мороз» (пословица).

Наконец, в спектре параметрических или физических характеристик сибирского холода преобладают прилагательные: умеренный, постоянный, большой, сильный, долгий, в то время как в описаниях холода Новой Франции встречаются адъективы: сухой, влажный, жесткий, острый, но также и большой, сильный: «Il poudre à voir ni ciel ni terre, une grande tempête de neige accompagnée de forts vents»; «Le froid est sec, humide, âpre, aigu» [21, с. 1428]; «Потому де мы поизмешкали, лошедьми было ехать… нельзе, и стужа была большая» [7, с. 462]; «Днем был сильный мороз, а к вечеру потеплело – жди долгую стужу» (пословица); «А лед давний, ни о которую пору не изводится, в толщину сажен тридцать и больше» [8, с. 78].

Метод концептуального анализа включает изучение ассоциаций, возникающих от контакта с объектом. В текстах европейских и русских путешественников XVII–XVIII вв. чаще всего встречаются отрицательные ассоциации, связанные со страхом смерти. Данная смысловая связь основана на физиологическом процессе, выражающемся в понижении температуры кожи и выделении пота в ситуации страха. Страх, тревога, беспокойство прослеживаются в образе холода в русском и французском языках: «Одним только неспокойно зимнее время, что часто бывают ужасные вьюги, которыми дворы, а наипаче в Нижнем остроге, совсем заносит» [10, с. 197]; «Il fait froid à mourir» [21, с. 1428].

Следует отметить, что у франкоканадцев, переживших суровые зимы Новой Франции, возникают и положительные эмоции радости и веселья: «L’hiver y est plus gai qu’en France, cette terre tant désirée à la vue de laquelle mon cœur a sauté de joie et d’allégresse»; «C’est un froid qui est guay» [18, с. 152]. Напротив, в текстах о Сибири холод редко описан с квалитативом «веселый» за исключением пословицы «зима резвится на носу», передающей ощущение радости. Такая оппозиция в репрезентации холода в русском и французском языках будет нередко присутствовать и в исследовании гештальтов, то есть мыслительных картинок, возникающих в сознании первооткрывателей Сибири и Северной Америки, без анализа которых исследование образа холода будет неполным.

Нами выделены и исследованы гештальты «смерть», «сон», «враг», «тяжелая жизнь», «плодородная земля», «здоровье». Ассоциативный механизм смысловой связи понятий смерти и холода достаточно прост: тело умершего животного или человека холодеет. Кроме того, возможны дополнительные ассоциативные пути, например, возможность смерти от переохлаждения, невозможность выживания при слишком низкой температуре, временное умирание природы с приходом зимы: «Все мертвенно и неподвижно. Промерзлая, гиблая тундра» [17].

На наш взгляд, ассоциация холода со сном основана на двух явлениях: замедление или приостановка жизненных процессов в холодное время года (спячка животных и растений) и замерзание жидкостей при низких температурах (замерзшая река не течет, а стоит: «L’hibernation naturelle des animaux et des végétaux» [21, с. 1588]; «Медведь спит в берлоге, белка не выходит из гнезда. Дятел перестает долбить кору лиственниц. Заяц дремлет под корнями упавшего дерева. Природа засыпает холодным сном на 9 месяцев» [16, с. 54].

Что касается гештальта «враг», то данный образ появился в результате осмысления агрессивного воздействия холодной среды на живые организмы: «Furieuses froidures» [19, с. 219]; «Жестокий ледяной ветер» [12, с. 111]; «Хивуз как задат, так никакой ягоды не будет » [15, с. 73]. Человек воспринимает воздействие холода как жжение, укус и подобные ощущения; воздействие холода на растения также может быть разрушительным: «Всходы побило морозом» [11, с. 266].

Во всех изученных нами источниках одной из главных проходит мысль о том, что и в канадских, и в сибирских условиях холодной и долгой зимы жизнь первопоселенцев была тяжелая, изнурительная, полная опасности и ежедневных испытаний. Гештальт «тяжелая жизнь» репрезентируется в обоих языках: «Endurer le froid» [21, с. 1428]; «Тяжела жизнь в этом царстве вечной тишины и ледяного покоя» [14, с. 84].

Наряду с часто встречающимися в исследуемых текстах отрицательно нагруженными гештальтами были выявлены и два положительных, первый из которых касается хорошего качества земли и урожая. Канадские и сибирские первопроходцы и первопоселенцы нередко отмечают, что холодная зима способствует улучшению качества почвы и приводит к богатому урожаю. Во французском и русском языках этот тезис находит свое выражение в двух пословицах, вербализирующих гештальт «плодородная земля»: «La neige qui tombe engraisse la terre»; «Зимний снег глубокий – летом хлеб вы-

сокий. Больше снега – больше хлеба». В анализируемых источниках присутствует наблюдение, что холодный канадский и сибирский климат благоприятен для здоровья, долголетия, молодости, так как положительно влияет на хорошее самочувствие: «Le pays où on s'y porte bien» [24, с. 48]; «В зимний холод всякий молод» (пословица); «Сибирь, хотя студеная страна, но воздух там чистый и здоровый, и люди могли бы жить до глубокой старости» [10, с. 191].

Вслед за анализом чувственного образа холода, связанных с ним ассоциаций и гештальтов перейдем к исследованию языковых и речевых средств вербализации концепта «холод» Канады и Сибири. Среди языковых средств наиболее репрезентативными являются пословицы, а из речевых самыми релевантными представляются гиперболы и сравнения. Пословицы нами неоднократно были выше использованы в качестве примеров, поэтому приведем лишь некоторые, зафиксированные во французском и русском языках до или после открытия Канады и завоевания Сибири для вербализации холода: «En décembre froid, si la neige abonde, en une année féconde le laboureur a foi»; «Стужа да нужа, нет ее хуже»; «Зима лодыря морозит».

Французские источники изобилуют гиперболой, часто репрезентирующей количество и размеры льда, айсбергов, заснеженных гор, ледников, которые французам были не известны и вызывали в их сознании следующие картины: «Haut et prodigieux glaçons nageants et flottants, eslevez de trente et quarante brasses, gros et larges comme si vous joigniez plusieurs chateaux ensemble, comme vous diriez, si l'Eglise nostre Dame de Paris avec une partie de son Isle, maisons et palais, alloit flottant dessus l'eau» [25, с. 37]; «Les glaçons sont inabordables» [26, с. 199]. В русских текстах для гиперболизации образа холода используются дериваты с усилительной составляющей: «хиузница» или «хиузища» от «хиуз»; «холодинница», «холодины», «холодита» и «холодрыга»; «стужа», которые обозначают сильный холод: «Когда прет с сиверу, дошш, чуть ли снег идут вместе с дожжем, то уж не скажешь, что дошш идет, а просто хиузища кака-то» [13, с. 183].

Авторы французских и русских текстов прибегают к приему сравнения, в котором используют в качестве эталона другой объект, страну, регион или время года: «Froidures plus excessives qu'en France, beaucoup plus dures» [20, с. 14]; «Chacun dit ici qu'il a plus enduré de froid en France qu'au Canada» [23, с. 88]; «Генварь всегда бывает холоднее других месяцов. В Нижнем Камчатском остроге гораздо теплее, нежели в других местах Сибири в одной с нею ширине находящихся» [9, с. 55]; «А солнце зимою бывает в день долго, против Якуцкого блиско вдвое» [8, с. 79]; «В протчие же 4 месяца, хотя и не так стужено, как к 8-ми (зимних) месяцах. Стуже есть гораздо холоднее, а зима долее всей стране. Ветры в Сибири более стужи наносят» [8, с. 79].

В заключение отметим, что образ холода, представленный в текстах XVII–XVIII вв. Канады и Сибири, обнаруживает множество схожих черт, несмотря на то, что во французских описаниях преобладают его качественные характеристики, а в русских – скорее, количественные. Что касается вербализации концепта «холод», то в русском языке он более выражен языковыми средствами, а во французском – речевыми. Образ холода сохранится в русском и французском обыденном сознании в описываемый исторический период, а в своем дальнейшем развитии станет частью коллективной памяти, которая найдет свое отражение в богатой литературе о земле Сибири и Канады.

Литература

1. Акимов Ю. Г. Северная Америка и Сибирь в конце XVI–XVIII в.: очерк сравнительной истории колонизаций. – СПб., 2010.

2. Акимов Ю. Г. От «ужасных зим» до благословенного Севера: эволюция восприятия северности Канады // Канадский ежегодник. – 2012. – Вып. 16.

3. Исаева Е. В. Содержание и вербализация концепта «земля Новой Франции» (на материале текстов XVII–XVIII вв.): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2007.

4. Исаева Е. В. Образ холода в дневниках путешественников в Канаду в XVII–XVIII вв. // Miscellanea linguistica: сб. науч. ст. в честь проф. В. Т. Клокова. – Саратов: Наука, 2014. – 284 с.

5. Клоков В. Т. Французский язык в Северной Америке. Особенности территориальной вариативности. – Saarbrücken: Palmarium Academic Publishing, 2013.

6. Коленеко В. А. Французская Канада в прошлом и настоящем. Очерки истории Квебека XVII–XX века. – М., 2006.

7. Атласов В. В. Две скаски Владимира Атласова об открытии Камчатки, 1700 / Навстречу солнцу. – М.: Молодая Гвардия, 1987. – С.457–470.

8. Дежнев С. И. Отписка казака Семена Дежнева царю якутскому воеводе И. П. Акинфову о морском походе на р. Анадырь и о судьбе своих спутников (1655) / Дивин В. А. Русская тихоокеанская эпопея. – Хабаровское кн. изд-во, 1979. – С.77–79.

9. Крашенинников С. П. (1755). Описание земли Камчатки. – СПб.: Наука, 1994. – Т.2. – С.55–56.
10. Мюллер Г. Ф. История Сибири. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1937. – Т.1.
11. Словарь русского языка XI–XVII веков: в 28 т. – М.: Наука, 1975–2008.
12. Словарь русской народно-диалектной речи в Сибири XVII – первой половины XVIII вв. – Новосибирск: Наука, 1991. – 184 с.
13. Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна реки Оби. – Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 1964–1967. – Т.3.
14. Спафарий Н. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинская и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. Дорожный дневник. – СПб.: Альфарет, 1882. – С.84.
15. Стадухин. М. В. «Сказка» служилого человека Михаила Стадухина о реках Колыме, Чукче, Погуче и о населении по их берегам (1649) / Дивин В. А. Русская тихоокеанская эпопея. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1979. – С.73–74.
16. Татищев В. Н. Общее географическое описание всей Сибири, 1735 / Избранные труды по географии России. – М., 1950. – С.54.
17. Челюскин С. И. Путевой журнал, 20 мая 1742 / [РГАВМФ, фонд 5].
18. Boucher P. Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France. – Montréal: Imprimerie E. Bastien & Cie, 1832 [1664].
19. Cartier J. Voyages au Canada. – Paris: La Découverte, 1992 [1545]. – P.219.
20. Champlain S. Oeuvres. Volume 2, publié sous le patronage de l'université Laval par l'abbé Charles-Honoré Laverdières. – Imprimé au Séminaire par G. E. Desbarats, 1870 [1603]. – P.14.
21. Dictionnaire de l'Académie française. – Paris: Smits, 1798. – P.1428.
22. Denys N. Histoire naturelle des peuples, des animaux, des arbres et des plantes de l'Amérique septentrionale, et de ses divers climats. – Paris: Louis Billaine, 1673. – T.2. – P.12.
23. Le Jeune P. Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634: envoyée au R. Père provincial de la Compagnie de Jésus en la province de France. – Paris: Sébastien Cramoisy, 1635. – P.88.
24. Pehr K. Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749, traduction du journal de route par Jacques Rousseau et Guy Béthune, avec le concours de Pierre Morrisset. – Montréal: Cercle du livre de France, 1977.
25. Relations des Jésuites. – Québec: Augustin Côté Éditeur-imprimeur, 1858. – Vol.3. – P.37.
26. Sagard G. (Théodat). Le grand voyage du pays des Hurons. – Paris: Denys Moreau, 1632. – P.199.

References

1. Akimov Yu. G. *Severnaya Amerika i Sibir' v kontse XVI–XVIII v.: ocherk sravnitel'noi istorii kolonizatsii* [North America and Siberia at the end of 16th – the 18th centuries: essay of the colonization comparative history]. St Petersburg, 2010.
2. Akimov Yu. G. Ot «uzhasnykh zim» do blagoslovennogo Severa: evolyutsiya vospriyatiya severnosti Kanady [From "terrible winters" to blessed North: evolution of Canada Northernness perception. *Kanadskii ezhegodnik – Canadian yearbook.* 2012. V. 16.
3. Isaeva E. V. *Soderzhanie i verbalizatsiya kontsepta «zemlya Novoi Frantsii» (na materiale tekstov XVII–XVIII vv.): avtoref. diss. ... kand. filol. nauk* [The content and verbalization of the concept "land of New France" (based on the texts of 17th–18th centuries). Author's abstract. of Cand. filol. sci. diss.]. Moscow, 2007.
4. Isaeva E. V. Obraz kholoda v dnevnikakh puteshestvennikov v Kanadu v XVII–XVIII vv. [Image of cold in the diaries of travelers to Canada in the 17th–18th centuries]. *Miscellanea linguistica*. Saratov: Nauka, 2014. 284 p.
5. Klokov V. T. *Frantsuzskii yazyk v Severnoi Amerike. Osobennosti territorial'noi variativnosti* [The French language in North America. Features of territorial variability]. Saarbrücken: Palmarium Academic Publishing, 2013.
6. Koleneko V. A. *Frantsuzskaya Kanada v proshlom i nastoyashchem. Ocherki istorii Kvebeka XVII–XX veka* [French Canada in the past and the present. Essays on the history of Quebec of the17th – the 20th centuries]. Moscow, 2006.
7. Atlasov V. V. Dve skazki Vladimira Atlasova ob otkrytii Kamchatki, 1700 [Two fairy tales of Vladimir Atlasov about the opening of Kamchatka, 1700]. *Navstrechu solntsu* [Towards the sun]. Moscow: Molodaya Gvardiya, 1987. Pp. 457–470.
8. Dezhnev S. I. Otpiska kazaka Semena Dezhneva tsaryu yakutskomu voevode I. P. Akinfovu o morskom pokhode na r. Anadyr' i o sud'be svoikh sputnikov (1655) [Cossack Semyon Dezhnev's unsubscribe to the Yakut tsar governor I. P. Akinfov about the sea voyage on the river Anadyr and the fate of his companions (1655)]. *Divin V. A. Russkaya tikhookeanskaya epopeya* [Russian Pacific epic]. Khabarovsk: Book publ., 1979. Pp. 77–79.
9. Krasheninnikov S. P. *Opisanie zemli Kamchatki (1755)* [Description of the Kamchatka Land (1755)]. St. Petersburg: Nauka, 1994. V. 2. Pp. 55–56.
10. Myuller G. F. *Istoriya Sibiri* [The history of Siberia]. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Science publ., 1937. V. 1.
11. *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vekov* [Russian Dictionary of 11th–15th centuries]. In 28 v. Moscow: Nauka, 1975–2008.

12. *Slovar' russkoi narodno-dialektnoi rechi v Sibiri XVII – pervoi poloviny XVIII vv.* [Dictionary of Russian folk dialect speech in Siberia of the17th – the first half of 18th centuries]. Novosibirsk: Nauka, 1991. 184 p.

13. *Slovar' russkikh starozhil'cheskikh govorov srednei chasti basseina reki Obi* [Dictionary of Russian old- dialects of the middle part of the Ob River basin. Tomsk: Tomsk State University, 1964–1967. V. 3.

14. Spafarii N. *Puteshestvie cherez Sibir' ot Tobol'ska do Nerchinskaya i granits Kitaya russkogo poslannika Nikolaya Spafariya v 1675 g. Dorozhnyi dnevnik* [Russian Envoy Nicholay Spafary's Journey through Siberia from Tobolsk to Nerchinsk, and the borders of China in 1675. Travel diary]. St. Petersburg: Al'faret, 1882. P. 84.

15. Stadukhin M. V. «Skazka» sluzhilogo cheloveka Mikhaila Stadukhina o rekakh Kolyme, Chukche, Poguche i o naselenii po ikh beregam (1649) ["Fairy Tale" of serviceman Mikhail Stadukhin about the rivers Kolyma, Chukchi, and Pogucha and the population on their coasts (1649)]. *Divin V. A. Russkaya tikhookeanskaya epopeya* [Russian Pacific epic]. Khabarovsk: Book publ., 1979. P. 73–74.

16. Tatishchev V. N. Obshchee geograficheskoe opisanie vsei Sibiri, 1735 [The whole geographical description of Siberia, 1735]. *Izbrannye trudy po geografii Rossii – Selected Works on Russian geography.* Moscow, 1950. P. 54.

17. Chelyuskin S. I. Putevoi zhurnal, 20 maya 1742 [Travel journal, May 20, 1742]. *RGAVMF – Russian State Archive of the Navy*. Fund 5.

18. Boucher P. *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France.* Montréal: Imprimerie E. Bastien & Cie, 1832 [1664]. (Fr.)

19. Cartier J. *Voyages au Canada.* Paris: La Découverte, 1992 [1545]. Pp. 219. (Fr.)

20. Champlain S. *Oeuvres. Volume 2, publié sous le patronage de l'université Laval par l'abbé Charles-Honoré Laverdières.* Imprimé au Séminaire par G. E. Desbarats, 1870 [1603]. P. 14. (Fr.)

21. *Dictionnaire de l'Académie française.* Paris: Smits, 1798. Pp. 1428. (Fr.)

22. Denys N. *Histoire naturelle des peuples, des animaux, des arbres et des plantes de l'Amérique septentrionale, et de ses divers climats.* Paris: Louis Billaine, 1673. V. 2. P. 12.

23. Le Jeune P. *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634: envoyée au R. Père provincial de la Compagnie de Jésus en la province de France.* Paris: Sébastien Cramoisy, 1635. P. 88. (Fr.)

24. Pehr K. *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749, traduction du journal de route par Jacques Rousseau et Guy Béthune, avec le concours de Pierre Morrisset.* Montréal: Cercle du livre de France, 1977. (Fr.)

25. *Relations des Jésuites.* Québec: Augustin Côté Éditeur-imprimeur, 1858. V. 3. P. 37. (Fr.)

26. Sagard G. (Théodat). *Le grand voyage du pays des Hurons.* Paris: Denys Moreau, 1632. P. 199. (Fr.)

УДК 7.01

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ФИКЦИОНАЛЬНОМ ТЕКСТЕ

© ***Соколов Роман Евстратьевич***, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры общеобразовательных дисциплин Чувашской государственной сельскохозяйственной академии.
Россия, 428017, г. Чебоксары, ул. К. Маркса, 29. E-mail: raymondq@mail.ru
© ***Науменко Андрей Александрович***, кандидат философских наук, доцент кафедры общеобразовательных дисциплин Чувашской государственной сельскохозяйственной академии.
Россия, 428017, г. Чебоксары, ул. К. Маркса, 29. E-mail: andrejnaumenko@yandex.ru

Статья посвящена выявлению природы истины фикционального произведения. Авторы показывают, что истина может фигурировать здесь в трех основных своих модусах: как корреспонденция, когеренция и алетейя, причем важнейшим является последний из модусов истины, связанный с эстетическим и экзистенциальным измерениями литературного произведения. По мнению авторов статьи, одной из особенностей высшего (алететического) модуса истины в литературном произведении и его отличием от истины логической является парадоксальный характер производимого им знания. Благодаря этому, литературный текст выводит нас за пределы как обыденных («досужих») истин, так и истин мифа (т.е. доксы в платоновском смысле), полемической трансформацией которого он нередко является. Этот выход, однако, предполагает определенное эпистемическое напряжение, не разрешающееся в логически однозначном суждении, но соединяющее в качестве относительно истинных два или более взаимоисключающих суждения.
Ключевые слова: фикциональный текст, эстетический опыт, эстетическая идея, герменевтика, способность суждения, когеренция, алетейя, миф.

THE PROBLEM OF TRUTH IN THE FICTIONAL WORKS

Sokolov Roman E., PhD in Philosophy, Senior Lecturer, department of general disciplines, Chuvash State Agricultural Academy.
29 K. Marx St., Cheboksary, 428017 Russia. E-mail: raymondq@mail.ru
Naumenko Andrey A., PhD in Philosophy, Associate Professor, department of general disciplines, Chuvash State Agricultural Academy.
29 K. Marx St., Cheboksary, 428017 Russia. E-mail: andrejnaumenko@yandex.ru

The article is devoted to revealing of the nature of truth in the fictional works. The authors show that the truth can exist in its three general modes: as a correspondence, coherence and aletheia, and the most important one are the latest mode which concerns with the esthetical and existential measures of the literary work. According to the authors of this article, one of the peculiarities of the superior (alethetic) mode of truth in the literary work and its main difference from the logical truth is a paradoxical nature of knowledge generated by it. Due to it, the literary text leads us beyond the limit of both ordinary («idle») truths and truth of myth (i.e. doxes in Plato terms), polemical transformation of which it often turns up. This solution, however, proposes definite epistemic intention, which can't be solved by a univocal logical judgment, but it joins as relatively true two or more mutually exclusive judgments.
Keywords: fictional text, esthetical experience, esthetical idea, hermeneutics, possibility of judgment, coherence, aletheia, myth.

Вопрос о познании в искусстве вообще и в литературе в частности является одним из актуальных вопросов современной эстетической теории, поскольку непосредственно соприкасается с выявлением онтологической специфики самого произведения искусства и его роли в жизни отдельного человека и общества. Исследование этой проблемы, однако, натыкается на существенное препятствие методологического характера, обусловленное непроизвольным наложением привычного и наиболее распространенного образа истины и знания, взятого из сферы обыденного опыта и естественных наук, на сферу искусства и литературы. Речь идет о *корреспондентной теории истины*, которая оказывается плохо применимой к означенной сфере и мало что дающей для понимания специфической природы художественного познания. Более того, использование этой классической концепции истины в отношении искусства и литературы приводит к недоразумениям и ложным заключениям о том, что эпистемический подход к искусству противоречит его эстетическому рассмотрению. Возникает устойчивое впечатление, что эпистемический подход к художественному произведению редуцирует искусство к истине, оставляя за скобками его само, то есть прежде всего его *эстетическую ценность*. Такой взгляд, однако, не выдерживает серьезной критики, так как, намеренно или нет, игнорирует

особый характер эстетического опыта, раскрытый еще в третьей критике Канта: неразрывную связь в этом опыте познавательной и собственно эстетической интенции (нацеленной на получение чувства удовольствия), которые оказываются имплицированными в суждение вкуса.

Очевидно, релевантность корреспондентной теории истины ограничивается рамками *объективного* познания. Иначе говоря, такого познавательного модуса, в котором субъект и объект строго отделены и дистанцированы друг от друга. Именно здесь становится возможным отделить наше представление об объекте от самого объекта, а эпистему от онтоса. В сфере искусства, как сфере *эстетического* и *фикционального*, такое разделение кажется неуместным и ложным, поскольку не отражает «самой сути дела». Вот почему более релевантным здесь может быть герменевтический подход к истине (или знанию) и трактовка последнего не как «соответствия» реальности, а как ее *интерпретации*. При таком подходе объект познания перестает быть чем-то внеположным субъекту и оказывается включенным в его жизненный мир, обретая в нем не только определенное значение, но и смысл. Иначе говоря, объект оказывается понятым в определенной экзистенциальной перспективе, и его познание, таким образом, носит уже не чисто концептуальный характер, а задействует реципиента в целом: его интеллект, эмоции, чувства, ощущения.

Однако это лишь одна из особенностей художественного познания, отличающая его, например, от познания научного. Другим крайне важным моментом является то, что в произведении искусства могут моделироваться такие аспекты и грани реальности, которые в принципе не могут быть нами восприняты каким-то иным способом, кроме того, который характеризует произведение искусства. В первую очередь, как отмечает, в частности, В. Шмид, это относится к литературному произведению, в котором становится возможным «инсценировать» внутреннюю жизнь некого вымышленного персонажа. Такой опыт проникновения в чужой внутренний мир, предоставляемый нам литературой, совершенно не может быть достигнут каким-либо иным способом. «Фикциональная литература позволяет нам ознакомиться с внутренней жизнью другого человека, получить надежную картину самых тайных, интимных движений чужой души, что в реальной жизни, где мы должны обходиться приметами и их ненадежной интерпретацией, в конечном счете даже в отношении к друзьям и спутникам жизни, исключено. Инсценировка чужого сознания – это, безусловно, одна из причин антропологического значения фикционального повествования. Читатель может покинуть свой мир, выйти из своего «я», жить чужой жизнью, перемещаться в чужую субъективность, разыгрывать чужое восприятие мира, чужой образ мышления и поведения. Даже откровенный разговор, в котором человек изливает душу, или интимные записи не дают столько «другости». Вхождение во внутренний мир фиктивного чужого позволяет читателю получать представление о самом себе, о своей идентичности. Возможность такой интимной и аутентичной «другости», разыгрывания чужой субъективности возникает лишь благодаря вымыслу автора, его знанию мира, силе его воображения»[1, с. 35].

При создании «конструкции» своего персонажа писатель обращается к жизненным наблюдениям над другими людьми и самим собой, но подлинного когнитивного прорыва он достигает именно тогда, когда дает волю своему воображению и отходит от первоначальных жизненных реалий, побудивших его к созданию данного образа. Более того, писатель обязательно должен придать своему нарративу определенную степень парадоксальности, без которой не состоится само «событие произведения». Следовательно, то, что в результате этого нам является, и то, что мы в конечном счете *познаем*, когда читаем литературное произведение, принципиально отличается от этих «реалий». Отсюда возникают неизбежные вопросы касательно природы и статуса художественного познания, имеющего место при восприятии литературного произведения. Почему, собственно, этот опыт следует истолковывать как познавательный? На какую концепцию знания (или истины) должно опираться такое истолкование? Что, если признать когнитивный характер такого опыта – познает реципиент, читая литературный текст: себя, другого, мир возможного или, быть может, какой-то невозможный мир? Благодаря каким сторонам литературного образа и его рецепции осуществляется такого рода познание и каков его антропологический смысл?

Литературный образ имеет неоднородную структуру. Прежде всего необходимо сказать о двух важных измерениях этого образа: *фикциональном* и *эстетическом*, которые в данном случае (то есть в случае литературного произведения) служат основанием *художественности* как таковой. Фикциональность литературного произведения означает его *вымышленный*, не фактологический характер. Мир литературного произведения – это особый мир, существующий самостоятельно, как бы за пределами эмпирической реальности. Иными словами, это мир вымышленный, не соприкасающийся с миром реальным, несмотря на то, что он может миметически воспроизводить в себе черты и объекты реального мира. Можно сказать, что мир литературного произведения – это некая отдельно сущест-

вующая монада, представляющая собой, однако, не целостную реальность, а *фрагмент* фикциональной реальности. Этот мир также можно уподобить архипелагу, возвышающемуся посреди бескрайнего моря литературы, который, несмотря на свой автономный и сингулярный характер, может, в некоторых своих деталях, миметически воспроизводить детали других литературных архипелагов, осуществляя тем самым отношения интертекстуальности, или, в более широком смысле, других образных систем (в том числе, мифологических). Однако эти отношения следует, на наш взгляд, относить не столько к фикциональному, сколько к *эстетическому* уровню литературного произведения, поскольку момент *обыгрывания* (чужой цитаты или образа), который они предполагают, выводит их за рамки чисто фикциональной референциации и делает элементом *формы*. Так, например, один из эпизодов «Шинели» Н. В. Гоголя, в котором портной Петрович (приятель Акакия Акакиевича) является в виде пародии на бога Шиву, не только придает тексту повести дополнительное философское измерение, но и служит созданию определенного эстетического эффекта, основанного на прочном слиянии противоположных характеристик – комичности и гротесковости с серьезностью и даже возвышенностью, – присущих не только этому образу, но и произведению в целом.

Таким образом, фикциональное и эстетическое по-разному относятся к процессу представления: если, благодаря фикциональному, осуществляется активный мимезис, конституируется фабульная репрезентация реальности, то эстетическое как элемент структуры литературного образа призвано представлять *идею* произведения как целого. Фикциональное составляет некий материальный каркас произведения, эстетическое же сообщает ему определенный *смысл*. Вследствие этого различия наше понимание того, что такое истина в литературном произведении, может существенно варьироваться. В первом случае (на уровне фикционального) наиболее релевантной окажется *когерентная* концепция истины. Что касается второго случая (осуществления литературным произведением его эстетической функции), то здесь более уместно говорить уже об истине в смысле *откровения* (или *алетейи*). Фикциональный уровень предполагает, прежде всего, согласованность отдельных частей, эпизодов, деталей произведения друг с другом. Рассогласованность произведения, если она имеет место в отдельных его частях или деталях, должна быть оправдана какими-то эстетическими (то есть, по существу, *метафикциональными*) задачами или целями. В этом случае такая рассогласованность выступает как художественный прием. Но сам по себе нарративный характер литературного произведения требует его внутренней согласованности, которая, таким образом, может пониматься как важнейшее условие бытия этого произведения как некой целостности.

Фикциональный текст репрезентирует в себе некую квазиреальность, которая в действительности является фикцией, или *фиктивным*. Между *фиктивным* и *фикциональным* (как его текстуальной, или вербальной, репрезентацией) имеется различие: первое выступает как предмет репрезентации, второе – как его средство, или способ. Это различие может оставаться имплицитным, а может быть явно выражено в тексте, когда, например, точка зрения повествователя (как правило, *персонифицированного рассказчика*) на происходящее не является абсолютной, то есть рассказчик сам не знает о некоторых деталях события, о которых он рассказывает, и к тому же его взгляд на эти события вовсе не совпадает со взглядом автора (о чем можно догадаться по некоторым деталям текста). Именно таков случай «Бесов» Ф. М. Достоевского, где в роли рассказчика выступает лицо, непосредственно вовлеченное в описываемые события, следствием чего является, в частности, его «необъективная» оценка одного из действующих персонажей: Петра Верховенского. Таким образом, в этом, достаточно узком, смысле можно говорить об уместности применения к литературному произведению корреспондентной теории истины. Ибо, в принципе, может обнаруживаться несоответствие между фикциональным и фиктивным, но только в этих ограниченных рамках, ведь узнать об этом несоответствии мы можем лишь из самого фикционального. Следовательно, нарушение принципа корреспонденции возможно здесь лишь благодаря наличию в фикциональном двух или нескольких нарративных перспектив в отношении репрезентируемого фиктивного.

Наконец, высшим модусом истинности литературного произведения следует, на наш взгляд, считать истину как *откровение*. Речь в этом случае, конечно, идет не о религиозной и мистической истине, а об истине в *эстетическом* смысле. Такая истина тоже может получить такое квазирелигиозное истолкование потому, что случается с нами как некое *событие смысла*, который открывается нам, так сказать, во всей своей полноте: как нечто эмоционально и чувственно переживаемое и в то же время интеллектуально постигаемое. Как уже было сказано, в этом опыте оказываются задействованными не какая-то одна, а *все* наши познавательные способности и, можно сказать, психика в целом: от эмоций и ощущений до абстрактного мышления. Именно на уровне этого целостного постижения нам открывается *идея* литературного произведения, которая, естественно, не может быть

редуцирована к какой-либо логической или рациональной идее, но, тем не менее, может стать причиной появления у нас такого рода *идей*, которые выступают в качестве *интерпретации* этого произведения.

Этот третий, высший, модус истинности литературного произведения абсолютно нейтрален в отношении фактуальности или фикциональности описываемых в произведении событий. Другими словами, он вовсе не зависит от того, соответствует ли содержание произведения какой-либо реальности. Речь идет о чисто *эстетическом* подвешивании предмета опыта в плане его реальности при его «незаинтересованном» созерцании, о котором говорится, в частности, в «Критике способности суждения»: «Не трудно видеть, что для того, чтобы сказать, что предмет *прекрасен*, и доказать, что у него есть вкус, важно не то, в чем я завишу от существования предмета, а то, что я делаю из этого представления в себе самом. Каждый должен согласиться, что то суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, очень пристрастно и не есть чистое суждение вкуса. Поэтому для того, чтобы быть судьей в вопросах вкуса, нельзя ни в малейшей степени быть заинтересованным в существовании вещи, в этом отношении надо быть совершенно безразличным»[2, с. 148–149].

Эстетическая идея, которая конституируется в ходе нашего восприятия литературного текста (в процессе чтения), таким образом, придает определенную валидность фикциональному слою этого произведения, обретающему свою самостоятельность и самодостаточность главным образом благодаря тому, что основной установкой при рецепции этого текста является *эстетическая*. Для того, чтобы это действительно имело место, «автор должен организовать повествование таким образом, чтобы оно не было носителем лишь тематической информации, чтобы содержательной стала сама манера повествования» [1, с. 42]. Таким образом, благодаря способности произведения осуществлять эстетическую функцию, литературная фикция наделяется определенным телосом, а ее онтологический статус обретает свою легитимность. В любом случае, как «фикциональность, так и эстетичность обусловливают изоляцию произведения, снятие внешней референтности, ослабление непосредственного соотнесения с реальностью. В порядке компенсации оба эти свойства вызывают концентрацию внимания на самом произведении, на его структуре, на внутренней референтности» [1, с. 42].

В высшем (*алетическом*) модусе истинности литературного произведения художественное знание обязательно предстает как парадокс или *метафора* (которая также имеет парадоксальную природу). Без этого литературное произведение утратило бы большую часть своего когнитивного потенциала. Вот почему литература возникает как *трансформация и переосмысление мифа*. Она пользуется мифом, преобразуя его, точно так же, как метафора, трансформируя устоявшуюся парадигму (путем ее расширения), в то же время опирается на нее как на некий первоначальный доксологический материал и условие своей «неожиданности». Как замечает Р. Жирар, «Царь Эдип» Софокла имплицитно ставит под вопрос утверждение мифа о виновности Эдипа, предлагая собственную «трагическую точку зрения» на мифические события. Более того, «трагическая интерпретация находится в радикальной оппозиции к содержанию мифа. Чтобы сохранить верность трагическому толкованию, нужно отречься от самого мифа» [3, с. 92]. Согласно этому истолкованию, «истина», которую якобы высказывает Тиресий, возникает в процессе спора между ним и Эдипом, в ходе которого они высказывают взаимные обвинения, перекладывая друг на друга ответственность за постигшие город бедствия. Отсюда следует, что «истина мифа» в данном случае – это всего лишь «истина» одной из сторон на происходящие события, а именно истина Тиресия, которая, разумеется, не может считаться объективной и универсальной истиной. Поэтому, как пишет Жирар, «вывод мифа – это отнюдь не истина, падающая с небес, чтобы поразить виновного и просветить остальных, а всего лишь замаскированная победа одной стороны над другой, торжество одной полемической интерпретации над другой, согласие сообщества на определенную версию событий, которая сперва принадлежит только Тиресию и Креонту, а затем – всем и никому, поскольку превратилась в истину самого мифа»[3, с. 93].

Данный пример также демонстрирует нам, что художественная истина, которая нам здесь явлена, – это истина, выходящая за рамки *логической* истины, основанной на бинарных оппозициях и законе тождества. Точнее, такая истина предполагает *не только тождество, но и различие*, поскольку не решает спор ни в ту, ни в другую сторону. Она равно отвергает и истину Эдипа, и истину Тиресия, одновременно примиряя их и сохраняя между ними определенное напряжение. Такая особенность художественной истины вновь отсылает нас к природе метафоры. Как отмечает А. Ричардс, приводя в пример слова Гамлета: «What should fellows as I do crawling between heaven and earth?», – различия между человеком и насекомыми играет в данном случае не меньшую роль, чем сходства, предполагая, что человеку не следует ползать, подобно жукам. «Некоторое сходство обычно является остенсивным основанием смещения (the shift), но особая модификация содержания (the tenor), к которой приводит

проводник (vehicle), даже больше производится их непохожестью, нежели их сходством» [4, p. 127]. Иначе говоря, подобно тому, как в метафоре имеет значение не только открывающееся сходство между субъектом и предикатом метафорического высказывания, но и их смысловое различие и даже несовместимость, создающие определенное смысловое и эпистемическое напряжение, в художественном произведении имеет значение не только правдоподобие описываемых событий, но и известная их *условность*. Речь, таким образом, идет о том, что С. Снварр, говоря о метафоре, называет «расщепленной референцией». Перенося этот термин в область фикционального, можно сказать о расщепленной референции любого художественного образа, поскольку этот последний, с одной стороны, отсылает к некоторым моментам фактуальной реальности (известной нам благодаря жизненному опыту, нехудожественной литературе, СМИ и т.п.), а с другой – к *чисто имагинативному объекту,* не принадлежащему к этой реальности. Поэтому парадоксальность и двусмысленность метафоры непосредственно корреспондирует с парадоксальностью и двусмысленностью фикционального, которое никогда полностью не идентифицируется с репрезентацией реального, фактологического. Но, как ни странно, именно это принципиальное «расщепление» фикциональной репрезентации наделяет художественное познание существенными возможностями.

В художественном познании мы не просто получаем определенную *перспективу* в отношении реальности, но и осознаем это. Фактически художественное познание предоставляет нам двойную перспективу в отношении реальности, то есть как бы дает нам стереоскопическое видение последней, поскольку, как замечает, в частности, П. Рикер, имплицирует наше предпонимание этой реальности. Более того, в художественном познании перед нами открывается определенная условность и неполнота любого видения, любой когнитивной перспективы, мы воспринимаем описываемые объекты буквально и одновременно сознаем их фиктивный характер (точно так же, как при восприятии метафоры мы схватываем одновременно и буквальный, и имагинативный ее смыслы). Поэтому реальность открывается нам здесь в своей *плюральной онтологии*: как множество закрытых в себе *фрагментов-монад*.

Мир каждого произведения искусства, в том числе литературного, замкнут в себе и в определенном смысле самодостаточен. Это отдельная монада, которая хотя и не представляет реальность во всем ее многообразии, все же производит некий когнитивный *синтез*, конституируя целостный образ реальности. Речь, стало быть, должна идти об особой *фрагментарной целостности*, которую можно понять, если сравнить между собой, например, миры человека, слона и осы. Каждый из этих миров по-своему самодостаточен и обладает определенной спецификой, отличающей его от другого мира. При этом он вовсе не исключает существования иного, отличного от него, мира, релятивного субъекту этого мира. Подобным образом мир каждого художественного произведения, несмотря на его явное отличие от других соответствующих ему миров (миров других произведений), вовсе не исключает как этих последних, так и присущих им *истин*. Более того, мир художественного произведения оказывается *внутренне* расщепленным, так как, как правило, включает в себя сразу несколько различных перспектив, которые в своей совокупности составляют определенный ансамбль, конституирующий особый, плюральный, модус истины, присущий литературному произведению.

Однако, несмотря на замкнутость самого мира произведения, все эти истины не существуют как что-то нам «потустороннее»: человеческий мир устроен таким образом, что он не только приходит в соприкосновения с этими фикциональными истинами, но и в некотором смысле абсорбирует их. Причина этого коренится в особенностях самого *Lebenswelt*, который складывается из множества фрагментированных реальностей, представляющих в своей совокупности то, что Э. Кассирер называл «символическим универсумом». Миры художественных произведений составляют лишь часть этого универсума, но и на их примере можно представить, как символическое измерение имплицировано в реальность жизненного мира. Искусство и литература являются теми средствами, посредством которых человек *понимает*, путем интерпретации, окружающий его мир и самого себя. Это понимание предполагает, в данном случае, конструирование определенной художественной формы, которая включает в себя как фикциональный, так и эстетический момент. Причем фикциональное можно рассматривать как предмет изображения, а эстетическое – как его форму. Следовательно, в поле напряжения между ними и рождается сам литературный образ, а также осуществляется процесс художественного синтеза, имеющего «эйдестетическую» (Ф. Лаку-Лабарт, Ж.-Л. Нанси) природу.

Художественное познание, таким образом, предполагает *трансформацию фикционального посредством его эстетизации*. Однако это не означает, что познается здесь прежде всего фикция (сама идея такого познания внутренне противоречива) или те элементы реальности, которые она в себя включает. Речь в действительности идет о том, что смоделированный фикциональный мир служит

материалом для конституирования на его основе эстетической идеи, которая, в свою очередь, выступает в качестве *формы* этого мира, наделяющей его некой метафизической вертикалью. В конечном счете для художественного познания важно создать именно такую *идею*, а не то, что будет увидено в ее перспективе. Разумеется, природа этой идеи такова, что последняя не может быть редуцирована к какому-либо логическому высказыванию. Речь, следовательно, может идти об идее как *художественной форме*, под которой следует понимать нечто, не поддающееся пропозициональной или какой угодно другой объективации, поскольку эта форма выступает не только как нечто внешнее, но и как некая художественная перспектива реальности.

Итак, художественная форма имплицирует определенную целостность видения и, следовательно, должна порождать более или менее сложный *гештальт*. Целостный характер этого последнего также позволяет противопоставить художественную форму *пропозициям* как средству познания и экспликации реальности. В отличие от пропозиции, в которой осуществляется аналитическое проникновение в какой-то конкретный или абстрактный предмет и приписывание ему определенного предиката, в художественном познании происходит формирование определенного типа целостного видения или представления реальности, что позволяет придать этой последней тот или иной смысл. Задача художественного познания, таким образом, заключается не в том, чтобы описать или объяснить объект и присущие ему свойства, а в том, чтобы увидеть его в новом свете, раскрыв тем самым те стороны этого объекта, которые не только не могли быть увидены при иных условиях, но и (возможно, но не обязательно) не существовали как таковые. Такой тип познания выходит за рамки объективного рассмотрения и может быть понят как *интерпретация* объекта, предполагающая его оценку *в отношении к чему-то другому*, в данном случае к той художественной перспективе, которую этот «объект» получает, причем эксплицируемым оказывается не только сам объект, но и субъективное отношение к этому объекту, то есть сама субъективная точка зрения, что в принципе недоступно для научного познания. В этом смысле можно сказать, что художественная перспектива выступает как перспектива мета-экзистенциальная. Она преобразует экзистенциальное переживание, превращая его в предмет эстетической рецепции. Решающую роль в конституировании этой перспективы, конечно, играет *воображение*, поскольку именно оно позволяет взглянуть на реальность субъективного опыта тем новым способом, который в отличие от научного познания не лишает этот опыт его субъективного смысла, но в то же время делает его предметом всеобщего рассмотрения.

Следует также отметить, что художественное познание – это познание путем преобразования, познание, которое предполагает не столько экспликацию актуального объекта, сколько соотнесение этого последнего с миром ценностей (конституируемых самим художником) и понимание его, исходя из этого мира. Сам объект при этом выступает лишь в качестве *пассивной материи*, из которой автор произведения создает некий фикциональный объект, обретающий затем (благодаря и в ходе его рецепции) *эстетическую форму* (которую, на наш взгляд, следует отличать от *художественной формы*, создаваемой автором произведения вместе с самим произведением). Вот почему такое познание нельзя считать чистой «эпистемой». В определенном отношении его можно соотнести с познанием как *фронезисом* в аристотелевском смысле.

Литература

1. Шмид В. Нарратология. – М.: Языки славянской культуры, 2008. – 304 с.
2. Кант И. Критика способности суждения. – СПб.: Наука, 2006. – 512 с.
3. Рене Ж. Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрения, 2000. – 400 с.
4. Richards I. A. The philosophy of rhetorics. – Oxford: Oxford University Press. – P.138.

References

1. Shmid V. *Narratologiya* [Narratology]. Moscow: Languages of Slavic culture, 2008. 304 p.
2. Kant I. *Critique of Judgement.* New York: Hafner Publishing, 1951.
3. Rene G. *Violence and the Sacred.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
4. Richards I. A. *The philosophy of rhetorics.* Oxford: Oxford University Press. P. 138.

УДК 111.1/217

ВИДЫ ПРЕОБРАЖЕНИЯ В КИНЕМАТОГРАФЕ

© ***Авдошин Георгий Валерьевич***, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Казанского государственного энергетического университета.
Россия, 420066, г. Казань, ул. Красносельская, 51. E-mail: avdoshinn@rambler.ru

В статье рассматривается преображение как структурообразующая модель для кинематографа. Само по себе преображение – один из режимов, наряду с изображением и отражением, в котором реализуется процесс развития форм человеческой деятельности; его глубинный смысл заключается в возвращении вещей к своим первообразам. Автор приходит к выводу, что визуальные искусства, к которым относится и кино, создают в своих произведениях совершенно особое пространство видимого – промежуточный мир между эйдетическим и вещественным мирами. В кино имеют место преображение-метаморфоза и преображение-возвращение. Первый вид предполагает открытие посредством кино нового видения вещей и рождение нового чувства в человеке, второй – обретение человеком самого себя.
Ключевые слова: кинематограф, эйдос, движение, действие, преображение, преображение-метаморфоза, преображение-возвращение, миф.

TYPES OF TRANSFORMATION IN CINEMATOGRAPHY

Avdoshin Georgiy V., PhD in Philosophy, Associate Professor, department of philosophy, Kazan State Power Engineering University.
51 Krasnoselskaya St., Kazan, 420066 Russia. E-mail: avdoshinn@rambler.ru

The article discusses transformation as a structure forming model for cinematography. The transformation itself is one of the modes, along with image and reflection in which the process of development of forms of human activity is implemented; its deep sense concludes found in returning things to their pre-images. The author comes to the conclusion that visual arts, which include movies, create in their works a very special space of visible; it is an intermediate world between eidetic and material worlds. In the movies there is the transformation as metamorphosis and the transformation as return. The first type proposes revealing through cinema a new vision of things and the birth of a new feeling in person, the second is finding of the person himself.
Keywords: cinematography, eidos, movement, action, transformation, transformation as metamorphosis, transformation as return, myth.

Кино на сегодняшний день почти всецело принадлежит индустрии развлечений. Такое положение – закономерный процесс разделения онтологического и эстетического уровней в искусстве, точнее, в той его сфере, которая была связана с религиозным культом и ритуалом. Из ритуального священнодействия в периоды упадка «рождаются» многие автономные светские искусства: театр, музыка, живопись, скульптура и др. К этому ряду можно причислить и кино, которое вобрало в себя многие элементы названных искусств. По сути, это обмирщенный ритуал, который совершается в кинотеатре – особом пространстве подобном храму. Являясь продуктом эпохи разделения онтологии и эстетики, кино часто теряет свою бытийственную цель.

С другой стороны, бытие не может быть целиком отделено от чувств, как не могут быть разделены сущность и явление, идея и материя. Эстетическое развлечение всегда содержит в себе онтологическое зерно. В игровом кино этим зерном является миф, который, с нашей точки зрения, представляет собой историю о преображении. Цель данной статьи – рассмотреть вопрос о преображении и его видах в кино.

Природа кино – движение, имеющее свой источник, а также пространство, где оно совершается и вещи, «через» которые оно проходит. Источник движения является эйдос, сначала он становится вещью, как бы удаляясь от себя, а затем возвращается к себе. Последним замечанием мы хотим сказать, что будем вести рассмотрение в рамках платонизма, то есть философски осмысленного архаического мышления. Преображение в самом общем смысле представляет собой возвращение эйдоса к самому себе. Можно выделить два аспекта преображения: переход эйдетической энергии в новые формы, на новые уровни (его можно назвать преображением-метаморфозой) и устремление вещи к своему первообразу (преображение-возвращение). Человек рассказывает о преображении в мифе, где с помощью вещественного повествуется об эйдетическом, с помощью чувственного о сверхчувствен-

ном (с давних времен существуют техники показа, демонстрации мифа, например, к ним можно отнести, греческий театр). В целом же преображение, если объединить два его аспекта – это одна из сторон взаимодействия эйдетического и вещественного уровней бытия, отражающая процесс изменения вещей и имеющего своей целью возврат к первообразу. В русле такого подхода видимый мир есть отпечаток мира невидимого.

Визуальные искусства, к которым относится кино, создают в своих произведениях особое пространство видимого – промежуточный мир между эйдетическим и вещественным мирами. В эйдетическом мире царят гармония и истина, в вещественном, напротив, происходит постоянная борьба между порядком и хаосом, где последний часто побеждает. Художник словно вынимает из вечно текучего вещественного мира нетленные эйдетические частицы и помещает их в особое пространство своего произведения, где плоть вещей (а он пользуется материалом вещественного мира) «усмиряется» и служит для более отчетливого восприятия эйдоса. Таким образом, видимое предполагает видение/ведение эйдоса.

Развитие визуальных искусств, которые в вещественном мире также подвергаются деградации, можно, на наш взгляд, представить в трех формах, которые мы называем: изображение (создание по образу и подобию, «из» образа и подобия), отражение (зеркальное удвоение вещи, симулятивность) и преображение (преодоление зеркальности и возврат к первообразу). В истории они следуют друг за другом, представляя общую тенденцию развития искусства, являясь своего рода этапами развития. При этом названные формы-этапы характеризуют не столько сами произведения, сколько сознание человека. Изображение – это форма/этап храмового синтетического искусства, сосредоточенного вокруг священного ритуала. Отражение – это распад цельного храмового искусства на отдельные искусства, где уже нет объединяющего божественного начала, а человек словно останавливается в движении, становясь замкнутой системой, сосредоточенной на себе. Преображение – это возобновление движения, поиска Первопринципа, возвращение к первообразам. В рамках европейской истории этап изображения – храмовое доренессансное искусство; гуманистическая и просвещенческая обособленность человека приводит его к «остановке» на самом себе, к эстетическому самолюбованию в зеркале (фотография-отражение как предельное выражение этой формы); этап преображения начинается в XX в., когда искусство снова тяготеет к синтетическим формам (проекты А. Скрябина, кино).

Каким образом преображение реализуется в кино? Необходимо отметить, что в кино имеют место те же самые виды: преображение-метаморфоза и преображение-возвращение. Первый вид предполагает открытие посредством кино нового видения вещей и рождение нового чувства в человеке, второй – обретение человеком самого себя. Последний вид имеет две возможности реализации: через героя и через действие. Эти разновидности в конечном итоге (и в идеале) объединяются в преображение человека на экране (и перед экраном).

У каждого вида есть свои особенности. В первом случае они связаны с техническими возможностями кинематографа, со спецификой его отражения мира, которое меняет человеческое восприятие и создает новые образы вещей. Здесь не так важен сюжет и звук, на первом плане – взгляд на мир. Этот вид наиболее полно реализован в немом экспериментальном авангардном кино. Второй вид показывает процесс преображения человека, но только с различными акцентами: на героях или на самом действии. Он, напротив, связан с определенным сюжетом, историей, мифом. Второй вид реализуется наиболее полно в игровом художественном кино.

Рассмотрим данные виды подробнее. Первый вид, преображение-метаморфоза, связан со спецификой воссоздания реальности на экране и с тем, как новый способ фиксации мира меняет человеческое восприятие. Обобщенно можно сказать так: кино помогает сформировать свежий взгляд на вещи, что в конечном итоге оказывает влияние на индивида. Кинодеятели эпохи немого кино с большим воодушевлением высказывались о возможностях выражения в новом искусстве. Критик Ж. Тодеско пишет в 1925 г.: «Изобретя кинокамеру, человек не только построил машину, он нашел нечто похожее на новое чувство» [8, с. 205]. Кинотеоретик Л. Ландри сравнивает кино с платоновской пещерой и говорит, что в человеческом мозгу всегда существуют «запертые» извилины, которые открываются новыми изобретениями, к каковым относится кинематограф [5, с. 216]. А. Арто во время работой над сценарием «Раковины и священника» рассуждает о возможности создания настоящего кино, которого пока еще нет (в 1927 г.), и подчеркивает, что если оно возникнет, то откроет подлинный путь развития кинематографа. Арто отвергает так называемое «абсолютное» (абстрактное) кино, потому что оно делает невозможным узнавание человеком вещей мира, без чего его психическая природа не мыслима. Также драматург считает неприемлемым театрально-литературный путь кино, так как над ним довлеет слово: «Нужно искать фильм с чисто визуальными ситуациями, драматизм

которого будет вытекать из столкновения, предназначенного для глаз, почерпнутого, если можно так выразиться, из самой субстанции взгляда, а не проистекать из психологического многословия, дискурсивного по своей природе и являющегося лишь переведенным на язык изображений текстом» [2, с. 185]. Здесь чувствуется стремление обнажить первичные связи вещей, открыть «запертые» извилины, показать мотивы человеческих поступков. Кино должно вернуть человеку и вещам первоначальный вид, способствовать их возвращению к собственному эйдосу, а также показать их отношения в первозданной чистоте.

Все эти идеи восходят к знаменитой теории фотогении, разработанной кинокритиком Л. Деллюком и режиссером Ж. Эпштейном. Фотогения – свойство вещей открывать свою сущность на экране. Она никогда не открывается сразу, для этого нужны специальные условия, и кино является одним из них. Можно сказать, что фотогения стала ключом к открытию подлинно кинематографического образа, существующего вне связей с театральной выразительностью и фотографической статичностью. В целом, критическая мысль 1920–1930-х гг. наметила путь, на котором смогло бы произойти отделение кино от других искусств, где оно обрело бы свое пространство, способное изменить человека.

В начале 1920-х гг. Д. Вертов разрабатывает концепцию киноглаза, которая совсем скоро создаст нового человека. Он заявляет, что до сего дня человек использовал камеру, чтобы копировать работу собственного глаза, но теперь пришло время раскрепостить этот аппарат и направить его работу в противоположном направлении. Вот знаменитые заявления кинорежиссера из манифеста киноков: «Я – киноглаз, я создаю человека более совершенного, чем созданный Адам, я создаю тысячи разных людей по разным предварительным чертежам и схемам. Я киноглаз. Я у одного беру руки, самые сильные и самые ловкие, у другого беру ноги, самые стройные и самые быстрые, у третьего голову, самую красивую и самую выразительную, и монтажом создаю нового, совершенного человека» [4, с. 53]. Вертов видит в киноаппарате, находящемся в непрерывном движении, инструмент освобождения человека от неподвижности, преображающий человеческое восприятие мира. Здесь проявляется главная особенность преображения-метаморфозы в контексте кинематографа, состоящая в том, что кино дает возможность вывести мир из режима механического однообразия и односторонности и снова поместить его в режим непрерывного потока, где вещи «текут», а не стоят на месте. «Текучесть» рождает постоянное обновление, все вокруг находится в состоянии постоянной метаморфозы. Таким образом, данный вид акцентирует внимание на внешних аспектах преображения.

Прежде чем перейти к анализу преображения-возвращения, необходимо сказать еще несколько слов о проблеме движения и времени в кино. Как нам думается, специфика кино состоит в том, что оно объединяет движение и время; это происходит именно на человеческом уровне, «в» человеке: и выражается в действии. Действие в контексте нашего исследования – это движение и время, «выраженные» в человеческой жизни. Это своего рода единица, в которой измеряется течение жизни. Действие выводит человека на новый уровень, который можно назвать событием (и со-бытием). Действие приводит к событию, оно соединяет человека с другим человеком и открывает ему новые горизонты жизни. Также событие приобщает человека к чему-то, что превышает его, это может быть судьба, Бог. Событие на экране дает возможность кино открыть нам свою подлинность, свою правду. А иначе не объяснить, почему человек, зная, что на экране актеры и это все «игра», тем не менее, переживает, радуется, плачет. В этом отношении кино никогда не теряло связи с театром: их обоих интересует действие. Хотя задачи и, соответственно, методы у них разные.

Именно стремление показать действие «организует» второй вид преображения в двух его разновидностях, которые мы условно назовем преображением героя и, собственно, преображением-действием, и которые, безусловно, тесно связаны. Ведь героя и действие невозможно отделить друг от друга: действие осуществляется героем, а герой преображается действием. Кинематограф, в отличие от театра, имеет возможности (главным образом, выразительные) развести эти линии: сделать акцент либо на герое, либо на действии. Соответственно, тот или иной акцент организует киноповествование.

Преображение героя – по сути своей сказочный, мифический сюжет, герой – это образец для подражания. Он совершает свои действия, чтобы преобразить мир вокруг и себя самого. Герой – тот, кто открывает истинное положение дел, тот, кто восстанавливает постоянно нарушаемый порядок. Его действия следует называть подвигами, потому что они подвигают вещественный мир, направляют его от вещей к эйдосам, от хаоса к порядку. Подвиги изменяют и самого героя, они ведут его к самому себе. А это и есть преображение: возвращение к первообразу. Здесь можно вывить главное отличие двух видов преображения: если преображение-метаморфоза акцентируется на внешнем из-

менении вещей, то преображение-возвращение – на внутреннем (особенно это касается его второго вида, связанного киноисследованием самого действия).

В кино режим преображения героя, пожалуй, один из самых распространенных, он имеет архаический сказочный народный характер: Иван-дурак превращается в Ивана-царевича (или Золушка становится принцессой). Преображение реализуется почти во всех направлениях игрового кино: от мейнстрима до арт-хауса. Мы хотели бы проиллюстрировать его на примере фильма Дж. Джармуша «Мертвец» (1995).

Вот его краткое содержание. Америка, середина XIX в. Молодой счетовод Билл Блейк едет по приглашению на новую работу в город Мэшин, на завод к некому Диккинсону. Приехав в этот мрачный городок, он узнает, что опоздал и его место уже занято. В Кливленде, откуда он прибыл, у него ничего не осталось, он все продал, родители умерли, а невеста ушла. Оказавшись в безвыходной ситуации, Блейк решает выпить на последние деньги. В результате он знакомится с бывшей проституткой Тэль, а затем становится свидетелем и жертвой сцены ревности, которую устраивает внезапно появившийся бывший любовник Тэль, сын заводчика Диккинсона: он стреляет в Блейка, но убивает закрывшую его собой Тэль, самого же Блейка смертельно ранит. Блейк, в свою очередь, застреливает соперника, затем он выбирается из комнаты и покидает злополучное место.

Мистер Диккинсон объявляет вознаграждение за поимку Блейка. Везде расклеиваются афиши «Wanted». Он нанимает трех лучших киллеров, которые отправляются за Блейком. Дальнейшие события связаны с погоней.

Но нас интересует здесь другая линия: после происшествия в комнате Тэль, раненый Блейк приходит в себя от того, что в его сердце ковыряется ножом индеец. Этот индеец странный, он говорит непонятные вещи, называет Блейка «глупым белым человеком» и спрашивает у него табак. Когда индеец узнает, что того зовут Билл Блейк, он приходит в волнение, считая это ложью или шуткой. Потому что, если это так, то он, Блейк – мертвец. Здесь открывается тема английского поэта Уильяма Блейка, с творчеством которого этот странный индеец познакомился в Англии, куда его привезли белые, захватив в плен. Вернувшись в племя, он рассказал свою историю, но ему не поверили, дав ему новое имя – Экзебичи – «Тот, кто говорит громко, не говоря ничего». Счетовод Блейк удивленно сообщает Экзебичи, что ничего не знает про стихи и не понимает его туманных слов.

С появлением Экзебичи начинается тема преображения. После ранения в комнате Тэль, происходит символическая смерть Блейка, он умирает, чтобы жить новой жизнью, проводником к которой является индеец. Тот произносит непонятные речи, которые поначалу сильно раздражают Блейка, но постепенно он меняется, на его лице появляются знаки индейской раскраски. Экзебичи спрашивает Блейка, зачем тот носит очки? Блейк отвечает, что он плохо видит, индеец примеряет их и высказывает предположение: «Может быть, без них ты будешь видеть лучше». Герой погружается в сон, а Экзебичи покидает его с очками на носу. Когда утром Блейк просыпается, его настигают местный шериф с помощником, вдохновленные вознаграждением Диккинсона. Бывший счетовод застреливает обоих, предварительно осведомившись, знают ли они его стихи…. Этот момент фильма, как нам представляется, знаменует собой преображение Блейка. Он осознал себя, вспомнил, кто он. Он – великий поэт Уильям Блейк. Он снял очки и увидел свой внутренний эйдос. Осуществилась традиционная процедура познания: воспоминание, анамнезис.

Но на этом путешествие не закончилось. Экзебичи появляется вновь, он помогает Блейку подготовиться к великому путешествию через океан. Для этого индейцы делают каноэ. Достигнув океана, Блейк, преобразившийся, в индейских одеяниях, укладывается в нее. Экзебичи провожает его, Блейк отплывает и оказывается один, посреди океана. Напротив неба... Это последний кадр фильма.

В упанишадах сказано: «Вначале этот [мир] был водой. Эта вода сотворила действительное, действительное – это Брахман» [3, с. 135]. Если воспользоваться понятиями индийской философии, то Атман, внутреннее начало человека, соединяется с Брахманом (Первопринципом, Единым), которым, собственно, всегда и являлся, но только «позабыл» об этом в человеческом обличии. Атман и Брахман – одно. Блейк проходит три стадии на пути к Единому. Сначала он умирает, затем находит свой эйдос (Атмана), в конце – соединяется с Брахманом. Путь завершен. Каноэ посреди океана возвращает нас к началу фильма, когда в поезде, на котором Блейк едет в Мэшин, к нему подсаживается кочегар и говорит: «Посмотри в окно... Чем-то напоминает корабль. Поздно вечером ты лежишь в каюте, глядишь на потолок, а в голове шумит вода, точь-в-точь как за бортом. И ты думаешь, как же это так, берега движутся, а корабль стоит!». А корабль стоит, потому что завершил плавание...

Так, по нашему мнению, можно интерпретировать этот многослойный и неоднозначный фильм. «Мертвец» – одна из немногих картин, в которой показан традиционный путь соединения человека с Единым.

Перейдем к преображению-действию. Действие здесь является главным материалом фильма, герои же показаны как бы на второстепенном плане, лишь постольку, поскольку оно захватывает их. Этот вид можно точнее всего описать через аристотелевское определение трагедии. Трагедия есть подражание действию, основанному на мифе (сказании). Действие ведет героев к счастью или несчастью через узнавание и перелом событий, которые часто сопровождаются страданием [1, с. 651–653]. А цель страдания – катарсис, очищение, через которое герой выходит на новый уровень бытия, где преодолено, растворено человеческое «я». Поэтому катарсис можно рассматривать как преображение. Кинематограф же, который занят подражанием действию, можно сравнить с ритуалом.

Для режиссеров, которые работают в данном русле (здесь мы назвали бы прежде всего имена Р. Брессона, А. Тарковского, О. Иоселиани), характерен неигровой и неактерский подход к кино. Его суть выразил Р. Брессон, сказав: «На сцене игра дополняет реальное присутствие, усиливая его. В фильме игра уничтожает даже сходство с реальностью, убивает иллюзию, созданную фотографией» [9, p. 15]. Главной задачей такого кино является воплощение самого действия, которое нужно как-то отделить, освободить от героя-актера, от обстановки, а это трудно сделать, поскольку действие проходит «через» них. Здесь можно вспомнить также слова А. Тарковского, который говорил: «Актерская реализация в кино должна абсолютно совпадать с правдой жизни. Быть может, я скажу дерзость, но актерский аспект не является специфическим кинематографическим способом выражения. Ни в коем случае. Глядя фильмы лучших режиссеров, нельзя сказать: ох, как играют актеры. Это самое страшное, что может быть, когда режиссеру говорят подобное. В кино невозможно никакое перевоплощение. Как только актер начинает играть и брать на себя право быть рупором замысла, так все и кончается» [7, с. 41–42]. И если определить специфику кино как искусства, то можно сказать так: кино организует и показывает действие само по себе. Этим оно отличается от театра, которое всегда растворяет действие в актерах, не имея технических возможностей отделить его от них. Как мы уже сказали, действие ведет к событию. Смысл действия в событии, частица «со» указывает на связь, на причастность. С кем и чем? Мы думаем, что в конечном итоге с Богом.

Одним из лучших, на наш взгляд, образцов, где показано преображение-действие, является «Ностальгия» А. Тарковского. Мы хотели бы привести анализ данной картины, сделанный исследователем Д. Салынским в его книге «Киногерменевтика Тарковского». Нам думается, что наша интерпретация преображения имеет точки соприкосновения с этим анализом. Да и сама «Ностальгия» о преображении, о преображении мужчины и женщины, о путях, которые ведут к нему.

Салынский в результате анализа фильмов режиссера приходит к выводу, что у Тарковского был канон, по которому строились все картины. Исследователь понимает канон традиционно, как построение композиции произведения на основе «априорных идеалов». Канон – связь произведения с вечным эйдетическим миром. Поэтому следование канону характерно не только для Тарковского, но и для других режиссеров. «Какие-то самые глубинные структурные идеалы искусства не меняются, несмотря на все его кажущееся разнообразие», – пишет Салынский [6, с. 452]. По мнению автора, Тарковский, если сравнивать его с другими, наиболее полно и системно следовал канону.

Вот основные черты канона Тарковского, выделенные Салынским (мы даем их суммировано, у самого исследователя их десять):

1. Построение композиции фильма на строгих пропорциональных соотношениях, которые выражают золотое сечение;

2. Выделение пяти точек: а) центр первой половины фильма, б) первая (обращенная) точка золотого сечения, в) центр фильма, г) вторая (основная) точка золотого сечения, д) центр второй половины фильма;

3. Акценты на этих точках представляют собой оси симметрии, эпизоды до и после них имеют, как правило, зеркальные черты. Центральная точка – главная ось симметрии, которая разделяет метафизическое пространство фильма на старый и новый мир, материальный и духовный соответственно. Центр фильма связан со стихией огня. Центр первой половины фильма связан со стихией воды, здесь показан земной, биологический аспект событий и ставится метафизический вопрос, ответ на который дается во второй половине. Центр второй половины переводит разворачивание событий на духовный уровень.

Геометрическим центром фильма является момент, когда герой осознает мир в его единстве и вневременности. Салынский пишет: «Можно сказать, что фильмы Тарковского нанизаны на общую

ось, и этой смысловой осью является взгляд на мир с такой высоты, откуда видны начало и конец мира, или конец старого мира и начало нового; в любом случае – это мир в его целостности, вынутый из временного измерения и увиденный в его чистом бытии» [6, с. 454].

Салынский анализирует «Ностальгию» (как и другие фильмы), опираясь на канон. Он полагает, что та геометрическая схема композиции, которую режиссер разработал в первых фильмах, стала сюжетом двух его последних фильмов, «Ностальгии» и «Жертвоприношения». То есть, можно сказать, эти фильмы – о самом действии и его значении. Сюжет «Ностальгии» прост: писатель Андрей Горчаков приезжает в Италию искать следы русского крепостного композитора XVIII в. Сосновского. В этом ему помогает переводчица Эуджения. Одна из сюжетных линий – рассказ об итальянском учителе Доменико, который заточил свою жену и сыновей дома в надежде спасти их от конца света.

Центральной осью этого двухчасового фильма, где происходит переход из одного мира в другой, является момент на шестидесятой минуте, когда маленький сын учителя Доменико, освобожденный от длительного домашнего заточения, видит впервые в жизни солнце, горы, и спрашивает у отца про конец света: не это ли он? Данный момент делит фильм пополам, что является первым подтверждением симметричности картины.

Затем Салынский обращается ко второй половине картины, он находит ее центр в панораме Рима с собором Св. Петра: его купол возвышается над городом (на девяностой минуте фильма). Этот план рифмуется с тридцатой минутой фильма, которая является центром первой половины. Здесь Андрей Горчаков видит во сне свою беременную жену, лежащую животом вверх: в световом рисунке живот напоминает купол храма. Эти две точки – следующие оси симметрии, которые совпадут, если «сложить» фильм «пополам». Живот женщины – символ земной биологической жизни. Ее отражение, по наблюдению Салынского, занимает первую половину всех картин Тарковского. В первой половине «Ностальгии» раскрывается тема женского начала, тема земного рождения. Показан храм, куда хотел попасть Горчаков, но в итоге не зашел, чему удивилась его спутница Эуджения. Она, напротив, зашла в него. Там были женщины, молящие Мадонну о том, чтобы им родить. Горчаков же уехал в гостиницу и лег спать прямо в пальто. Эпизод укладывания на кровать, вполне «бытовой», длится, тем не менее, очень долго. Салынский объясняет его длину тем, что здесь показано «предварительное» умирание героя, которое действительно произойдет в конце фильма.

Вторая половина фильма переходит в духовное пространство, она связана с мужским началом и смертью. Салынский объясняет это так: «Отказываясь от телесной жизни, герой как бы – метафорически – умирает, а когда он на самом деле умирает, то это знак перерождения его для высшей духовной жизни. Мотивы жизни биологической и духовной отражаются в двух половинах «Ностальгии» зеркально, противоположно один другому: биологическая жизнь – как смерть, а смерть ради духа – как высшая форма жизни» [6, с. 420].

Дальше автор обнаруживает в фильме структуру золотого сечения. В основной точке (на семьдесят четвертой минуте) Эуджения читает Горчакову архивное письмо Сосновского, где крепостной композитор говорит, что его убивает мысль не возвращаться в Россию. В обращенной точке (на сорок шестой минуте) Горчаков посещает дом Доменико, где перед ним открывается макет некой горной местности, переходящей в живой пейзаж. Таким образом, фильм полностью симметричен. В нем находят место все пять точек композиционного канона Тарковского. Герои, страны, биологическая и духовная жизнь, женщина и мужчина – все имеет соответствие и отражение на разных уровнях.

Таким образом, «Ностальгия», по Салынскому, демонстрирует средствами кино различные уровни бытия, показывает связь эйдетического и материального миров. И, конечно, добавим мы, в фильме показан процесс преображения, который представляет собой переход с материального уровня на эйдетический. Этот переход реализуется через действие, но не просто действие, а то, которое осознается как ритуал. «Ностальгия» – пожалуй, один из лучших образцов в истории кино, где эта тема развернута со всей последовательностью и осознанностью. Проход Горчакова по бассейну со свечей в руках – образец чистого действия, ритуала как такового, восстанавливающего порядок в мире. Ритуал как внешне бессмысленное действие обретает смысл в жертвоприношении, которое приносит учитель Доменико, выбрав самое дорогое – семью. В жертвоприношении, ставшей темой последнего фильма Тарковского, устанавливается связь человека с Первопринипом...

Так, по нашему мнению, работает режим преображения в кинематографе. От обновления человека и его чувств в немом авангардном кино через традиционно-сказочного героя к чистому ритуалу-действу, который возвращает человека к его первообразу. И хотя преображением могут заниматься многие искусства, именно кино с его возможностью обнажения сути вещей, с его запечатлением ре-

ального движения и времени, которые объединяются в действие, с его живыми актерами, превращенными экраном в архетипические сущности, может сделать это лучше всего.

Литература

1. Аристотель. Поэтика / Аристотель: сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1984. – Т.4. – 830 с.
2. Арто А. Кино и реальность. Предисловие / Из истории французской киномысли: немое кино, 1911–1933. – М.: Искусство, 1988. – 317 с.
3. Брихадараньяка упанишада / Упанишады: в 3 кн. – М.: Наука, 1992. – Кн.1. – 239 с.
4. Вертов Д. Статьи. Дневники. Замыслы. – М.: Искусство, 1966. – 320 с.
5. Ландри Л. Формирование чувствительности / Из истории французской киномысли: немое кино, 1911–1933. – М.: Искусство, 1988. – 317 с.
6. Салынский Д. А. Киногерменевтика Тарковского. – М.: Квадрига, 2009. – 576 с.
7. Тарковский А. А. Уроки режиссуры. – М., 1992 – 92 с.
8. Тодеско Ж. Киновыразительность / Из истории французской киномысли: Немое кино, 1911–1933. – М.: Искусство, 1988. – 317 с.
9. Bresson R. Notes on cinematography. –New York: Urizen books, 1997.

References

1. Aristotle. Poetika [Poetics]. *Aristotel': sochineniya* [Aristotle: Works]. In 4 v. Moscow: Mysl', 1984. V. 4. 830 p.
2. Arto A. Kino i real'nost'. Predislovie [Film and reality. Preface]. *Iz istorii frantsuzskoi kinomysli: nemoe kino, 1911–1933* [From the history of French cinema ideas: silent film, 1911–1933]. Moscow: Iskusstvo, 1988. 317 p.
3. Brihadaranyaka Upanishad. *Upanishads.* In 3 v. Moscow: Nauka, 1992. V. 1. 239 p.
4. Vertov D. *Stat'i. Dnevniki. Zamysly* [Articles. Diaries. Plans]. Moscow: Iskusstvo, 1966. 320 p.
5. Landri L. Formirovanie chuvstvitel'nosti [Formation of sensitivity]. *Iz istorii frantsuzskoi kinomysli: nemoe kino, 1911–1933* [From the history of French cinema ideas: silent film, 1911–1933]. Moscow: Iskusstvo, 1988. 317 p.
6. Salynskii D. A. *Kinogermenevtika Tarkovskogo* [Tarkovskii's cinema hermeneutics]. Moscow: Kvadriga, 2009. 576 p.
7. Tarkovskii A. A. *Uroki rezhissury* [Lessons of stage direction]. Moscow, 1992. 92 p.
8. Todesko Zh. Kinovyrazitel'nost' [Cinema expressiveness]. *Iz istorii frantsuzskoi kinomysli: nemoe kino, 1911–1933* [From the history of French cinema ideas: silent film, 1911–1933]. Moscow: Iskusstvo, 1988. 317 p.
9. Bresson R. *Notes on cinematography*. New York: Urizen books, 1997.

УДК 130.2

ФИЛОСОФИЯ ПУСТОТЫ В ЯПОНСКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ АРХИТЕКТУРЕ

© ***Сытник Вероника Михайловна,*** кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета).
Россия, 125993, Волоколамское шоссе, 4. E-mail: sytnikvm@gmail.com

В статье анализируется понятие пустоты в японской и европейской архитектуре. Прослеживается значение пустоты для японской культуры, начиная с древнейших верований, дается характеристика того, как понимали пустое пространство в синтоизме. Затем рассматривается концепт пустоты в буддизме и дзэн-буддизме, влияние данных направлений на японскую культуру и архитектуру. Автор также сравнивает организацию городского пространства в Японии и на Западе, исследует понятие «центр», в связи с чем приводятся примеры из учений постмодернистов. Уделяется внимание роли пустоты в западной философии, дается краткая характеристика философии небытия в концепциях европейских мыслителей. Отдельно автор останавливается на таком направлении современной архитектуры как минимализм и рассматривает роль пустоты в этом течении.
Ключевые слова: пустота, японская архитектура, буддизм, дзэн, минимализм, постмодернизм, центр.

PHILOSOPHY OF EMPTINESS IN JAPANESE AND EUROPEAN ARCHITECTURE

Sytnik Veronika M., PhD in Philosophy, Associate Professor, department of philosophy, Moscow Aviation Institute.
4 Volokolamsk highway, Moscow, 125993 Russia. E-mail: sytnikvm@gmail.com

The article analyzes the concept of emptiness in Japanese and European architecture. The value of emptiness for Japanese culture is traced from ancient beliefs, given details of how the empty space was understood in Shintoism. Then the concept of emptiness in Buddhism and Zen Buddhism is considered and the impact of these trends on Japanese culture and architecture. The author also compares the arrangement of urban space in Japan and in the West, researches the concept «center», and therefore some examples of postmodernist teachings are proposed. The attention is paid to the role of emptiness in the Western philosophy; a brief description of the philosophy of nothingness in the conceptions of European thinkers is given. Especially, the author dwells on such direction in modern architecture as minimalism and he considers the role of emptiness in this trend.
Keywords: emptiness, Japanese architecture, Buddhism, Zen, minimalism, postmodernism, center.

Одной из важнейших особенностей японской архитектуры как традиционной, так и современной, является наличие больших объемов пустого пространства. Отношение к пустоте, пустому пространству на Западе и на Востоке существенно отличается, однако современные стили мировой архитектуры активно используют концепт пустоты, например, минимализм и постмодернизм.

Рассмотрим концепт пустоты в японской культуре, что значила пустота для восточного мышления. Пустота в современном японском минимализме связана с древними религиозными представлениями и идеями Дзэн, она сакральна, а значит, наделена смыслом, ремифологизирована. Еще в национальной религии японцев – синтоизме – существовало особое отношение японцев к природе и к пустоте, связанное с обожествлением рек, гор, животных, растений и деревьев. В синтоизме имелось священное пустое пространство перед храмом, где, как считали люди, обитали боги. Такое место огораживалось соломенной веревкой и засыпалось белой галькой; здесь верующие возносили молитву и приносили в жертву богу рис или рисовое вино. То есть пустое пространство обладало сакральным смыслом, являлось священным местом. Оно не воспринималось как отсутствие, недостаток, а, наоборот, заключало в себе божественное присутствие.

В буддийском учении понятие «шуньята» (пустота) было разработано в трактате «Муламадхьямика-шастра» философа Нагарджуны, жившего приблизительно в I–II вв. н.э., основателя мадхьямаки, одного из двух основных (наряду с йогачарой) философских направлений буддизма махаяны. Слово «мадхьямака» переводится с санскрита как «учение о срединности». С самого начала своего возникновения буддизм постулирует себя как «срединный путь» («мадхьяма пратипад»). С одной стороны, буддизм отказывается от крайностей аскетизма и гедонизма, а с другой он отвергает крайние эпистемологические и метафизические позиции (нигилизм и этернализм). А позиция мадхьямаки заключается в «срединном видении»: все пусто, то есть бессущностно и лишено «собственной природы» (свабхава). От слова «пустота» и произошло второе название школы: шуньявада – доктрина

(вада) пустоты (шунья) [9, с. 81]. Сама причинность, трансцендентальное условие пустотности сущего, сама по себе пуста и не суща. Пуста и сама пустота: она не есть некий метафизический принцип, наделенный собственной природой [9, с. 86].

Японский минимализм также восходит к идеям дзэн-буддизма. «Согласно доктрине дзэн, реальность – это отсутствие действия, пустота – это истина, а высший смысл всего – это нечто грандиозное и неподвижное» [8]. Дзэн пришел в Японию в XII в. и оказал большое влияние на различные аспекты японской жизни – не только на духовную жизнь самураев, но также на художественное выражение жизни образованными и культурными слоями общества. Основные эстетические принципы дзэн – ваби и саби – можно сформулировать как «красоту простоты» [6, с. 199]. «Ваби» в действительности означает «бедность»; быть бедным, значит не зависеть от мирских вещей – богатства, власти, репутации – и в то же время чувствовать присутствие некоего внутреннего неоценимого сокровища, находясь вне времени и общественного положения, – вот что составляет сущность ваби [8]. Саби состоит в неотесанной естественности или архаическом несовершенстве, явной простоте или легкости исполнения, богатстве исторических ассоциаций (которые, однако, могут не всегда присутствовать).

Таким образом, дзэн привнес в японское искусство отсутствие равновесия, асимметрию, бедность, саби и ваби, упрощение, одиночество. Идеи такого рода составляют самую яркую и характерную особенность японской культуры. В архитектуре Японии это проявилось в том, что японцы не боялись пустоты, свободного пространства при конструировании своих сооружений. И внутри, и снаружи присутствует пустота. В японском доме именно акценты на единичные художественные произведения оформляли пространство комнаты и имели особый философский смысл, который хотел придать своему жилищу хозяин. В феодальный период появилась идея красоты пустого пространства. Она распространилась не только в архитектуре, но и в литературе, и в живописи, влияла на образ жизни японцев. Считалось презренным и безвкусным иметь много вещей, говорить много слов.

Развивая идеи о значении пустоты в японской архитектуре, обратимся к организации японского города. Исторический японский город не имеет центра. Центр японского города не обозначен, в центре нет торговой площади, ратушей, культовых зданий вдоль главной улицы, что характеризует европейский город в средние века. Противопоставляясь ортогональным блочным структурам европейского города XIX в., японский город, и Токио в частности, развивались спиралеобразно. Отличие японского городского центра от центра западного города в том, что пустой центр японского города означает «отсутствие» императорского дворца. Здание находится в центре, но этот центр пуст, потому что дворец закрыт для посещений, от зрителя. Дворец располагается среди большого количества растительности, он не возвышается над другими зданиями. Люди не видят, что находится во дворце, не видят императора. Р. Барт в своей книге «Империя знаков» называет центр Токио испарившейся идеей, существующей не для того, чтобы излучать власть, но чтобы обеспечивать городскому движению опору на ее центральную пустоту [1, с. 46].

В то время как европейский город развивается из центра, японский растягивается в форме радиальной сети – один «куст» за другим. На первый взгляд Токио – это хаотичный город. В нем нет четкого деления на улицы и переулки, нет осей и реального центра. Однако здесь присутствует система порядка, хотя и более слабая, чем иерархичный принцип европейского города, но вполне понятная для людей, живущих в городе. Токио – это агломерат множества городов со своими собственными структурами и идентичностями. Моделью японского города можно считать ризому; современный японский зодчий К. Кисе утверждает: «Город не может больше вмещаться в редукционистскую структуру по модели дерева, но должен мыслиться в терминах философского понятия ризома (корневища), как элемент разветвленной сети. Город, таким образом, потеряет структуру с одним центром и предстанет в качестве усложненного пространства, придающего больше значимости улицам, чем площадям. Город может представлять собой некую цельную структуру, как собрание нескольких небольших городов, не подчиняющихся иерархии» [4, с. 35].

Прототип европейского города – радиальный город, чья начальная точка – торговая площадь, от которой расходятся по всем направлениям улицы. Такой тип города сохранялся в средние века, в периоды барокко, Ренессанса и вплоть до современной эпохи. Город развивался и рос за счет соединения площадей, от которых далее расходились улицы. Данный вид города наиболее популярен, когда власть находится в центре. Это тип города для правителя, где он является и государством, и церковью, и торговлей, или героем, как Наполеон. С центральной площади он мог наблюдать, с какого места приближается враг. Сегодня, считает Курокава, мы живем в децентрализованное время, и сим-

биотическое мышление направлено против гегемонизма, централизма, евроцентризма, логоцентризма и, таким образом, против «площадь-центризма».

В постмодернистской парадигме категорию центра описывал известный французский философ Ж. Деррида в своей ранней работе «Структура, знак и игра в дискурсе о гуманитарных науках». Он проанализировал соотношение категорий центра, структуры и системы и пришел к выводу, что «функцией центра является не только ориентировать, балансировать и организовывать структуру, но прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем называть свободной игрой структуры. То есть, центр является уникальным уже по определению и представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой, в то же время само избегает структурности. Он парадоксальным образом находится внутри структуры и вне ее, находится в центре целостности и, однако, ей не принадлежит, эта целостность имеет свой центр где-то в другом месте. Центр не является центром» [2, с. 353]. Таким образом, в основе представления о структуре, по мнению французского философа, лежит понятие «центра структуры» как некоего организующего ее начала, которое управляет структурой, в то время как оно само избегает структурности.

По мнению философа, семиотика У. Эко, децентрированность постмодернистского мира наиболее выпукло и емко выражается в метафоре лабиринта, лишенного центра, системы, структуры, «в нем нет тупиков и разветвлений, отсутствует ситуация перманентного выбора…» [13, с. 225]. Образ лабиринта без начала и конца с отсутствующим центром переносится и на сферу интертекстуального бытия. Так, постмодернизм констатирует текст как децентрированное смысловое поле с антиструктурной или полиструктурной организацией. Ч. Дженкс – английский критик архитектуры – исследовал термин «постмодернизм» в современной архитектуре. Он отмечал, что в архитектуре постмодернизма происходит возвращение к отсутствующему центру. Архитектурный ансамбль или произведение искусств исполняется таким образом, чтобы все элементы были сгруппированы вокруг единого центра, но место этого центра – пусто [3, с. 64]. Интересно, что принципы, сформулированные современным критиком архитектуры Ч. Дженксом, легко можно сравнить с традиционными чертами японской культуры и архитектуры.

В западной традиции пустота часто имеет негативное значение (как бедность, одиночество, опустошенность, недостаток чего-либо), поэтому она выступает, скорее, как основа хаоса, синоним небытия. Категории пустоты, небытия не уделялось такого внимания как в восточных учениях. «Философия небытия – это в целом новая для европейцев философская парадигма, восточной же культуре она более близка: индуистское великое растворение мира и его проявление – День и Ночь Брамы; беззвучные, невидимые, глубочайшие врата рождения мира – Дао у китайцев. Философия небытия предлагает нетрадиционный взгляд на мир в целом, рисует непривычную картину мироздания» [7, с. 126]. А. Н. Чанышев в «Трактате о небытии» писал: «Философия Нового времени не смогла воздать должного категории небытия. Даже Бергсон в противоречии с основами философии понимал небытие как несостоявшееся бытие чего-либо, как некую абсолютизацию обманутого ожидания. Даже Ницше не смог вынести образа небытия (вспомните змею, заползшую в глотку спящему) и искал успокоения в идее вечного возвращения. Даже Сартр не смог понять небытие как онтологический принцип, приписав его только сознанию, бытию для себя. В течение двадцати пяти веков философы, взявшись за руки, водили хоровод вокруг небытия, стараясь заклясть его» [12]. Философы, а также художники, писатели убегали от попыток осознать, что есть небытие, пустота; вся человеческая деятельность пронизана страхом перед небытием, а вся культура может быть понята как порождение этого страха. Однако в направлениях современной западной философии появляется интерес к пустоте, попытки осмыслить ее значение. Так, М. Хайдеггер пишет: «Но, возможно, как раз пустота сродни собственному существу места и потому она вовсе не отсутствие, а про-изведение. Снова язык способен дать нам намек. В глаголе «пустить» звучит впускание, в первоначальном смысле сосредоточенного собирания, царящего в месте. Пустой стакан значит: собранный в своей высвобожденности и способный впустить в себя содержимое. Опускать снятые плоды в корзину значит: предоставлять им это место. Пустота не ничто. Она также и не отсутствие» [10, с. 315].

Стремление к пустоте в современной архитектуре выразилось в минимизации формы, то есть в геометризации и отказе от декора, и, как вариант, в примитивизации, то есть в упрощении формы. Особую популярность завоевывает стиль минимализм. История минимализма начинается в Японии, именно японский минимализм зародил основные принципы современного направления, такие как использование натуральных материалов и небольшого количества мебели. Сегодня минимализм стал одним из самых популярный направлений, но, несмотря на свою внешнюю простоту, остается достаточно дорогим удовольствием.

Основой для минимализма на Западе стал в начале века геометрический абстракционизм П. Мондриана и группы Де Стиль. Минимизация формы привела к абстрактности, отходу от образности в изобразительном искусстве, а затем была перенесена в сферу средового дизайна и архитектуры. Идеи минимизации формы, лишенной декора, были подхвачены функционалистами, и форма стала упрощаться из соображений утилитарности. Дизайн в стиле минимализм требует выбора минимального количества рабочих цветов. Самая распространенная комбинация – это использование светлых, нейтральных тонов, таких как серые и белые оттенки. Для традиционной японской архитектуры также характерно использование серого цвета, который Курокава называет «рикю». Самым важным при создании таких интерьеров является грамотно спланированное пространство, в котором много рассеянного, спокойного света, когда кажется, что светятся сами стены и потолок, много воздуха. Чтобы создавалось ощущение широты и простора, помещение стараются освободить от внутренних перегородок. Большие окна, насыщая пространство светом, соединяют жилье с окружающим миром, делая его частью интерьера. Поскольку в широком смысле слова минимализм – это редуцирование формы, отметим, что поэтому в нем ценится пустота, отсутствие, а не присутствие объектов (отсюда роль белого цвета как пустоты в минимализме). Минималистский интерьер стремится к «развеществлению» и служит фоном для человека [5, с. 88].

Мы видим, что осмысление пустоты, красоты пустого ничем не заполненного пространства, приобрело популярность в современной архитектуре Запада. Использование неукрашенных природных материалов в отделке внешних и внутренних интерьеров также сближает минимализм и японскую национальную архитектуру. Такое стремление к пустоте дает человеку ощущение свободы от ненужных излишних вещей, спокойствие, умиротворенность. В эпоху «крысиных гонок», сложной социальной жизни, многочисленных задач, которые стоят перед нами, люди все чаще обращаются к восточной культуре и архитектуре, простым естественным интерьерам. М. Хайдеггер в своем рассказе «Проселок» особо отмечал роль простоты, простого: «Простота несложного сберегает внутри себя в ее истине загадку всего великого и непреходящего… В неприметности постоянно одного и того же простота таит свое благословение» [11]. Современный человек рассеивается и лишается путей, его утомляет односложность простоты. Однако те немногие, кто ценит вечное, истинное находят пути внести в свою жизнь осмысленность, духовность, радоваться простоте.

Литература

1. Барт Р. Империя знаков. – М.: Праксис, 2004. – 143 с.
2. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук / Деррида Ж. Письмо и различие / пер с фр. А. Гараджи. – СПб.: Академ-проект, 2000. – 495 с.
3. Дженкс Ч. А. Язык архитектуры постмодернизма. – М.: Стройиздат, 1985. – 136 с.
4. Курокава К. Философия симбиоза – переход от эпохи машин к принципу жизни // К архитектуре XXI века. A potiori: сб. науч. ст. РААСН. – М.: РААСН, 2002. – С.35–39.
5. Пьянкова М. С. Потенциал развития минимализма в эстетике экодизайна // Академический вестник УралНИИпроект РААСН. – Екатеринбург, 2011. – №2. – С.86–90.
6. Рунге В. Ф. История дизайна, науки и техники: в 2 т. – М.: Архитектура-С, 2007. – Т.2. – 432 с.
7. Солодухо Н. М. Понимание онтологического статуса небытия // Известия КГАСУ. – Казань, 2006. – №1(5). – С.126–128.
8. Судзуки Д. Т. Введение в дзэн-буддизм // [Электронный ресурс]. – URL: http://psylib.org.ua/books/sudzd01/txt02.htm (дата обращения 09.04.2015).
9. Торчинов Е. А. Введение в буддологи. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
10. Хайдеггер М. Искусство и пространство / Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С.312–316.
11. Хайдеггер М. Проселок // [Электронный ресурс]. – URL: http://lib.ru/HEIDEGGER/bypath.txt (дата обращения 25.03.2015).
12. Чанышев А. Н. Трактат о небытии // [Электронный ресурс]. – URL: http://psylib.org.ua/books/_chana01.htm (дата обращения 25.03.2015).
13. Эко У. Из заметок к роману «Имя розы»: постмодернизм, ирония, удовольствие / Эко У. Называть вещи своими именами: программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века – М.: Прогресс, 1986. – 640 с.

References

1. Barthes R. *Empire of Signs.* New York: Hill and Wang, 1983.

2. Derrida J. Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences. *Derrida J. Writing and difference.* Chicago: University of Chicago Press, 1978.

3. Jencks Ch. *The Language of Post-Modern Architecture.* NY: Rizzoli, 1977.

4. Kurokava K. Filosofiya simbioza – perekhod ot epokhi mashin k printsipu zhizni [Philosophy of symbiosis is a transition from the era of machines to the principle of life]. *K arkhitekture XXI veka. A potiori* [To the architecture of the 21th century. A potiori]. Moscow: Russian Academy of Architecture and Construction Sciences, 2002. Pp. 35–39.

5. P'yankova M. S. Potentsial razvitiya minimalizma v estetike ekodizaina [Potential of minimalism development in ecodesign aesthetics]. *Akademicheskii vestnik UralNIIproekt RAASN – Academic Bulletin Ural Research Institute project RAACS.* Ekaterinburg, 2011. No. 2. Pp. 86–90.

6. Runge V. F. *Istoriya dizaina, nauki i tekhniki* [History of design, science and technology]. In 2 v. Moscow: Arkhitektura-S, 2007. V. 2. 432 p.

7. Solodukho N. M. Ponimanie ontologicheskogo statusa nebytiya [Understanding of the nothingness ontological status]. *Izvestiya Kazanskiogo gosudarstvennogo arkhitekturno-stroitel'nogo universiteta – Proceedings of Kazan State University of Architecture and Construction.* Kazan, 2006. No. 1(5). Pp. 126–128.

8. Sudzuki D. T. *Vvedenie v dzen-buddizm* [Introduction to Zen Buddhism]. Available at: http://psylib.org.ua/books/sudzd01/txt02.htm (accessed April 9, 2015).

9. Torchinov E. A. Vvedenie v buddologiyu [Introduction to Buddhist studies]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2000. 304 p.

10. Heidegger M. Iskusstvo i prostranstvo [Art and Space]. *Heidegger M. Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: articles and speeches]. Moscow: Respublika, 1993. Pp. 312–316.

11. Heidegger M. *Proselok* [Country Road]. Available at: http://lib.ru/HEIDEGGER/bypath.txt (accessed March 25, 2015).

12. Chanyshev A. N. *Traktat o nebytii* [Treatise on nothingness]. Available at: http://psylib.org.ua/books/_chana01.htm (accessed March 25, 2015).

13. Eko U. Iz zametok k romanu «Imya rozy»: postmodernizm, ironiya, udovol'stvie [From the notes to novel "The Name of Rose": post-modernism, irony, pleasure]. *Eko U. Nazyvat' veshchi svoimi imenami: programmnye vystupleniya masterov zapadnoevropeiskoi literatury XX veka* [Calling spade a spade: keynote addresses of Western literature masters of 20th century]. Moscow: Progress, 1986. 640 p.

ИНФОРМАЦИЯ, СОБЫТИЯ, ЛЮДИ

УДК 327.83

ОБРАЗЫ РОССИИ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ ГРАЖДАН КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ*

*Статья выполнена при поддержке гранта Бурятского государственного университета 2015 «Политические образы России в представлениях студенческой молодежи Китая»

© ***Комбаев Алексей Викторович***, кандидат политических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: kombaev@mail.ru
© ***Шиляева Анна Николавевна***, студент исторического факультета Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: anna_shilyaeva@mail.ru
© ***Табинаева Екатерина Дмитриевна***, студент исторического факультета Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: kathekrislove@gmail.com

В статье рассматривается тема российско-китайских отношений. Однако угол рассмотрения несколько отличается от привычных стандартных проблем «большой политики» и экономического сотрудничества. В фокусе исследовательского интереса – восприятие России китайскими гражданами с точки зрения текущих отношений и перспектив на будущее. Основываясь на результатах проведенного опроса граждан КНР и контент-анализа публикаций средств массовой информации, авторы приходят к выводу о том, что в китайском обществе формируется положительный образ России и ведущих российских политиков. Россия оценивается как дружественный стратегический партнер, чем и объясняется преобладание положительных откликов.
Ключевые слова: международные отношения, политические образы, Россия, Китай, политические интересы, сотрудничество.

IMAGES OF RUSSIA IN MASS CONSCIOUSNESS OF CITIZENS OF PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA

Kombaev Aleksey V., PhD in Political science, Associate Professor, department of political science and sociology, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: kombaev@mail.ru
Shilyaeva Anna N., Student, historical faculty, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: anna_shilyaeva@mail.ru
Tabinaeva Ekaterina D., Student, historical faculty, Buryat State University.
24a Smolina St., Ulan-Ude, 670000 Russia. E-mail: kathekrislove@gmail.com

The article considers the theme of the Russia-China relations. However the viewpoint of consideration is somewhat different from the conventional standard problems of «big policy» and economic cooperation. The research interest is focused on the perception of Russia by the Chinese citizens in the context of current relations and prospects for the future. Based on the data of the survey, conducted among the Chinese citizens and the content analysis of mass media publications, the authors made a conclusion that Russia and the leading Russian politicians have got a positive image in Chinese society. Russia is assessed as a friendly strategic partner; this explains the predominance of positive feedback.
Keywords: international relations, political images, Russia, China, political interests, cooperation.

Распад Советского Союза стал знаковым событием в международных отношениях после Второй мировой войны, оказавшим влияние на расстановку сил во всем мире. Закончилась холодная война и биполярная система перестала существовать. Сложившаяся ситуация привела к глубоким

структурным изменениям всей системы международных отношений, к пониманию необходимости поиска новых моделей взаимоотношений между странами, в том числе и между вчерашними союзниками и противниками. В связи с этим возрастает потребность в изучении нетрадиционных аспектов международных отношений, среди которых одним из наиболее перспективных выступает исследование политических образов и имиджей государства. Имидж государства играет важную роль во многих сферах, связанных с международными отношениями. Он оказывает значимое воздействие на развитие политических, торгово-экономических, военно-стратегических отношений с другими странами.

Политические образы представляют собой сложное и многогранное отражение политической реальности в общественном и индивидуальном сознании, которое формируется на двух уровнях – рациональном и эмоциональном, на основе смешения осознаваемых представлений, мнений и оценок и неосознанных эмоций, чувств, реакций людей. Политический образ, с одной стороны, представляет собой отражение реальных характеристик объекта восприятия, а с другой стороны – проекцию ожиданий субъекта восприятия.

Основным инструментом построения политических образов являются средства массовой информации. СМИ в современном обществе выступают в качестве мощного инструмента продвижения государств, политических институтов и конкретных политических фигур на политической арене. Частота появления в теле- и радиоэфирах обеспечивает необходимый эффект узнаваемости, что несомненно повышает конкурентоспособность политических акторов и усиливает потенциал их влияния.

Несмотря на то, что государство как основной актор сохраняет свою значимость в сфере международной информационной политики, средства массовой информации выступают в роли активного и относительно самостоятельного субъекта политической сферы жизни общества. Представления населения о политиках зачастую формируются не в результате личного контакта с ними и не на основе политической идеологии и программы действий, а под воздействием получаемой информации из СМИ. Средства массовой информации выступают в роли посредника между обществом и властью, оказывающим глубокое влияние на мировоззренческие основы и ценностные ориентации аудитории.

Современное политическое взаимодействие России и КНР развивается как отношения стратегического партнерства, но в массовом сознании населения наших стран все еще воспроизводятся взаимные негативные представления о жителях, культуре и политическом устройстве. Население современного Китая характеризуется относительной информационной открытостью и обладает доступом к различным источникам информации, что, с одной стороны, приводит к усложнению представлений о России в общественном сознании, а с другой – существенно расширяет возможности информационного и исследовательского взаимодействия.

В настоящее время в политической науке и практике получила признание концепция «мягкой силы», в которой большое значение придается нетрадиционным способам воздействия на государства, население и общественное мнение иных стран через СМИ, негосударственный сектор и массовую культуру. В ее основе лежат идеи о политических и культурных ценностях, транслируемых на другие страны с целью увеличения влияния на их население. Во внешней политике современной России «мягкой силе» также отводится важное место. Созданы такие структуры как Россотрудничество и фонд «Русский мир», инициируются контакты между образовательными, научными и культурными организациями, как государственными, так и негосударственными. Имидж России на международной арене весьма противоречив, несмотря на проводимую политику по его улучшению, он все еще далек от желаемого позитивного образа. Поэтому изучение политических представлений населения Китая о России имеет существенный прикладной потенциал.

Формирование позитивного образа является одной из приоритетных задач для России. Сегодня предпринимаются активные попытки построения долгосрочной коммуникационной стратегии по управлению образом. И в этой ситуации использование зарубежных СМИ выходит на первый план. Все возрастающая роль средств массовой информации обязывает оказывать должное внимание исследованию влияния медиа на национальную и международную политику, на общественное мнение.

На данный момент КНР является одним из главных политических и экономических партнеров России, поэтому очень важно знать какой ее представляют граждане и политические деятели этой страны. Для исследования данной проблемы нами был использован метод контент-анализа публикаций официальных сайтов ежедневных газет «China Daily» и «Жэньминь Жибао», вышедших с 1 января 2008 г. по 1 августа 2014 г., что составляет 5% от общего количества публикаций за данный пери-

од. Вторая часть исследования включала проведение интернет-опроса граждан КНР, цель – выявление психологических характеристик восприятия образа Российской Федерации. Интернет-опрос был представлен в виде анкеты, в которой респонденты самостоятельно отвечали на поставленные вопросы. Анкета включала смешанные вопросы: прямые, оценочные и фактологические, направленные на выявление мнений, оценок респондентов и проверку их знаний. В ходе опроса было опрошено 238 респондентов, среди которых 158 юношей и 80 девушек. Тип выборки: квотная. Отбор производился по наиболее значимому в рамках исследования критерию – возрасту респондентов. Средний возраст опрошенных – от 18 до 22 лет.

Первый этап исследования включал количественный контент-анализ наиболее влиятельных информационных агентств Китая. Количественный анализ позволил нам установить видимость новостной темы путем подсчета через статистическую программу частоты появления в массиве данных тех или иных субъектов-прообразов имиджа страны. Таким образом, были выделены основные субъекты, которые появляются на страницах китайских средств массовой информации.

Важным критерием при анализе публикаций является авторство материала. Большинство материалов, посвященных внешней и внутренней политике Российской Федерации, публикуются под авторством информационного агентства «Xinhua» и представляют собой официальные информационные статьи; меньше четверти статей написаны посредниками с пометкой «Agencies», и наименьшее количество материалов опубликовано самими «Жэньминь Жибао» и «China Daily». В связи с выборами в ГД РФ 2011 г. популярными были статьи «Li Xiaokun» и «Hu Yinan», представлявших миссии международных наблюдателей на данных выборах. Достаточно редко используются иностранные издания, типа «Associated Press in Washington», статьи Дж. С. Ная (пользующегося популярностью среди китайской элиты, благодаря концепции «мягкой силы»), иногда встречаются статьи, написанные российскими аналитиками (Д. В. Тренин).

Статьи, связанные с экономикой РФ и экономическим сотрудничеством РФ и КНР, в равном количестве публикуются под авторством «Жэньминь Жибао», «China Daily» и «Xinhua», но достаточно большое их количество пишут экономические аналитики. Среди последних можно выделить Ding Qingfen, который занимается изучением торговли между РФ и КНР в приграничном Хейлуцзяне; Du Juan, публикующего аналитические статьи о газовом транзите из России в Китай. Также среди анализируемых публикаций можно отметить статью В. Ф. Вексельберга (Президент фонда Сколково), посвященную анализу сотрудничества с ближайшими соседями в сфере высокотехнологичных разработок.

Следует отметить и то, что при написании статей с аналитической частью в качестве экспертов гораздо чаще выступают китайские ученые и аналитики, нежели зарубежные. В то же время можно выделить фигуру С. С. Цыплакова (торговый представитель РФ в КНР), который является наиболее популярным российским экспертом по экономическим взаимоотношениям. Популярными экспертами мнений в области внешнеполитической деятельности являются В. В. Путин – президент РФ, Д. А. Медведев – экс-президент РФ, премьер-министр Правительства РФ, С. В. Лавров – министр иностранных дел, Д. В. Тренин – директор Карнеги-центра в Москве.

В ходе исследования было выявлено, что большинство статей, опубликованных информационными агентствами «Жэньминь Жибао» и «China Daily», носят нейтральную и положительную оценку Российской Федерации как субъекта международной политики, и лишь чуть более 10% имеют негативные оценки. Стоит отметить, что китайские журналисты в своих статьях крайне корректны и используют лишь нейтрально окрашенную лексику.

Среди публикаций, посвященных присоединению Крыма к территории Российской Федерации, ранние носили нейтральную оценку, более поздние статьи – положительную. По украинскому вопросу приводилось интервью экс-президента СССР М. С. Горбачева о ситуации в Восточной Украине, которая также получила положительный отклик. Было опубликовано эксклюзивное интервью министра иностранных дел С. В. Лаврова и аналитическая статья о заключении газового контракта, носившие нейтральный характер.

Большое значение в восприятии информации играют визуальные материалы, включающие фотографии, иллюстрации, схемы, видеоряд и многое другое. Невербальный текст усиливает информационный посыл, способствует более эффективному привлечению внимания к сообщению.

На основании статистического анализа частоты встречаемости слов и категорий в текстах статей «Жэньминь Жибао» и «China Daily» были выделены основные прообразы имиджа Российской Федерации, то есть был составлен список основных понятий, которые попадают в новостную видимость китайских СМИ.

В результате контент-анализа были выявлены основные составляющие политического образа России в Китае, которые в первую очередь представлены крупными политическими деятелями: Президентом Российской Федерации, министром иностранных дел, Председателем Правительства, спикером Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, спикером Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации; внешнеполитической деятельностью России: тесным и взаимовыгодным сотрудничеством между КНР и РФ, проблемной ситуацией на Украине.

Проведенный анализ показал, что и информационное агентство «China Daily», и «Жэньминь Жибао» формируют положительный имидж Российского государства для населения Китая. В публикациях данных информагентств наша страна выступает в роли дружественного и стратегического партнера в области торгово-экономических и военно-стратегических отношений.

В Китае необычайно популярна фигура президента В. В. Путина. Так, в марте этого года китайский интернет-гигант «Tencent» опубликовал заметку «Любят ли китайцы Путина больше всех?». В конце статьи пользователям предлагалось ответить на вопрос, поддерживают ли они Путина. 92% проголосовавших ответили положительно.

Положительное влияние на образ РФ оказывает не только восприятие личности В. В. Путина, который олицетворяет в Китае укрепление власти и возрождение России, но и образ СССР, прочно закрепившийся в массовом сознании китайских граждан как сильное государство, обладающее серьезным военным потенциалом и развитой научно-технической базой. В то же время Россия воспринимается как амбициозная и агрессивная страна, что в основном рассматривается в положительном ключе: сильный сосед способен оказать Китаю действенную помощь в вопросе безопасности. В целом Россия расценивается как государство, которое в наибольшей степени отвечает стратегическим интересам Китая, чем и объясняется преобладание положительных откликов.

При написании статей китайские журналисты отталкиваются главным образом от собственных наблюдений и информации, полученной из интервью политических деятелей и экспертов, поэтому доля статей информационного характера составляет 52%, информационно-аналитического – 43%, и лишь порядка 7% статей содержат чистую аналитику. Наибольший интерес у читателей вызывают публикации политического и экономического блока, гораздо реже читателей интересуют культурные новости России, наиболее же популярными являются новости спорта.

Также следует отметить тот факт, что отношение китайских журналистов к России не менялось на протяжении последних 7–8 лет, и критика российских властей остается на минимальном уровне. Отрицательную оценку у китайских средств массовой информации получили события, связанные со шпионским скандалом в Нью-Йорке и отставкой министра экономики А. Л. Кудрина, считавшегося залогом стабильности экономической ситуации в РФ. Также негативные отзывы получили скандалы, связанные с использованием допинга российскими спортсменами. Но количество статей с положительной оценкой действий России на международной арене кардинально превалирует, что еще раз подтверждает тот факт, что Китайская Народная Республика хочет видеть в Российской Федерации надежного экономического и политического партнера и стремится создать соответствующий образ в среде своих граждан.

Проведенный нами социологический опрос также показал, что большинство респондентов положительно отзываются о России, ее взаимоотношениях с Китаем и деятельности В. В. Путина. Подавляющая часть ответов свидетельствует о том, что Российская Федерация и Китайская Народная Республика рассматривают друг друга как важных стратегических партнеров. Однако по отношению к политическим партиям жители Китая склонны выказывать отрицательные настроения, поскольку считают их представителей коррумпированными личностями. Часть опрошенных обращает внимание на проблему национализма – почти половина респондентов лично сталкивалась с проявлениями националистических настроений, что говорит о некоторой напряженности политической, экономической и межнациональной ситуации в России.

В ходе исследования были выявлены отличия восприятия образа России среди граждан КНР, проживающих на территории Китая и китайских граждан, которые проживают или учатся в России. Кроме того, выявлены отличия во мнениях и оценках представителей Северного и Южного континентального Китая. Респонденты, проживающие в Китае, старались избегать вопросов, касающихся политической деятельности Китая и России. Возможно, это обусловлено сдержанностью китайского населения, недостаточной вовлеченностью молодежи в политические процессы и опасением за использование полученных данных представителями спецслужб или иными правоохранительными органами.

Другой отличительной особенностью является различие в понимании политической и международной действительности среди представителей Северного и Южного Китая. Студенты, проживающие в Северном Китае, по сравнению со студентами Южного Китая более сдержаны, корректны и в большей степени информированы о политических процессах, происходящих на территории Китая. Представители Южного Китая более открыты к диалогу с внешним миром и в большей степени информированы о внешнеполитической деятельности не только своего государства, но и всего мирового сообщества.

На фоне этих отличительных особенностей восприятия Российской Федерации в Китае происходит переоценка существующих образов власти различных исторических периодов, а также сопоставление российского образа власти к китайскому образу, которые фактически содержат противоположные характеристики.

В результате исследования стало ясно, что формирование образа России зависит не только от политики СМИ Китая и международных отношений, но и от внутренней политики КНР. Противостоять негативным и нейтральным тенденциям восприятия России возможно только посредством грамотной, своевременной и эффективной информационной политики.

Образ страны состоит из трех главных компонентов: пространственного, образа политического лидера и образа власти. Применительно к образу Российской Федерации в сознании студенческой молодежи Китая результаты привели к следующим выводам:

1. Пространственный компонент образа Российской Федерации представлен через парадигму богатства природными ресурсами и удобного географического положения, способствующего всестороннему взаимодействию с приграничными территориями. Несмотря на выгодное местоположение и обилие природных ресурсов, Российская Федерация, по мнению респондентов, использует их неэффективно. Поэтому, пространственный компонент образа не работает для формирования положительного восприятия Российской Федерации;

2. Образ политического лидера представлен в лице Президента Российской Федерации – В. В. Путина. Популярность Президента России в КНР связана с жестким стилем принятия решений, который направлен на равноправный диалог со странами Запада, эффективным решением территориальных проблем и статусом успешного человека во всех сферах жизнедеятельности;

3. Образ власти менее всего понятен, поскольку понятие «власть» в массовом сознании граждан Китайской Народной Республики носит персонифицированный характер, который выражается в деятельности В. В. Путина, Д. А. Медведева и С. В. Лаврова. Несмотря на то, что в ходе социологического опроса было выявлено, что китайское общество считает российских политиков сильными, у них все же не возникает понимания власти в Российской Федерации, что способствует формированию когнитивно простого образа власти – слабого и непривлекательного.

В заключении можно добавить, что образ Российской Федерации как в сознании политической элиты, так и в массовом сознании, носит весьма сложный и подчас разнонаправленный характер. На рациональном уровне позитивно оценивается русская история, культурные, научные и просветительские достижения. Негативные же образы относятся к текущей ситуации в социально-экономической, политической, межнациональной сферах, взаимоотношениям политической элиты и граждан. На бессознательном уровне восприятия в образе России преобладают такие ассоциации, как природа, научные, спортивные достижения.

Литература

1. Современные российско-монгольские отношения: модели и сценарии / под ред. В. А. Родионова. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2013. – 248 с.

2. Родионов В. А. Политические образы России в дискурсивных практиках СМИ Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Востоковедение. – 2014. – №8. – С.152–155.

3. Бадмацыренов Т. Б., Родионов В. А. Модели и сценарии международных отношений: Россия и Монголия // Власть. – 2013. – №9. – С.74–78.

4. Актамов И. Г. Гуманитарная география трансграничья: ценностные доминанты и модели поведения иностранных студентов // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Педагогика. – 2012. – №1(1). – С.5–10.

References

1. *Sovremennye rossiisko-mongol'skie otnosheniya: modeli i stsenarii* [Modern Russian-Mongolian relations: models and scenarios]. Ulan-Ude: Buryat State University publ., 2013. 248 p.

2. Rodionov V. A. Politicheskie obrazy Rossii v diskursivnykh praktikakh SMI Mongolii [Political image of Russia in the discursive practices of Mongolian media]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Vostokovedenie – Bulletin of Buryat State University. Ser. Oriental studies.* 2014. No. 8. Pp. 152–155.

3. Aktamov I. G. Gumanitarnaya geografiya transgranich'ya: tsennostnye dominanty i modeli povedeniya inostrannykh studentov [Humanitarian geography of transboundary: value dominants and behavior models of foreign students]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Pedagogika – Bulletin of Buryat State University. Ser. Pedagogy.* 2012. No. 1(1). Pp. 5–10.

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Иванов С. Г. Философско-психологические особенности эстетики Нового времени..... 3
Безверхин А. С. Генезис и структура орфического мистериального культа..... 10
Чивилев А. А. Взаимодействие «Я – Другой» в процессе межличностной коммуникации..... 15
Станкевич А. Р. Личность как сочетание духа и инстинкта (по И. А. Ильину)..... 19
Зямалова Н. И. Социально-экологические проблемы в русской внецерковной религиозной философской мысли (конец XIX – начало XX вв.)..... 23
Халтаева О. Р. Буддизм и конфуцианство в политической практике танского Китая..... 29
Нагуслаева Е. А. Тай Сюй и его гуманистский буддизм..... 33
Аякова Ж. А. Феминизация буддийского монашества в США..... 38

СОЦИОЛОГИЯ

Осинский И. И., Добрынина М. И., Тензин Ч. М.-Х. Материальное положение интеллигенции Тувы в условиях трансформации российского общества..... 42
Галкова И. В. Особенности функционирования института социально-трудового партнерства в России..... 50
Скуратов А. Б. Коммуникативное лидерство в локальных интернет-сообществах..... 56
Бадмацыренов Т. Б., Бадмацыренова Е. Л. Женщины в буддийских сообществах Бурятии: историко-социологический анализ..... 60

ПОЛИТОЛОГИЯ

Бобыло А. М. Национальные стратегии модернизации высшей школы в странах Азиатско-Тихоокеанского региона: международный сравнительный анализ..... 66
Лугавцов К. В. Коррупционная культура как угроза национальной безопасности России..... 73
Родионов В. А. Буддизм в политическом процессе постсоциалистической Монголии..... 78
Ринчинов А. Б. Нациестроительство в КНР: на пути к гражданской нации..... 84

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Федоров М. А. Культура как субъект осмысления времени..... 88
Иванова Т. В. Специфика и характерные черты кочевого менталитета: культурологический анализ..... 93
Бадмацыренов Т. Б. Социорелигиозные процессы развития буддизма в России и Монголии..... 97
Васильева М. С. Традиционная китайская семья как школа воспитания детей..... 105
Исаева Е. В. Концепт «холод» в русской и франко-канадской картине мира (на материале исторических документов Новой Франции и Сибири XVII–XVIII вв.)..... 110
Соколов Р. Е., Науменко А. А. Проблема истины в фикциональном тексте..... 117
Авдошин Г. В. Виды преображения в кинематографе..... 123
Сытник В. М. Философия пустоты в японской и европейской архитектуре..... 130

ИНФОРМАЦИЯ, СОБЫТИЯ, ЛЮДИ

Комбаев А. В., Шиляева А. Н., Табинаева Е. Д. Образы России в массовом сознании граждан Китайской Народной Республики..... 135

CONTENTS

PHILOSOPHY

Ivanov S. G. Philosophical and psychological features of aesthetics of New Time..... 3
Bezverkhin A. S. Genesis and structure of the Orphic mystery cults..... 10
Chivilev A. A. The interaction «I – Another» in the process of interpersonal communication..... 15
Stankevich A. R. Personality as a combination of spirit and instinct (by I. A. Ilyin)..... 19
Zyamalova N. I. Socio-environmental problems in Russian extrachurch religious philosophical thought (the late 19th century – the early 20th century)..... 23
Khaltaeva O. R. Buddhism and Confucianism in the political practice of Tang China..... 29
Naguslaeva E. A. Tai Hsui and his humanistic Buddhism..... 33
Ayakova Zh. A. Feminization of Buddhist monasticism in the USA..... 38

SOCIOLOGY

Osinsky I. I., Dobrynina M. I., Tenzin Ch. M.-Kh. Material conditions of intelligentsia of Tuva in the conditions of the transformation of the Russian society..... 42
Galkova I. V. Features of functioning of the institution for social and labor partnership in Russia..... 50
Skuratov A. B. Communicative leadership in the local Internet communities..... 56
Badmatsyrenov T. B., Badmatsyrenova E. L. Women in the Buddhist communities of Buryatia: historical and sociological analysis..... 60

POLITICAL SCIENCE

Bobylo A. M. National strategies of higher education modernization in the Asian-Pacific countries: international comparative analysis..... 66
Lugavtsov K. V. Corruption culture as a threat to national security of Russia..... 73
Rodionov V. A. Buddhism in the political process of post-socialist Mongolia..... 78
Rinchinov A. B. Nation-building in PRC: on the route towards civil nation..... 84

CULTURAL STUDIES

Fedorov M. A. Culture as a subject of time reflection..... 88
Ivanova T. V. Special nature and characteristic features of nomadic mentality: culturological analysis..... 93
Badmatsyrenov T. B. Social and religious processes of the development of Buddhism in Russia and Mongolia..... 97
Vasileva M. S. Traditional Chinese family as a school of children upbringing..... 105
Isaeva E. V. Concept «cold» in Russian and Franco-Canadian image of world (on the material of historical sources of Nouvelle-France and Siberia of the 17th – 18th cent.)..... 110
Sokolov R. E., Naumenko A. A. The problem of truth in the fictional works..... 117
Avdoshin G. V. Types of transformation in cinematography..... 123
Sytnik V. M. Philosophy of emptiness in Japanese and European architecture..... 130

INFORMATION, EVENTS, FIGURES

Kombaev A. V., Shilyaeva A. N., Tabinaeva E. D. Images of Russia in mass consciousness of citizens of People's Republic of China..... 135

ВЕСТНИК БУРЯТСКОГО ГОСУНИВЕРСИТЕТА

Вестник БГУ включен в подписной каталог Роспечати за № 18534 и Перечень изданий Российской Федерации, где должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

На основании постановления заседания Ученого совета БГУ за № 10 от 28 мая 2009 г. в «Вестнике БГУ» в 2015 г. публикуются статьи по следующим направлениям:

1. Педагогика (январь)
гл. ред. Дагбаева Нина Жамсуевна – тел. 21-04-11; 44-23-95
эл. адрес: vestnik_pedagog@ bsu.ru

2. Экономика. Право (февраль)
гл. ред. Атанов Николай Иванович – тел. 21-37-44
эл. адрес: vestnik_econom@bsu.ru

3. Химия, физика (март)
гл. ред. Хахинов Вячеслав Викторович – тел. 43-42-58
эл. адрес: khakhinov@mail.ru

4. Биология, география (март)
гл. ред. Доржиев Цыдып Заятуевич – тел. 21-03-48
эл. адрес: vestnik_biolog@bsu.ru

5. Психология, социальная работа (апрель)
гл. ред. Базарова Татьяна Содномовна – тел. 21-26-49
эл. адрес: decspf@mail.ru

6. Философия, социология, политология, культурология (апрель)
гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62
эл. адрес: intellige2007@rambler.ru

7. История (май)
гл. ред. Митупов Константин Батомункич – тел. 21-64-47
эл. адрес: vestnik_history@ bsu.ru

8. Востоковедение (май)
гл. ред. Бураев Дмитрий Игнатьевич – тел. 44-25-22
эл. адрес: railia@mail.ru

9. Математика, информатика (июнь)
гл. ред. Булдаев Александр Сергеевич – тел. 21-97-57
эл. адрес: vestnik bsu math@rambler.ru

10. Филология (сентябрь)
гл. ред. Имихелова Светлана Степановна – тел. 21-05-91
эл. адрес: 223015@mail.ru; map1955@mail.ru

11. Романо-германская филология (сентябрь)
гл. ред. Ковалева Лариса Петровна – тел. 21-17-98
эл. адрес: klp@bsu.ru, khida@mail.ru

12. Медицина, фармация (октябрь)
гл. ред. Хитрихеев Владимир Евгеньевич – тел. 44-82-55
эл. адрес: vestnik_medicine@bsu.ru

13. Физкультура и спорт (октябрь)
гл. ред. Гаськов Алексей Владимирович – тел. 21-69-89
эл. адрес: gaskov@bsu.ru

14. Философия, социология, политология, культурология (ноябрь)
гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62
эл. адрес: intellige2007@rambler.ru

15. Теория и методика обучения (декабрь)
гл. ред. Очиров Михаил Надмитович – тел. 21-97-57
эл. адрес: vestnik_method@ bsu.ru

Требования к оформлению статей, представляемых в «Вестник БГУ»

Отбор и редактирование публикуемых статей производятся редакционной коллегией из ведущих ученых и приглашенных специалистов.

В «Вестник БГУ» следует направлять статьи, отличающиеся высокой степенью научной новизны и значимостью. Каждая статья имеет УДК, а также письменный развернутый отзыв (рецензию) научного руководителя или научного консультанта, заверенный печатью. Рецензенты должны являться признанными специалистами по тематике рецензируемых материалов и иметь в течение последних 3 лет публикации по тематике рецензируемой статьи.

Автор статьи обязан заключить лицензионный договор о предоставлении неисключительных прав на использование созданного им произведения (статьи) ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет». Образец лицензионного договора представлен на сайте БГУ.

Общие требования	Тексты представляются в электронном и печатном виде. Файл со статьей может быть на дискете или отправлен электронным письмом. На последней странице – подпись автора(ов) статьи. Название статьи и аннотация даются и на английском языке. После аннотации дать ключевые слова (не менее семи слов) на русском и английском языках. Несоответствие между русскоязычным и англоязычным текстами не допускается. Выполнить транслитерацию русского текста литературы латиницей
Электронная копия	Текстовый редактор Microsoft Word (версии 6.0, 7.0, 97). В имени файла указывается фамилия автора
Параметры страницы	Формат А4. Поля: правое – 15 мм, левое – 25 мм, верхнее, нижнее – 20 мм
Форматирование основного текста	С нумерацией страниц. Абзацный отступ – 5 мм. Интервал – полуторный
Гарнитура шрифта	Times New Roman. Обычный размер кегля – 14 пт. Список литературы и аннотация – 12 пт.
Объем статьи (ориентировочно)	Кратких сообщений – до 3 с., статей на соискание ученой степени кандидата наук – 8–12 с., на соискание ученой степени доктора наук – 10–16 с. Название статьи должно содержать не более 10 слов
Сведения об авторах	Указываются фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень, звание, должность и место работы, адрес с почтовым индексом, телефоны/факсы, e-mail (на русском и английском языках)

• Список литературы – все работы необходимо пронумеровать, в тексте ссылки на литературу оформлять в квадратных скобках.

• Материалы, не соответствующие предъявленным требованиям, к рассмотрению не принимаются. Все статьи проходят проверку в системе «Антиплагиат. ВУЗ».

• Решение о публикации статьи принимается редакцией «Вестника БГУ». Корректура авторам не высылается, присланные материалы не возвращаются.

• Статьи принимаются в течение учебного года.

• Допустима публикация статей на английском языке, сведения об авторах, название и аннотацию которых необходимо перевести на русский язык.

• Формат журнала 60x84 1/8.

• Рисунки и графики должны иметь четкое изображение. Фотографии и рисунки в формате *.tif или *.jpg должны иметь разрешение не менее 300 dpi. Диаграммы, рисунки, графики должны прилагаться отдельными файлами, чтобы издательство имело возможность ввести в них правки. Математические формулы в текстах должны быть выполнены в MathType. Если работа содержит примеры на старославянском языке или языках народов, то отправить соответствующие символы.

Стоимость обработки 1 с. (формата А4) для преподавателей БГУ составляет 200 р., для остальных – 400 р. Для аспирантов – бесплатно.

Адрес: 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а, Издательство БГУ.

Факс (301-2)-21-05-88

Оплата производится при получении счета от бухгалтерии БГУ.